

ACADEMIA ROMÂNĂ



**ANUARUL INSTITUTULUI
DE CERCETĂRI SOCIO-UMANE
„GHEORGHE ȘINCAI”**

XI

2008

TÂRGU-MUREȘ

COMITETUL DE REDACȚIE

Ioan Chiorean (Redactor șef)
Carmen Andraș (Secretar de redacție)
Maria Costea
Cornel Sigmirean
Marian Zăloagă

COMITETUL EDITORIAL

Rakesh Batabyal, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India
Iulian Boldea, Universitatea „Petru Maior”, Târgu Mureș, România
Liviu Bordaș, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India
David Espey, University of Pennsylvania, S.U.A.
Vesna Goldsworthy, Kingston University, Londra, Marea Britanie
Atalay Günduz, Ege University, Izmir, Turcia
Daniela Kalkandjieva, Kliment Odrisky University, Sofia, Bulgaria
Claude Karnouh, Centre National de Recherches Scientifiques, Paris, Franța
Universitatea Catolică Saint Joseph din Beyrouth (Liban)

TEHNOREDACTARE

Medana Croitoru

Volum realizat în colaborare cu SURYAM GROUP S.R.L., Târgu-Mureș

**Publicația este recenzată de specialiști în domeniul științelor socio-umane,
profesori universitari din țară și străinătate (Peer-reviewed publication)**

CONTACT

Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”
Str. A. Papiu Ilarian, nr. 10A, 540074 - Târgu-Mureș
E-mail: icsu_ms@clicknet.ro
Site Institut: <http://icsu-ms.tripod.com>
Site Anuar: <http://gheorghesincai.tripod.com>

ISSN 1454 – 5284

Tipărit 2008

S.C. BBimage SRL
Târgu-Mureș, str. Libertății nr. 42
Tel.: 0265-268023, 0728-76.41.81, <http://www.bbimage.ro>

ACADEMIA ROMÂNĂ
ANUARUL INSTITUTULUI DE CERCETĂRI SOCIO-UMANE
„GHEORGHE ȘINCAI”

XI/2008

Cuprins

Lista autorilor 5

Geografii simbolice ale relațiilor Apus-Răsărit/Symbolic Geographies of West - East Relationships

Claude Karnoouh , <i>L'acculturation à l'Occident ou la fin des chocs de civilisations</i>	7
Ioan Chiorean , <i>Stratificarea intelectualității laice din Transilvania în secolele XVI-XVII în contextul raporturilor culturale Occident-Răsărit</i>	31
Andreas Berg , <i>Ivan Lopukhin and the Development of Mystical Historiosophy in Late Eighteenth-Century Russia</i>	44
Marius Crișan , <i>Transylvania as a Borderland between the West and the East</i>	58
Andi Mihalache , <i>Exilul și moartea: povestea celui plecat în imaginarul celor rămași acasă (secolul XIX)</i>	64
Mariana Ploșteanu , <i>Retorica independenței României în mesajele de tron ale lui Carol I. De la acțiunea internă la argumentul european</i>	75
Carmen Andraș , <i>Europe and/or Orient. British Travel Literature and the Recognition of Cultural Confluences in Inter-war Romania</i>	91
Iulian Boldea , <i>Mircea Eliade - între Orient și Occident</i>	106
Titus Pop , <i>Crossing Borders through Music in Rushdie's The Ground Beneath her Feet</i>	115
Atalay Günduz , <i>Translation of Difference into Otherness: Jeremy Seal's A Fez of the Heart (1995)</i>	131
Maria Costea , <i>Relații diplomatice Apus-Răsărit. Tratatul de la Craiova din 7 septembrie 1940</i>	145

Marian Zăloagă , <i>Semantica „rasei” - De la clasificări tradiționale ale „țiganului” la discursul elitei roma din România contemporană</i>	157
Nicoleta Sălcudeanu , <i>The Exile between Metaphysics and Geography</i>	189
Michel Labori , <i>L'intégration des Balkans Occidentaux dans l'Union Européenne. Problèmes et perspectives</i>	195
Anca Șincan , <i>The Romanian Orthodox Church, the State, and European Union Steps towards Integration</i>	210

Istorie socială, istorie politică, istoriografie/Social History, Political History, Historiography

Simon Zolt , <i>Tarifa tricesimală a Transilvaniei din 1634</i>	221
Ioan Chiorean , <i>Relațiile bisericii ortodoxe din Transilvania cu Rusia în secolele XVII-XVIII</i>	251
Cristinel Roman-Negoi, Ana Maria Roman-Negoi , <i>Iosif al II-lea (1780-1790) și iosefinismul. Introducere istoriografic la un dosar elaborat</i>	257
Cornel Sigmirean , <i>Studenți din Transilvania la Academia Militară „Ludovika” din Budapesta (1883-1893)</i>	274

Recenzii și note de lectură	280
--	-----

Activitatea științifică a Institutului de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” în anii 2003-2008	304
--	-----

Lista autorilor

Carmen Andraș – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”,
Târgu-Mureș

Andreas Berg – Griffith University, Australia

Iulian Boldea – Universitatea „Petru Maior”, Târgu Mureș, România

Ioan Chiorean – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, Târgu-
Mureș

Maria Costea – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, Târgu-
Mureș

Marius Crișan – Universitatea de Vest, Timișoara

Atalay Gündüz – Ege University, Izmir, Turcia

Claude Karnouh – Centre National de Recherches Scientifiques, Paris,
Franța; Universitatea Catolică Saint Joseph din Beyrouth (Liban)

Michel Labori – Universitatea din Dijon, Franța

Andi Mihalache – Institutul de Istorie „A. D. Xenopol”, Iași

Mariana Ploșteanu – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”,
Târgu-Mureș

Titus Pop – Universitatea Creștină Partium, Oradea

Ana Maria Roman Negoii – Institutul de Cercetări Istorice și Politologice „Iuliu
Maniu”, Alba-Iulia

Cristinel Roman Negoii – Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia

Nicoleta Sălcudeanu – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”,
Târgu-Mureș

Cornel Sigmirean – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”,
Târgu-Mureș, Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș

Simon Zsolt – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, Târgu-Mureș

Anca Șincan – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, Târgu-Mureș

Marian Zăloagă – Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, Târgu-Mureș

L'ACCULTURATION À L'OCCIDENT OU LA FIN DES
CHOCS DE CIVILISATIONS

CLAUDE KARNOUOH

« Car la vraie force et la vraie beauté du corps, la sûreté et la hardiesse de l'épée, et aussi l'authenticité et l'ingéniosité de l'entendement, ont toujours leur racine dans l'esprit, et ne trouvent jamais leur élévation et leur décadence que dans la puissance et l'impuissance de l'esprit ». Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, PUF, Paris 1958, p. 58 (dans la traduction de Gilbert Kahn)*.

"Lorsqu'un opprimé a entrevu la possibilité d'être libre et qu'il accepte d'en payer le prix, il est vain d'espérer encore la paix pour longtemps". Albert Memmi, « Portrait du colonisé », *Esprit*, n° 5, mai 1957, Paris.

"Tant que les lions n'auront pas leurs propres historiens, les histoires de chasse continueront de glorifier le chasseur". *Proverbe africain*.

Reconstruire les origines de la formation spirituelle et pragmatique de l'Europe moderne – c'est-à-dire celle de l'Europe occidentale qui lentement émerge après la chute de l'Empire romain d'Occident – depuis le développement de la chrétienté occidentale néo-augustinienne, avant même ce qui en déterminera la modernité elle-même, la découverte de l'Amérique, c'est constater que c'est cet Occident-là qui est parti à la conquête du monde en sa totalité, et non l'inverse. Conquête territoriale à l'évidence comme nous l'apprend l'histoire coloniale, mais au-delà et plus radicalement, conquête spirituelle, ou mieux métaphysique en ce que et les buts et les modèles de déploiement des fondements d'une économie politique et d'une organisation politico-social s'énoncent et accomplissent selon l'*éidos* créé par l'Europe occidentale et étendu à l'ensemble des peuples dispersés sur toute la surface de

* Une illustration tout à fait contemporaine de cette remarque puissante de Heidegger devrait engendrer, au-delà des clichés de la société du spectacle politique, une longue méditation sur les origines de l'échec de l'expérience communiste en URSS, en Europe de l'Est et, *last but not least*, dans certains pays d'Europe occidentale. Pour certaines précisions quant à la source spirituelle et métaphysique de cette chute, je renvoie le lecteur au chapitre « Du moderne au moderne (post) : quelques réflexions autour de l'origine de la chute du communisme. » de mon ouvrage *L'Europe Postcommuniste. Essais sur la globalisation*, Paris, L'Harmattan, 2004.

la Planète. En dépit d'apports extra-européens, d'une part indiens et arabes (mathématiques arabes et indiennes, philosophie grecque renouvelée par les commentaires arabes et judéo-arabes, premières géographies arabes), d'autre part chinoises (poudre noire, boussole, papier, certaines teintures, céramiques, porcelaine, nourritures, les pâtes), ayant contribué à la formulation du renouveau de la pensée occidentale à la grande époque de la scholastique médiévale et des applications pratiques cardinales, ce ne sont ni l'Orient ni l'Extrême-Orient qui imposèrent leur style au monde (au sens où l'entend Nietzsche, une civilisation). Même si les grandes conquêtes ne manquèrent pas en Orient, loin s'en faut, ni la conquête arabe arrêtée au nord de l'Aquitaine à Poitiers en 732, les voyages de la marine impériale chinoise jusqu'aux côtes orientale de l'Afrique et Madagascar à la fin du XIIIe siècle, les immenses avancées continentales de Gengis Kan à Tamerlan venues de la Mongolie, ni enfin l'extension de l'Empire ottoman depuis la péninsule Arabique jusqu'aux portes de Vienne, n'ont abouti à une conquête simultanément économique et politico-culturelle du monde en son intégralité. Pour un tel dessein prométhéen, il fallait oser la traversée des océans très loin des côtes, avec l'intention de rassembler des peuples et des cultures totalement inconnus les uns des autres en seule entité chrétienne d'abord, puis intégrés au système global des échanges commerciaux. Il a fallu simultanément l'œuvre de la volonté de connaissance propre à l'esprit scientifique de l'aristotélisme médiéval, des hypothèses hardies assurant la rotondité de la Terre (pour que ceux qui partaient puissent nourrir l'espérance de revenir !), l'universalité de l'homme postulée par la transcendance conquérante de la foi catholique thomiste, enfin un capitalisme territorial en pleine expansion créant de nouveaux appétits de conquête permettant de déployer l'éclat, la puissance et la munificence des Princes européens avec leurs armées et leurs marines nombreuses. En bref, de nouvelles puissances s'élevaient qui exigeaient impérativement une production intensifiée des armes à feu (mousquets et artillerie) et donc de nouvelles sources d'or¹.

Dès les premiers pas de Colomb sur les Îles caraïbes – et la suite ne sera que répétition de ce geste inaugural –, l'Occident en imposant très

¹ Dans son journal Christophe Colomb note qu'au moment où il arrive à Hispaniola (aujourd'hui l'île est partagée entre Haïti et Saint-Domingue), et malgré l'accueil très pacifique des Indiens, lui et ses hommes administrent la torture pour savoir où se trouvent les mines d'or qui, de fait, n'ont jamais n'existé sur cette île... Les indigènes ramassaient sur les plages les pépites portées par les puissants courants marins venus de l'embouchure de l'Amazone et de l'Orénoque.

rapidement le christianisme et l'esclavage capitaliste engage un processus qu'il faut bien regarder comme les prémisses d'une unification totale parce qu'elle fut à la fois géographique, continentale, maritime, économique, technique et idéologique. Sous sa férule, du Ponant au Couchant, du Midi aux régions polaires, de gré ou de force, par la Croix² (parfois par la *disputatio* comme celle les franciscains avec les prêtres de Quetzalcóalt à Mexico peu de temps après la mort de Montezuma et la défaite des Aztèques), très fréquemment par le fer, le feu et la torture, les peuples du monde ont dû se soumettre ou ont été soumis après avoir lutté, parfois avec grand courage, contre la volonté de puissance de l'Occident³ ; certains disparurent, détruits à jamais⁴, d'autres subirent des pertes incommensurables et ne s'en sont jamais relevés⁵, d'autres nombreux fournirent des esclaves en masse⁶, d'autres encore, quoique dominés, mais mieux organisés par une tradition politique déjà quasi étatique ou totalement étatique, sachant combattre en trompant les tactiques de leurs adversaires européens, réussirent avec l'expérience, à faire triompher leurs armes. Mais aujourd'hui que ce soient ces débris des sociétés aborigènes d'Australie

² A l'exception du dominicain don Bartolomé de Las Casas (cf. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, 1542-1543) qui, dès les premières années de la colonisation dans les îles des Caraïbes, puis au Mexique et au Yucatan, dénonça sans relâche le terrible sort fait aux Indiens par les colonisateurs espagnols. Las Casas est le seul des religieux de la première étape de la colonisation de l'Amérique du Sud et centrale à avoir affirmé, contre la *doxa* romaine, l'impossible fondement théologique de la guerre contre les Indiens. Il montra que le *bellum justum* augustinien avancé par l'Église espagnole, l'empereur Charles Quint et le Vatican n'avait aucune justification face à la parole des Évangiles. Tant et si bien qu'il n'hésita pas à affirmer qu'il vaut mieux un Indien païen vivant qu'un Indien chrétien mort. Il y a là, actuellement, la source vivante de la théologie de la libération. On soulignera combien le présent voyage du pape au Brésil (10 mai 2007) et les paroles qu'il prononça niant le rôle déterminant de la christianisation dans la destruction des cultures indiennes, s'inscrivent dans le droit fil d'un néocolonialisme que pratiquent avec la même ardeur prosélyte et la même ténacité obtuse les néo-protestants évangélistes...

³ Cf. Christian Duverger, *La Conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, Paris, Seuil, 1974 ; Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil* (1557), Plasma, Paris, 1980. On complétera ces lectures par le film de Elliot Silverstein, *A Man called Horse* (1970), celui de Mel Gibson, *Apocalypto* (2006), sur les prémisses de la chute de l'empire des Mayas, et celui de Terence Malik, *New World* (2006), sur le premier contact des Anglais avec les Indiens des Plaines de Virginie en 1607.

⁴ Les Tasmaniens.

⁵ Les Aborigènes d'Australie, les Bochimans du Kalahari, les Pygmées du Congo.

⁶ Toute l'Afrique noire centrale et orientale...

transportés par avion à Paris pour y décorer des écorces ou des pierres lors de happenings au Centre Beaubourg ou pour y décorer des piliers du musée du quai Branly, que ce soient les Indiens d'Arizona, les paysans vietnamiens, hindous, roumains ou mongols et leurs troupes folkloriques mimant leurs rites pour des édiles politiques ou des vagues de touristes ou que ce soient les guérilleros vietnamiens, d'Angola, du Sentier lumineux péruvien, les producteurs de coca de Colombie, les chefs de guerre africains trafiquants de diamants en Sierra Leone ou au Congo pour alimenter et manipuler d'interminables guerres civiles, tous ces hommes se sont acculturés à l'Occident, à ses besoins, à ses modèles, à ses objets, à ses rêves, en bref à ses idéalités de production et de consommation, y compris de consommation culturelle. Certains l'ont copié de manière caricaturale, tandis que d'autres, plus sérieusement politisés, ont intensifié l'acculturation au point de le dépasser, le concurrençant sur son propre terrain⁷, lui qui se croyait le maître inégalable et incontesté du progrès de la technoscience, de la finance et de l'industrie. En d'autres mots plus synthétiques, tous les peuples, les plus puissants comme les plus faibles, ceux qui ont acquis une relative autonomie comme les plus dépendants sont entrés dans l'*éidos* occidental. Aussi sont-ils tous entraînés dans le champ de gravitation de l'essence de la modernité mise en œuvre par l'Occident il y a plus de six siècles. Aujourd'hui tous les peuples n'ont d'autre but que le *télos* désigné par cet *éidos* : l'augmentation exponentielle de l'accumulation, que cette accumulation se présente sous la forme de marchandises, d'instruments de production, de nouveautés inventives, de finances, en bref, de tous les signes et symboles de la modernité et de leur synthèse, à la fois abstraite et concrète, l'argent. Jadis chrétienté et or, naguère démocratie et ouverture des marchés, aujourd'hui droits de l'homme, ingénierie humanitaire et pétrole, les noms changent, l'essence demeure identique.

C'est en raison de cet *éidos* et de son *télos* copartagés, y compris dans les relations conflictuelles qu'il a engendrées, guerres chaudes et froides, qu'il nous est loisible dorénavant de thématiser l'état du monde sous le nom de « globalisation » (selon l'énoncé anglo-saxon) ou de « mondialisation » (selon l'énoncé français). Mais en contrepartie (sauf nombre d'ethnologues, de sociologues et autres politologues qui doivent protéger à tout prix leur petite boutique emplie de clichés ressassés sur les différences), ce triomphe absolu de l'*éidos* de l'Occident, nous enseigne que nous approchons du crépuscule d'une époque, celle de l'Europe comme Occident et à son extension planétaire par

⁷ Qui eût pensé il y a moins d'un siècle que la Chine posséderait à l'aurore du XXI^e siècle la troisième marine militaire du monde ?

l'intermédiaire de son incarnation radicalisée, les États-Unis. Or l'Occident, *Abendland*, veut dire aussi la fin de la lumière du jour, le début de la nuit, le crépuscule. Wagner, avec une prémonition dont seuls les très grands artistes sont habités, en avait eu, plus que Nietzsche, l'illumination lorsqu'il écrivit son opéra *Die Götterdämmerung* ! De quel crépuscule s'agit-il ? Quelle obscurité s'apprête-elle à nous subjuguier ? Quelle nuit s'annonce ? Serait-on en train de vivre le crépuscule dès longtemps annoncé des premières aurores de la modernité ? Aurait-on atteint déjà l'au-delà de la modernité classique, ce noyau qui était propre à l'Europe-Occident, et qui à l'origine n'appartenait qu'à elle seule ? Mais, sous l'effet de l'accélération d'un déploiement que cette Europe-Occident a elle-même mis à feu, elle s'est généralisée, s'accomplissant à sa vérité, au point de devenir le lot commun de toutes les cultures, de tous les peuples, de tous les États quelles que fussent leurs diverses origines archaïques. Serait-on là dans la postmodernité, la modernité tardive, l'hypermodernité ? Serait-on en train d'accueillir dans le cœur des ténèbres où triomphe la négativité (dialectique ou non), la pure vérité de la modernité comme banalité quotidienne ? Serait-ce cela le tout est possible de la politique et des arts comme fin générale des traditions politiques de vertu et d'excellence comme le soulignait naguère Hannah Arendt ? Serait-ce cela la fin générale des arts dans la crise interminable et insoluble de la représentation, source d'une souffrance et d'un déchirement qui s'occultent par la multiplication des simulacres et le triomphe des ersatz, dans une décadence sans limite perceptible ? Ne sommes-nous pas au moment où la soumission sans réserve aucune de tout ce qui apparaît et se donne (y compris les nouveaux hommes) à l'essence de l'Occident incarnée dans l'infini des accumulations en tant que principe et fin des praxis que d'aucuns appellent progrès ? Ou, selon une inspiration heideggerienne, sommes-nous fermement installés sans retour possible dans la fin de la métaphysique garantie par le nihilisme triomphal et bienheureux de la technoscience. Même sous le nom d'écologie on sait qu'il n'y a qu'une relance productiviste de la machine développante générale. C'est cette idéologie-praxis du progrès qui interdit de parler de la seule manière de sauver la planète de la catastrophe qui la menace, d'une réduction drastique de toutes les consommations tout en rééquilibrant la redistribution de ces richesses... C'est cette situation inédite de l'unification générale du monde qui rend le discours révolutionnaire marxiste-léniniste partiellement incapable de prendre en compte cette dimension ontologique de l'hyper-développement, et de la manière de porter un coup fatal au capitalisme généralisé et déterritorialisé de la mondialisation hyperproductiviste et à ses formes nouvelles de contrôle

socio-politiques... Régimes communistes et régimes capitalistes ont été de concert les acteurs amis-ennemis et simultanément les jouets du viol le plus brutal des sociétés archaïques et, par conséquent, de la nature commis par la civilisation moderne. Et là n'est pas le moindre talent tant de Heidegger et d'Adorno que de l'avoir saisi bien avant que les peuples ne commencent à l'entr'apercevoir.

C'est en effet la réalisation d'une communauté idéale mondiale de l'accumulation comme progrès qui permet de parler de « globalisation ». Or, cette communauté idéale n'est pas un monde d'idées pures séparées de sa vérité incarnée ; elle est là, *hic et nunc*, tant en son esprit qu'en sa *praxis* justement dans ce qu'elle a créé de plus manifeste : un mode-à-être-dans-le-monde, le capitalisme, qu'il soit d'État et appelé communisme réel avec sa volonté d'une gestion absolue, ou privé, perpétuation de sa forme initiale, laissant à l'État le seul rôle régalien répressif, celui de la violence « légitime » et du contrôle du social plus ou moins total dont Venise fut, une fois encore, le premier modèle. Mais, au bout du compte, il s'agit toujours de la même organisation fondamentale de la société, avec toujours l'injection de capital soit directe sous forme de financement soit indirecte sous forme de travail plus ou moins forcé, avec toujours des hommes qui vendent leur force de travail pour produire les nouvelles richesses sur la base d'un échange fondé sur l'inégalité de la répartition et donc sur le profit. Il y a là le mécanisme intime fournissant l'énergie humaine de la production et de la consommation, y compris comme dans nombreux pays du tiers-monde, lorsque, eu égard à la logique des pratiques élaborées en fonction de la réalité locale, la consommation fonctionne comme fantasme. De plus, ce système n'est pas seulement de production et de consommation, il exige, par rapport aux cultures dites archaïques et elles l'étaient toutes y compris jadis celles des campagnes occidentales, une réorganisation totale et totalitaire de l'habiter : la mégapole de l'urbanisation moderne avec ses pôles de travail, de consommation et de distraction, ses ghettos sociaux ou culturels ; une reformulation des relations sociales, des institutions nouvelles, des modes d'apprentissage de masse (la nouvelle *paideia* qui a fabriqué des citoyens dociles, et à présent des ignorants comme consommateurs soumis), des espaces publics sous surveillance permanente ; en somme, ce système a engendré de nouvelles *forma mentis* créatrices de l'homme nouveau de la modernité tardive (pour Nietzsche, le dernier des hommes plongé dans une culture erratique, celui de la consommation de masse selon Sloterdijk) et les thérapies psycho-sociologiques afin de traiter ses dysfonctions produites par la souffrance pour s'y adapter : hormis les cas

génériques ou accidentels, le malade est bien celui qui un moment donné a refusé de s'adapter à la mobilisation permanente du produire-consommer, à la tension permanente, au stress qu'il suscite⁸. En d'autres mots, nous sommes devant la réalisation d'une mutation anthropologique, d'une transformation inédite des relations des hommes à eux-mêmes et de l'homme social à la nature et à son devenir.

Globalisation et philosophie du sujet

Pour la pensée théorique et pratique de l'Occident il s'est agi et il s'agit toujours d'envisager le devenir comme progrès (raison, innovations, production, consommation, et *last but not least*, éthique et démocratie) se fondant et s'articulant sur l'axiomatique de la philosophie de l'homme-sujet tout puissant, inflexible dans l'énoncé de ses certitudes, l'*ego transcendental*. Partant, cette homme-sujet dominateur, sûr de lui et arrogant jusque et y compris dans l'affirmation du doute, s'affirme tel à partir de l'objectivité-certitude par laquelle il croit, bien plus que ne pense (car il s'agit là d'une nouvelle version de l'idéalisme) pouvoir triompher de toutes difficultés avec l'usage d'une raison réduite à l'interprétation mathématique du monde pour la thématization de l'objet, et à la positivité des résultats pour, en les généralisant, viser l'extension des pratiques productives⁹.

On est ainsi parvenu à la réduction du temps et de l'espace à une seule mesure calculable et permutable qui a permis d'élaborer une science, diverses techniques et une économie originale dont la continuité se tient dans le déploiement exponentiel, en d'autres mots, l'homme moderne de la

⁸ Cf. M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, Paris, PUF, 1954 ; *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963 ; Idem, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1965. Cinématographiquement des œuvres comme l'admirable *Brazil* (1974) de Terry Gilliam et *Minority Report* (2002) de Stephen Spielberg, illustrent parfaitement notre époque.

Aujourd'hui il convient de rappeler, une fois encore, que dans tous les pays développés la consommation de calmants et d'anxiolytiques est devenue une habitude banalement quotidienne : les sociétés du *Prozac*.

⁹ Ainsi le tube cathodique est une découverte théorique du passage d'un jet d'électrons dans un condensateur orienté vers un écran fluorescent qui le rend visible. Il peut servir à d'autres expériences, par exemple à mesurer des micro-courants électriques ou des impulsions musculaires (électrocardiogramme). Tout cela reste dans le domaine expérimental. En revanche, ce que j'appelle l'effet tube cathodique est la mise à disposition du même écran pour la fabrication des postes de télévision par centaine de millions !

technoscience a créé l'exigence impérative d'une dynamique en quête perpétuelle d'innovations aux applications immédiates et massives. C'est en cela qu'elle est ontologiquement nihiliste, non pas par la création du néant, mais, bien au contraire, par un permanent surplus de choses et d'hommes en perpétuelle obsolescence. C'est pourquoi il lui faut sans cesse accélérer l'invention et la production d'objets nouveaux, sans cesse créer de nouveaux besoins, tandis que, dans le même temps, la destruction pacifique ou militaire stimule l'augmentation massive des investissements et donc des profits à venir. Dès lors la vitesse est générale, celle du temps s'intensifie pour accélérer la rentabilité du travail et la rotation du capital, et donc la formation d'une plus-value immédiatement disponible qui engagera d'autres investissements et d'autres profits, et ainsi *ad vitam aeternam*. Économie travaillant sur un terme de plus en plus court qui subordonne tout travail, le bien social, le bien général à la finance et à la spéculation, aux lieux d'obtention du plus grand profit (choix de produits les plus rentables et délocalisation en sont de parfaits exemples). C'est cela le fonds sur lequel les hommes de la modernité ont réalisé un socius inédit dans son uniformité et sa répétition exponentielle infinie (dût-elle être un fantasme d'infinité !); un socius qui énonce la certitude infaillible de la toute-puissance de la démiurgie humaine et du contrôle qui, après les choix économique-démographiques par exterminations concentratoires, englobe à présent l'intimité génétique de chaque individu. Unir temps et espace en une seule entité de pensée et d'action interchangeable, voilà la modernité en son essence qui ouvre la possibilité de toutes les conquêtes et toutes les promesses d'ubiquité réalisés présentement par le réseau des réseaux, le *Net*. Réduire l'espace par la vitesse (depuis la conquête de l'Amérique l'affaire est mise en marche), augmenter la rapidité de la production par les flux tendus, celle de la consommation par la destruction accélérée, de la circulation du capital par la vitesse du retour sur investissement, rendre simultanées toutes les relations, aussi bien les jeux boursiers mondiaux que les communications entre individus situés à l'autre bout de la Planète, acheter dans l'instant tout et n'importe quoi partout dans le monde de la *net*-économie, voilà quelques exemples de cette unification-globalisation opérée par les effets de l'esprit technoscientifique de l'Occident devenu l'esprit du monde en sa totalité. Économie du *zapping*, société du *zapping*, cultures mondiales du *zapping*. Heidegger l'avait pressenti dès la fin du Rectorat lorsqu'il comprit l'enjeu métaphysique du déchaînement de l'industrialisation civile, militaire et culturelle allemande, quand, au cours de son séminaire de l'automne 1934 consacré à la métaphysique, il avança cette parole lourde de sens advenu et à-

venir : « Le temps n'est plus provenance, mais instant et simultanéité¹⁰. » Une manière poétique de dire que plus aucune tradition n'a la force de mettre des limites à la machinerie.

Dans cette état de simultanéité, l'Est de l'Europe n'est plus qu'un lieu parmi d'autres où se jouent, sans souci d'un quelconque bien commun, équivalences et permutations du temps et de l'espace, ce qu'un proverbe anglais fort connu exprime dans vérité adamique : *Time is money*. Aussi comme l'argent est du travail social, l'Europe n'est-elle, en ce sens, qu'un lieu d'investissements et de profits parmi d'autres ! Voilà en quelques mots, non pas une définition *a priori* du moderne, mais une interprétation *a posteriori* de son existant (*Seiende*), construite à partir d'une phénoménologie de sa matérialité, de la logique de ses pratiques explicites et de la conceptualité qui en engendre les manifestations.

Les bons historiens, tant ceux de la politique que ceux des idées, nous ont appris que les premières formulations de cette idéalité et les ébauches de ses pratiques ont commencé dès longtemps en Europe occidentale, dès le IXe siècle à Venise (ensuite à Pise, à Gènes, à Florence, dans la Ligue hanséatique, etc.), avec la mise en œuvre de la conception du commerce-monde (à l'époque certes réduit à la Méditerranée et à la route de la soie) et de toutes les activités qui en permettaient le déploiement toujours plus vaste : recherches géographiques et astronomiques, inventions et améliorations des techniques de navigation (cartes et sphères terrestres), constructions navales (gouvernail d'étambot et voile carrée dans son célèbre arsenal vénitien) et, *last but not least*, avec les innovations capitales des techniques financières, de la comptabilité publique et privée (les abaqués et le système entrée-sortie), des assurances du transport des marchandises. Les patriciens de Venise, par on ne sait quel génie, réussirent à se délier dans les faits des impératifs canoniques qui, suivant Aristote, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, interdisaient le prêt à intérêt entre chrétiens, et cela bien avant la célèbre lettre de Calvin libérant en 1537 l'intérêt du prêt de tout péché et de toute immoralité... Certes souvent menacée par la papauté (comme les navigateurs génois et les marchands florentins), la Sérénissime n'a jamais été condamnée, continuant, malgré les Turcs, imperturbable dans sa gloire et sa puissance jusqu'à ce que la découverte des routes maritimes contournant le cap de Bonne-Espérance et celles menant au continent américain signe son irrépressible décadence. Le ton et le rythme de la marche du monde étaient donnés.

¹⁰ Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1958, p. 49.

La soif de connaissances théoriques n'est le propre de l'Occident comme le pensent encore aujourd'hui certains ignorants. Tous les peuples, en leurs voies et manières, y compris les peuples primitifs, eussent-ils eu des soucis et des curiosités fort différents de ceux de l'Occident ou du Moyen-Orient, travaillèrent eux aussi selon des concepts et des observations factuelles liées à leurs expériences, pour ensuite les théoriser en systèmes interprétatifs. En revanche, ce qui caractérise l'Occident, c'est la rapidité avec laquelle ses théoriciens cherchent à mettre en pratique les connaissances théoriques qu'ils détachaient de la vie contemplative vouée à la beauté harmonique des formes combinatoires entre différentes sphères logiques. L'Europe chrétienne latine, médiévale et savante, ayant totalement désacralisé la nature en concevant le Dieu unique comme Dieu infini, il s'avérait donc, une fois ébranlée la foi en ce Dieu dispensateur d'une hiérarchie globale et d'un sens unique du monde – et malgré les condamnations papales (le célébrissime cas de Galilée) –, que la voie était libre pour l'épanouissement de la recherche scientifique et la multiplication des applications techniques que la Réforme délierait ensuite de toute censure ; en effet, dans le monde d'un Dieu unique infini qui a dispensé les lois régissant la nature, la démiurgie de l'homme qui les dévoile, manifeste une preuve supplémentaire de la prédestination de celui qui travaille et l'assure de son Salut. Des exemples devenus classiques nous aideront à comprendre cette singulière innovation entre théorie et pratique propre à l'Occident. Les Chinois connaissaient la boussole, mais ne songèrent nullement à en faire l'instrument capable de les guider pour s'élancer vers le grand large du Pacifique vers l'Amérique Nord ou du Sud, ils se cantonnèrent plus ou moins à une navigation à vue des côtes ! Ils connaissaient aussi la poudre, mais ne songèrent nullement à en faire l'élément fondateur des armes à feu ! Or, les armes à feu furent (et demeurent) l'une des plus grandes révolutions théorico-pratique ayant contribué à mettre en place la modernité. Non seulement elles assumèrent un rôle cardinal, à la fois surnaturel et réel pour la conquête des Amériques, des « Indes orientales », de l'Indonésie, des comptoirs africains, mais, antérieurement, en ce que leurs contraintes techniques immanentes et leurs effets exigèrent des adaptations, voire une transformation des modes de vie. Les armes à feu bouleversèrent l'art de la guerre avec l'application d'une nouvelle science, la balistique moderne, créèrent une nouvelle architecture de défense (c'est la fin des châteaux forts et naissance des forteresses angulaires), développèrent la physique des métaux, la chimie et le transport des poudres, une nouvelle marine, et, non de leurs moindres effets, elles imposèrent d'énormes investissements en capital. Aussi, l'usage de plus en plus intense de

ces armes intensifia le développement du capitalisme : par exemple, en raison du rôle des banques capables de prêter au Prince les fortes sommes d'argent que sa puissance militaire exigeait ; tout autant parce que leur fabrication en masse, hormis les armes d'apparat, sortait du domaine de l'artisanat pour, dès le milieu du XVIe siècle, mettre en place une forte industrie qui interdirait désormais aux petites et moyennes principautés de posséder une véritable puissance militaire. Avec l'intensification de l'usage des armes à feu, ce n'était plus le courage et l'exploit individuel du chevalier qui compterait, mais l'extension du recrutement, la rigueur de la discipline militaire appliquée à la masse des soldats, l'apprentissage sévère de la manœuvre collective déjà à distance, et donc le renouveau des tactiques. Ce rôle de l'industrie de l'armement s'est poursuivi jusqu'à aujourd'hui et ce quel que soit le régime politique, il est même devenu l'un des moteurs essentiels du développement du techno-capitalisme hypermoderne sous le nom de « complexe militaro-industriel ». Parmi les effets de cette innovation capitale, à la fois philosophico-espistémologique¹¹ et pratique, on rappellera que, très inférieurs en nombres, les conquistadors subjuguèrent Mayas, Aztèques et Incas, sans parler des Indiens des forêts et des plaines, non seulement par l'intelligence politique exceptionnelle d'un Cortes ou d'un Pizzare, non seulement par l'usage des chevaux, inconnus du continent américain, mais, outre leurs effets destructeurs, par le fait que des armes à feu, somme toute fort primitives, fragiles et très imprécises, ont engendré une fascination devant ce qui est apparu aux indigènes comme l'inattendu et l'inouï. Des hommes blancs arrivaient par la mer d'on ne sait où et détenaient le même pouvoir grondant et destructeur que le tonnerre et la foudre... Qui étaient-ils ? Des dieux, à tout le moins des demi-dieux... Il n'est pas trop de dire que pour les primitifs les armes à feu ont incarné le sujet-homme occidental transcendant comme nouveau dieu. Et ces hommes venus d'un ailleurs non seulement inconnu des sauvages, mais, plus encore, inconcevable pour eux, ces hommes de nulle part, intensément curieux de l'inconnu, imposant leur foi avec cruauté (ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, que les sauvages étaient eux-mêmes des peuples aux mœurs douces et pacifiques) n'étaient autres que les représentants de divers peuples de l'Europe chrétienne occidentale, de ce qui, en ce temps, représentait la quintessence de l'Occident (l'Espagne, le Portugal, la France, l'Angleterre, la Hollande)... Or l'inédit, c'est-à-dire le non-traditionnel, a toujours été le fait de

¹¹ Il faudrait dire aussi moralo-philosophique, car tant les papes que les sultans ottomans condamnèrent longtemps les combats menés avec des armes à feu comme étant indignes de l'homme habité de noblesse et de courage.

l'Occident y compris pour lui-même, laissant parfois ses propres populations hébétées par les ressorts de violence inouïe que ses innovations produisaient. Que ce soit en raison de décisions techno-économiques ou militaires, les innovations occidentales furent toujours vécues comme de très violents traumatismes, au premier chef par les peuples européens. En sautant quelques siècles, la lecture de deux livres célèbres d'Ernst Jünger, *In Stahlgewitteren* (Orages d'acier) ou *Der Kampf als inneres Erlebnis* (La Guerre comme expérience intérieure)¹², explicite le même étonnement de peuples confrontés à des moyens militaires inventés et mis en œuvre par eux-mêmes entre les années 1914-1918. Ce n'était là qu'une introduction, la Seconde Guerre mondiale démultiplia ces traumatismes par la radicalisation des moyens d'autodestruction (camps de la mort, Leningrad, Stalingrad, Hambourg, Dresde, Hiroshima) que les peuples les plus éduqués (*gebildet*) déployèrent avec constance et application. C'est pourquoi rien de ces déchaînements de la violence à une échelle planétaire ne sont, comme se plaisent à le répéter stupidement nombre de politologues, inhumains, bien au contraire, ils sont humains, très humains, trop humains, car, faut-il le rappeler à ceux qui ont perdu tout sens de la réalité, ce ne sont ni les lions ni les tigres, encore moins les singes nos ancêtres, qui ont mis en mouvement théoriquement et pratiquement ces boucheries de masse.

a. La conquête du devenir-Occident comme mode-à-être-dans-le-monde

C'est donc à partir de l'*apax* Occident (et celui-là n'est rien de moins que le destin de l'homme en sa généralité, au-delà de ses déterminations culturelles particulières) qu'il convient de penser les relations de l'Ouest vers l'Est et vice-versa. Ce qui pour nous manifeste une banalité, un cliché s'énonçant sous divers vocables (christianisation, Raison, civilisation, libre-échange, démocratie, droits de l'homme, etc.), renvoie toujours à une conquête sans autre fin que la planète en sa totalité. Cette volonté qui s'est nommée « civiliser » le monde, aujourd'hui on dirait le « démocratiser », s'est appliquée aussi à nos paysans (lire les descriptions effarées de la vie des campagnes données par les érudits aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles en Europe). Cette volonté peut s'envisager comme une opération d'homologation, autre vocable pour énoncer le contrôle exercé sur des populations qui sont captées dans la sphère de la modernité occidentale. Foucault, dans le droit fil de Nietzsche,

¹² Ernst Jünger, *In Stahlgewitteren*, Leipzig, 1920 ; Idem, *Der Kampf als inneres Erlebnis* (La Guerre comme expérience intérieure), Leipzig, 1922.

parlait d'une volonté de savoir : toujours expliquer, donner des « lois », et non s'essayer à comprendre, à penser l'autre en ses voies et manières singulières, précisément non encore uniformisées : comprendre, comme le fit l'étonnant dominicain Bartolomé Las Casas. Cette volonté d'homologation recouvre une intégration où « surveiller et punir¹³ » sont les deux faces de l'acculturation dont le dessein explicite visait à fabriquer simultanément un homme conforme à l'idée que nous nous faisons tant du sauvage ou du paysan archaïque idéalement rêvés que de l'esclave ou du prolétaire soumis à la suite sans fin des exigences de la production moderne de plus-value (i.e. tant les plantations que les industries)¹⁴. Qui oserait assumer aujourd'hui que les ouvriers agricoles ou ceux des usines de vêtements, de chaussures de sport et autres gadgets des pays du tiers-monde ne sont pas les nouveaux esclaves qui nous nourrissent et nous vêtissent luxueusement à vil prix, parce qu'ils reçoivent des salaires plus que misérables ! C'est cela le travail de l'Occident comme l'Occident conquérant partout de par le monde. Il a forgé la conscience de tous les indigènes, de tous les peuples qui, depuis le XVe siècle, sont peu à peu entrés en contact avec lui pour, *in fine*, ne plus être déterminés que par lui. Depuis les populations des côtes occidentales de l'Afrique conquises à la fin du XVe siècle, jusqu'à celles de Mélanésie, d'Amazonie, des montagnes du Sud-Est asiatique, du Vietnam, de Chine et du Japon soumises à la fin du XIXe siècle, toutes, sans exception aucune, durent répondre aux injonctions de l'Occident¹⁵. Dictateurs grotesques et cyniques (en général anciens officiers subalternes des troupes coloniales britanniques ou française¹⁶), libérateurs et révolutionnaires nourris de Rousseau, Voltaire, Saint-Just, Jefferson, Comte, Marx, Lénine, Gramsci, Fanon, de la théologie de la libération, formés à Paris, Bruxelles, Londres, Moscou ou Pékin¹⁷, tous transposaient et adaptaient ces analyses aux conditions des pays tropicaux, des jungles, des steppes ou d'antiques villes millénaires.

¹³ Il s'agit bien évidemment de la référence à l'ouvrage du même titre de M. Foucault.

¹⁴ Cf. Remo Guidieri, « Babel », in *L'Abondance des pauvres*, Paris, Seuil, 1989.

¹⁵ Cette conquête-acculturation a même fait l'objet d'œuvres musicales importantes comme *Madame Butterfly* de Puccini.

¹⁶ Il suffit de rappeler Bokassa ancien capitaine de la légion dans l'armée française, Idi Amin Dada, ancien lieutenant des *King's African Rifles* et Mobutu, sous-officier des « forces militaires indigènes » du Congo belge.

¹⁷ Parmi les plus célèbres on mentionnera Mao Zedong, Ho-Chi-Minh, Vo Nguyen Giap, Pol-Pot, Lumumba, N'Kruma, Ahmed Ben Bella (ancien sous-officier des tirailleurs algériens), Che Guevara en Bolivie, le sous-commandant Marcos au Mexique ...

Après la colonisation directe du travail esclave et de la christianisation forcée, le monde non occidental s'est souvent occidentalisé avec la paraphrase : Bucarest est un petit Paris répétaient sans vergogne les élites roumaines au début du siècle précédent ; de même les élites indigènes admises dans les quartiers européens de Kampala, Nairobi ou Delhi voulaient croire qu'ils se trouvaient, hormis la température, dans une banlieue chic du sud de Londres ! Or ni Paris ni Londres n'ont pensé jamais être respectivement un grand Bucarest ou un grand Kampala ou un grand Delhi ! Quoi de plus occidental que le modèle et ses adaptations aux conditions locales ! Les émirs de la péninsule Arabique, anciens bédouins, éleveurs de dromadaires, de moutons et de chèvres, et voyageurs infatigables du désert devenus, grâce aux énormes revenus du pétrole, de richissimes et très banals hommes d'affaires, n'ont plus cette magnificence, ce courage et cette abnégation dans la fatalité propre aux guerriers antiques qui avaient tant étonné Laurence... Aujourd'hui ils transforment leur pays en autant de nouveaux Las Vegas (artificialité urbaine par excellence, produit du jeu et de l'argent) pour un tourisme très haut de gamme et pratiquent l'hyperdéveloppement touristique, faisant jaillir des buildings colossaux du néant des sables, pousser des villes hypermodernes au bord de plages ourlées d'une mer émeraude avec leurs musées d'art moderne sortis de nulle tradition connue en ces lieux, remodelant la géographie en bâtissant des îles artificielles plantées là comme les derricks de pétrole au milieu du golfe Persique. Hormis le souvenir vestimentaire de leur passé, un keffieh blanc ou noir et une djellaba blanche brodée de fils d'or, ces hommes d'affaire ressemblent aux magnats étasuniens du siècle dernier, constructeurs de mégapoles démesurées, désertées de convivialité, vouées aux seuls échanges financiers et aux services de la consommation, non-lieu de l'individu vrai – celui que sa seule présence, avant même la parole, désigne par quelques signes discrets à la reconnaissance d'autrui dans sa propre individualité –, espaces diffus et poreux agencés de manière à laisser s'écouler des flux de marchandises et d'hommes à la fois plus intenses et sans cesse plus contrôlés par les forces de l'ordre, les caméras de surveillance, les délateurs, tous les espions de cette « Foule solitaire » que les pouvoirs politico-économiques veulent maintenir dans une triple et immuable organisation socio-économique : producteurs, consommateurs et chômeurs dociles. Dans ce nouveau monde illustré par le célèbre roman d'Aldous Huxley, *Brave New World*, devenu déjà réalité, chacun d'entre nous, à la place que lui a choisie le destin (*ananké*) de l'hypermodernité doit travailler, chômer, acheter ou mendier et surtout s'abrutir de rêves sportifs, de *telenovelas*, de *reality shows*, de *Star Academy*, etc. Tous

sont là, réunis en masse de manœuvre et en ordre, dans les hypermarchés, devant leur poste de télévision ou dans les stades, preuves, s'il en fallait de nouvelles, que les années trente du siècle dernier sont encore à venir sous des formes renouvelées, certes... Nous n'en avons vécu que l'avant-propos, celui qu'a déconstruit l'intuition logique et phénoménologie de Gérard Granel¹⁸.

Aussi la dynamique de la relation Ouest-Est peut-elle être caractérisée par le seul concept phénoménologique d'acculturation. Au cours des cinq derniers siècles, l'expansion occidentale s'est faite dans le but d'une conquête à la fois idéologique et économique : successivement religion, or et extermination des Indiens, puis code noir et commerce triangulaire (cotonnades anglaises ou françaises aux potentats africains, esclaves, produits tropicaux, épices, canne à sucre, rhum, plus tard coton et copra), ensuite, *lumpen* prolétariat et matières premières, enfin néocolonialisme, monoculture, consommation, famine et joug de la dette. La nécessité d'expansion immanente du capitalisme (sans laquelle il disparaîtrait), s'est poursuivie simultanément par l'ouverture de marchés intérieurs protégés au commerce occidental (conquête de l'Inde, libre échange imposé aux Balkans, au Japon, concessions en Chine), par l'occupation territoriale et le peuplement (Amérique du Nord, Australie, Nouvelle-Zélande, Afrique du Sud, un temps Maghreb)¹⁹ qui s'accompagnent de l'élimination plus ou moins importante des indigènes, de la réduction drastique, voire de l'interdiction, de leur libertés traditionnelles, de leur artisanat, de leur proto-industrie, de leur agriculture vivrière. Parfois les colonisateurs ont réussi à les faire disparaître en totalité ou partiellement comme en Tasmanie, en Australie, en Amérique du Nord (un Indien mort est un bon Indien proclamait le général Custer !). En effet, les religions du Livre, religions transcendantes par excellence, prétendent toutes détenir une vérité absolue, a-historique, a-culturelle. Une telle donation de sens au monde, y compris lorsqu'elle est sécularisée en terme de « civilisation » et de « culture », ne peut avoir que deux effets, soit elle engendre un retrait enclos dans

¹⁸ Gérard Granel, « Les années trente sont devant nous », in *Etudes*, Paris, Galilée, 1995.

¹⁹ Cette dynamique conquérante de la religion est propre au catholicisme et à son héritière, la Réforme luthérienne et calviniste. Dès le haut Moyen Âge, lors de la conquête de la Poméranie orientale et des Pays baltes par l'ordre monastique combattant des Chevaliers teutoniques, ceux-ci n'hésitèrent point à éliminer les Prussiens, peuples primitif païen qui leur résistait en refusant de se soumettre à la loi de l'Église de Rome... Pour l'Amérique, le lecteur curieux se reportera encore aux journaux de voyage de Christophe Colomb (parus dans diverses langues).

l'assurance d'une vérité bonne pour soi seul, c'est le thème de l'élection : cas des juifs et de diverses sectes pré- et postchrétiennes, esséniens, zoroastres, manichéens, bogomiles ; soit elle engendre une évangélisation ou une croisade politique extrovertie vécue par les conquérants comme un acte de foi et de salut, avec pour conséquence l'obligation faite à tous les peuples de reconnaître de gré ou de force le christianisme latin, l'islam, la civilisation européenne, la démocratie étasunienne ou les droits de l'homme du plus fort, comme une seule et unique vérité. Il faut rappeler qu'à la différence de l'Islam, c'est un mélange unique d'idéalités dogmatiques intolérantes et de souplesse pragmatique des moyens qui a permis à l'Occident chrétien romain puis réformé de mettre en œuvre la machine à unifier le monde. L'Église catholique a su toujours se mouler dans le monde même s'il se faisait à son insu, elle est l'exemple même du pouvoir d'acculturation et d'adaptation : modification du dogme, intransigeance et obéissance totale aux énoncés promulgués par l'institution ecclésiastique et souplesse des pratiques socio-économiques (théorie du juste prix chez saint Thomas d'Aquin ; généralisation du Salut par les œuvres dans l'échange de l'argent contre la rémission des péchés avec les Indulgences ; reconnaissance de l'humanité des Indiens lors de la controverse de Valladolid, mais accord donné à leur esclavage ; justification de la soumission des pauvres à leur propre exploitation sur la base des thèses de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin ; mais, plus tard, sous la pression du mouvement ouvrier, à la fin du XIXe siècle, mise en œuvre de la doctrine sociale de l'Église, puis, et en conflit avec le Vatican, théologie de la libération pendant la seconde moitié du XXe siècle ; d'un côté justification de l'*apartheid*, de l'autre opposition radicale, etc).

Du côté de la politique devenue au XVIIIe siècle la nouvelle théologie de la modernité, si bien que Dieu, toujours le nom générique de l'étant transcendant de tout l'Occident, Dieu put alors prendre divers noms singuliers si bien qu'on devrait entendre ce lexème comme un signifiant zéro : il faut à chaque moment l'investir de sens. Ainsi s'est-il nommé le Léviathan, la Raison dans l'Histoire, le Sens de l'Histoire, la fin de l'Histoire, l'accomplissement de l'Esprit du monde, l'Éternel retour du même, la lutte de classe comme principe, moyen, finalité et accomplissement de la fin de la Nécessité. À chaque fois que les acteurs étaient habités de la foi moderne dans le politique comme advenue de la Parousie (véritable idéalisme), l'événement se manifesta par l'extrême violence du processus mis en œuvre par la volonté de sa réalisation. Aussi ce qui n'est rien moins que l'acculturation forcée des hommes à la modernité économique et politique a exigé son lot d'énormes sacrifices : traite des

esclaves, travaux forcés généralisés; exode rural et lumpénisation des ouvriers, conscription massive des citoyens pour des guerres impitoyables, guerres coloniales modernes et guerres mondiales commencées et réalisées par les Européens ; guerres de libération nationales, marxistes-léninistes ou non, et, pour finir, néocolonialisme du développement pris au piège de la dette et du tourisme²⁰ destructeurs de toutes traditions authentiquement vécues. En bref, participation à l'aventure coloniale et néocoloniale ou engagement dans la lutte anti-coloniale, rien ne pouvait échapper à l'acculturation aux modes de pensées, aux techniques, à tous les caractères technoscientifiques de la modernité, à tout ce qui a fait et continue à faire la puissance initiale de l'Occident. Les seuls peuples qui refusèrent ces modes-à-être-dans-le-monde de l'Occident furent broyés, anéantis physiquement, socialement et culturellement... Le cas des peuples primitifs n'ayant jamais connu, sous quelque forme que ce soit, des embryons de formes étatiques de pouvoir furent les victimes désignées les plus spectaculaires de ce processus... Mais des peuples bien mieux politiquement armés pour affronter la modernité subirent aussi ce processus dès lors que les intérêts de l'Occident, qui n'est plus l'Europe seule, mais les États-Unis, l'Australie et le Japon, bientôt la Chine et l'Inde, ont exigé un ordre mondial renouvelé et redéfini. Tous les prétextes sont bons pour, selon la vieille méthode coloniale, imposer une nouvelle règle du jeu, pour contraindre des peuples à entrer de gré ou de force dans le rôle qui leur est imparti dans le nouveau scénario du progrès, c'est-à-dire dans la redéfinition du nouvel ordre international. On mettra donc à feu et à sang un pays, on l'entraînera à se libérer ou s'annihiler dans une guerre de libération doublée d'une guerre civile au nom de la démocratie et des droits de l'homme ! Une fois encore l'acculturation à l'Occident, en l'espèce à l'hypermodernité de l'ère postcommuniste, a exigé son tribut de sang... *Mutatis mutandis* l'Occident agit comme le faisaient jadis les Mayas et les Aztèques qui sacrifiaient leurs prisonniers pour apaiser le courroux de Quetzalcóatl le Dieu-soleil. Aujourd'hui, on sacrifie sous le prétexte passe-partout d'« humanisme », de « droits d'ingérence démocratique », de « droit de l'homme », des hommes « en trop », « irrationnels » ou « dysfonctionnels » : en d'autres mots, des hommes qui, pour diverses raisons, se montreraient rétifs aux commandements occidentaux et voudraient mener leur vie collective et individuelle à leur guise, selon leurs traditions ou leur mode propre, fût-il banal, de participation à la modernité.

²⁰ Le tourisme avec toutes les activités complémentaires qu'il suscite est, après les revenus de la vente des armes et du pétrole, la plus rentable des entreprises planétaires.

Parmi les multiples exemples d'acculturation à cette dynamique de la modernité, nous ne pouvons omettre l'histoire du mouvement communiste d'Europe de l'Est et d'ex-Union soviétique²¹, ainsi que son intensification avec l'implosion du régime, lorsque des élites mirent en marche un processus de reconversion unique, et pour l'essentiel pacifique hormis le Caucase et l'ex-Yougoslavie, dans l'histoire des pouvoirs politiques modernes. En quelques mois, après divers types de coups d'État – légal en Pologne et en Hongrie, de palais en Bulgarie, orchestré avec des manifestations populaires en Tchécoslovaquie et RDA, mise en scène comme sanglante « révolution » en Roumanie – la majorité des élites politique et économique du monde communiste substituèrent le pouvoir managérial exercé au nom du Parti (et donc au moins formellement au nom de la classe ouvrière) en pouvoir managérial exercé en leur nom propre ou comme prête-noms d'entreprises multinationales. Au-delà des bavardages creux des spécialistes, au-delà de la vanité et de la poudre au yeux qu'ils jettent aux gogos, aux naïfs et aux ignorants, la « thérapie de choc » et son effet immédiat, la grande braderie des privatisations à l'Est (on pourrait dire aussi le plus grand hold-up du siècle) n'est, en ultime instance, rien d'autre qu'une mise à l'encan du bien public²². Autrement dit, ces élites transformèrent un capitalisme d'État plus ou moins centralisé et planifié (où toutes les pertes étaient socialisées sans que les élites en tirassent de vastes possibilités d'enrichissement personnel substantiel), en un capitalisme privé installé sans protection dans l'économie globale. Bien plus que dans le capitalisme national de l'État providence avec ses instruments de redistribution²³, le capitalisme dit « sauvage » d'Europe de l'Est explicite parfaitement l'essence socio-économique du capitalisme : socialisation des pertes (en termes économiques cela se nomme recapitalisation, effacement de la dette, reconversion d'actions en obligations d'État, etc.) et privatisation des

²¹ Cf. Nicolas Berdiaev, *Source et sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1937.

²² Cf. Claude Karnoouh et Bruno Drweski, éd., *La Grande Braderie à l'Est ou le pouvoir de la kleptocratie*, Paris, Le Temps des Cerises, 2006.

²³ Cet État est appelé « providence » par la bourgeoisie et l'élite managériale libérale qui n'en a guère besoin ! Il suffit de constater les salaires et les « parachutes dorés » des grands patrons des industries multinationales pour s'en rendre compte. J.-L. Georgin, dont la gestion catastrophique d'EADS (holding d'Airbus Industries) mena l'entreprise au bord de la faillite (au point qu'il lui faut licencier à présent environ une dizaine de milliers d'ingénieurs et de techniciens hautement spécialisés), a été remercié avec huit millions d'euros d'indemnités de départ et de prime de non-concurrence, sans compter la vente de ses stock options juste avant l'effondrement en bourse du cours de l'action !

bénéfices, tandis que l'État se désengage de ses responsabilités socio-économiques (enseignement, santé, transports, énergie, transmissions) pour réduire son rôle à celui du gendarme et du flic voués au maintien de l'ordre. Qui, armé du simple bon sens et dénué d'œillères idéologiques, pourrait encore douter de la justesse de cette description ? Mieux encore, La Chine, qui n'a pas changé de régime politique (un syncrétisme entre le léninisme politique, le libéralisme économique et un néo-confucianisme idéologique), nous en fournit chaque jour un exemple éclatant ! En à peine plus d'un siècle, avec des pertes immenses et des sacrifices gigantesques, après une expérience nationaliste (du type de l'État-nation moderne), puis après celle d'un singulier néomarxisme-léninisme (le maoïsme), une guerre civile impitoyable et une guerre effroyable avec le Japon, ce pays-continent est passé du monde médiéval de la dernière dynastie des Qing et de la Cité interdite (1911) au rang de troisième puissance économique et militaire du monde dont les fluctuations du PIB, du PNB, de la balance des paiements, des importations et des exportations, et l'état des valeurs à la bourse de Shanghai influencent de manière décisive les cours des actions à Wall Street, la valeur du dollar, la dette publique étasunienne, et, au-delà, l'économie-monde de la globalisation. Et avec des gratte-ciels plus haut que la tour Eiffel ou l'Empire State Building, avec des magasins au luxe ostentatoire comme à Hollywood, avec ses publicités tapageuses identiques à celles illuminant les soirées de Broadway, avec des hypermarchés semblables à ceux des mégapoles européennes et étasuniennes, avec la tenue des jeux Olympiques, la Chine n'est-elle pas, elle aussi, l'un des centres de déploiement de l'hypermodernité occidentale comme New Delhi, Bombay et Hyderābād en Inde, Jakarta en Indonésie, Kuala Lumpur en Malaisie, l'Union sud-africaine, São Paulo au Brésil, Buenos Aires en Argentine ou Santiago du Chili, et tant d'autres ?

b. L'acculturation comme *moto perpetuo*

Depuis que l'Occident a quitté sa spécification géographique européenne, depuis qu'il s'est installé aux États-Unis d'Amérique, en Australie et en Nouvelle-Zélande, au Japon et à Singapour, à Taiwan et dans certaines régions de l'Inde, en Chine et en Turquie, en Syrie et à Tahiti, au Brésil et dans les Émirats arabes unis, au Koweït et au Chili, depuis qu'il a subjugué toute la Planète, on peut, en suivant la détermination formulée par Heidegger dans l'une des trois exergues de cet essai, affirmer qu'il s'est agi là, au premier chef, d'une véritable conquête métaphysique, d'une conquête spirituelle. C'est l'idée que l'Occident moderne présente et représente dès l'origine ce qui, peu à peu,

est devenu le sens du monde, que dis-je, le sens unique et unifié du monde. Certes des formes syncrétiques d'archaïsme se sont rapportées sur la culture de l'Occident moderne dès lors que les effets de la globalisation engendrèrent les rêves du Paradis occidental partout de par le monde, suscitant des mouvements d'émigrations massives venus de pays sous-développés non chrétiens avec leurs multiples et diverses croyances (islamisme et ses nombreuses composantes, zoroastrisme, bouddhisme, indouisme, sikhisme, candomblé brésilien, vaudou haïtien, culte des ancêtres sino-vietnamien, cambodgien et thaïlandais, animisme totémique africain). Mais l'inverse est aussi l'expérience du monde présent, quand, sur des sociétés encore marquées de formes vivantes d'archaïsme ou plutôt de leurs résidus, viennent se greffer sans transition une consommation ostentatoire des objets de l'hypermodernité (télévision, téléphone et ordinateurs portables, baladeurs, automobiles 4x4, armes sophistiquées) dont les effets engendrent des ravages bien plus sévères sur la psyché des hommes que les actions traditionnelles de la première modernisation politico-culturelle, la conscription et l'alphabétisation. À cela il convient de souligner, comme l'a rappelé un rapport de l'UNESCO publié au tournant du siècle, que le tourisme et ses commerces secondaires, depuis les boutiques de gadgets jusqu'à la prostitution, produisent des ravages socioculturels irrémissibles.

Du côté des ex-pays communistes d'Europe, plusieurs observateurs avaient remarqué que les sociétés de feu ce régime avaient deux caractères archaïques incompatibles avec les dynamiques politico-économiques et socio-économiques de l'hyper-Occident contemporain, même si les idées d'accumulation économique, de progrès socioculturel et de développement perpétuel dans l'énoncé du marxisme-léninisme et l'État communiste s'étaient imposées comme visions socio-économiques d'un devenir normal, quasi « naturel ». La première marque d'obsolescence se donnait dans le fait que le Parti-État était le seul dispensateur de la manne économique et des possibilités d'ascension sociale... Après 1989, les patrons de l'économie mondiale imposèrent rapidement l'abandon de ce rôle selon des modalités dès longtemps éprouvées en Occident. D'un côté on fait intervenir les subventions européennes (la carotte), argent public venu des impôts des citoyens d'Europe occidentale, qui donnent l'illusion d'un possible mieux-être quand, pour l'essentiel, il s'agit de créer des infrastructures qui profiteront aux entreprises multinationales, surtout lorsqu'une armée d'intellectuels autoproclamés « société civile » et grassement rémunérés à cette fin, présentent l'affaire comme le meilleur des mondes possibles, incarnation du Bon, du Beau et du

Vrai. De l'autre, on assiste à une intensification du contrôle des populations qui, en cas de révoltes dangereuses pour le nouvel ordre des choses, seraient ramenées à la « raison » par des mesures coercitives pouvant aller jusqu'au tir à balles réelles (le bâton)²⁴. Le second aspect de l'archaïsme rémanent qui marquait les pays d'Europe de l'Est est plus complexe à traiter parce qu'il est en partie nié par tout le monde. À l'épreuve de ce qui advient depuis la chute des régimes communistes, il appert clairement que ces pouvoirs, en raison d'efforts idéologiques engagés afin de gagner une légitimité politique de masse plus large que celle offerte par la notion léniniste classique d'avant-garde du prolétariat, avaient, dans le décours d'une modernisation rapide et massive des infrastructures, laissé subsister des pans entiers d'archaïsme culturel rural, lequel se maintenait dans l'esprits et les pratiques sociales des nouveaux habitants des villes. Un spécialiste n'a-t-il pas montré combien, à l'épreuve des jours, les régimes communistes avaient ruralisé le style de la vie urbaine...²⁵ Dans les bourgs et les villages la vie économique des ouvriers-paysans se caractérisait par un *part-time farming*, avec des modes fort anciens d'exploitation rurale des parcelles individuelles, complètement disparus des pays modernes, tandis que la vie festive et rituelle avait conservé nombre de rites archaïques, véritable survivance en acte qui faisait de certaines régions autant de « Jurassic Park » des traditions populaires européennes... Pour modifier des styles de vie et des échanges économiques ayant souvent échappé aux contrôles étatiques parce que non monétarisés (entr'aide ritualisée telle en Roumanie la *claca*), il a donc fallu, sous prétexte d'intégration européenne, mais en vérité pour détruire des productions locales au profit de l'ouverture des marchés aux produits des multinationales, imposer des règles et des normes de production qui obligent les gens à suivre des procédures de fabrication exigeant des investissements très onéreux et des impôts sur des produits pour lesquels ils n'en avaient jamais payé auparavant (alcool ou fromages). Ce faisant l'UE et la BERD agissent comme le faisait jadis la puissance coloniale sur le territoire d'un pays d'outre-mer conquis : détruire les moyens de la production locale pour imposer les produits de la métropole et réduire le pays à n'être qu'un

²⁴ On sait aujourd'hui que sur les conseils « avisés » de l'UE et des États-Unis, excellents spécialistes de la répression policière musclée, les régimes successeurs des régimes communistes ont augmenté massivement le recrutement des diverses forces de polices.

²⁵ M. Lewin, *The Making of the Soviet System. Essay in the Social History of Interwar Russia*, New York, Pantheon Books, 1985 ; Claude Karnoouh, *L'Invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Paris, Arcantère, 1990.

producteur de matière première ou un maillon de la sous-traitance contrôlée²⁶. À la différence que, aujourd'hui, la métropole n'a plus de centre, elle domine dans l'ubiquité planétaire. Il faut donc, comme naguère, briser toutes les formes sociales capables de résister un tant soit peu à l'occidentalisation. En effet, de leur côté, la Banque mondiale et le FMI s'y emploient avec détermination. Ne cherchent-ils pas à briser toutes les formes de solidarité et de productions traditionnelles peu ou pas monétarisées des pays du tiers-monde pour transformer les paysans en agriculteurs endettés et parfois affamés de monocultures industrielles ou en un *lumpen* prêt à vendre ses organes vitaux à vil prix, prompt à l'émigration comme ouvriers agricoles sous-payés, bonnes à tout faire ou gardiennes de vieillards à salaire indignes, ou mieux, comme mendiants et prostituées, voire comme porte-flingues de toutes sortes de mafias ? En ce sens l'intégration-acculturation à l'Occident de tous les anciens pays de l'Europe ex-communiste reproduit des figures du sous-développement déjà bien connues des pays du Sahel ou des Tropiques...

En résumé, il n'est pas exagéré de soutenir que les processus d'intégration de l'Europe de l'Est à l'UE participent d'un programme d'acculturation accéléré, celui du néocolonialisme appliqué à tous les pays émergeant depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale : extension du champ économique contrôlé par les multinationales et les organismes financiers internationaux, augmentation des flux de marchandises et de capitaux, migration des travailleurs et délocalisations salariales, laisser-aller de la pollution, et simultanément contrôle accru des populations jusque et y compris dans la micro-économie paysanne des familles rurales les plus modestes.

Avec la chute des régimes communistes en Europe de l'Est, avec simultanément le passage de la Chine à la croissance sidérale d'un capitalisme contrôlé par le parti communiste, la relation Ouest-Est, devenue aussi Est-Ouest, explicite le stade ultime de l'uniformisation de la planète. Aussi parler comme le fit Huntington de « choc des civilisations » est-il, à coup sûr, l'une des plus énormes stupidités qu'ait énoncée jamais un universitaire (et ils n'en sont pas chiches). Dorénavant, comme en Europe à l'époque du triomphe de l'État-nation, entre les années 1840 et 1945, quand les guerres n'étaient, au

²⁶ Il est fort intéressant de relire aujourd'hui les textes que Marx consacra dans la presse étasunienne à l'analyse de l'action économique et politique de l'Angleterre en Inde, sur la manière dont la couronne britannique brisa les moyens de productions des divers États princiers indiens pour imposer les besoins de son industrie et de son commerce. Sans se tromper on pourrait avancer qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil de la modernité capitaliste, la seule véritable modernité.

bout du compte, que des guerres civiles généralisées entre États métaphysiquement semblables, les conflits et les guerres planétaires du présent et du prochain avenir, seront exactement l'inverse d'un choc entre civilisations étrangères les unes aux autres ; c'est pourquoi nous commençons déjà à assister et à participer à des guerres civiles à l'échelle planétaire (*Weltbürgerkrieg*). Les affrontements qui se préparent entre pouvoirs hypermodernes, entre peuples et pouvoirs, entre peuples eux-mêmes, seront le fait (et il le sont déjà) d'hommes qui, en dernière instance, copartagent le même fondement métaphysique : l'*éidos* du progrès dans l'accumulation productive et consumériste où d'aucuns croient deviner l'accomplissement en leur vérité plénière du Beau, du Bon et du Vrai... Ne serait-ce pas cela le sol et le fonds de ce que Hegel nomma l'Esprit du monde ? Mais d'un Esprit du monde se révélant comme seule négativité. On comprend dès lors pourquoi, dans la visée de l'acculturation mise en œuvre par l'Occident, il n'a jamais été véritablement question d'accomplissement de la liberté (dans une version triviale contemporaine on baptiserait cela démocratie et droits de l'homme) hors de ses frontières, ni, en sa version marxiste, de la fin de la nécessité par l'appropriation collective des forces productives, mais de l'enchaînement à une contrainte impérative que ce même Occident inventa et dissémina partout à la surface de la Planète. Cette contrainte qui, en ultime instance, nous pense bien plus que nous ne la puissions penser, a pour réalité l'essence de la technique comme apogée et cheminant vers la fin métaphysique. Aussi ce qui naguère avec des utopies romanesques, *Brave New World*, ou avec des fictions cinématographiques, *Metropolis*²⁷ ou *Brazil*, se présentait comme autant d'avertissements pour faire prendre conscience du danger de voir l'homme réduit à n'être plus que le pur objet du développement technologique, s'est-il révélé, à l'épreuve du temps, bien plus pertinent que les antiennes académiques de l'idéalisme de rêve et du progrès remâchées à chaque génération et démenties immédiatement par les événements qui adviennent. L'homme machine, l'homme poubelle de gadgets et de médicaments, l'homme en trop, l'homme tueur au nom de l'efficacité économique, l'homme qui ne croit plus en rien sauf à l'argent, en bref, l'homme de l'Occident généralisé, esclave de sa propre démiurgie, ressortit déjà à notre plus banale expérience quotidienne...

Lancée voici plus de six siècles par la conquête des Amériques, l'occidentalisation du monde, avec cette persévérance et cette opiniâtreté qui caractérise l'homme moderne quel qu'il soit, où qu'il soit, quoi qu'il croie, est

²⁷ Il s'agit du célèbre film de Fritz Lang réalisé en 1922, et de celui de Terry Gilliam, en 1974.

présentement accomplie. C'est le défi d'une mutation métaphysique et anthropologique sans précédent qui est lancé à l'entendement des hommes de la modernité tardive...

L'acculturation à l'Occident ou la fin des chocs de civilisations

- Résumé -

Reconstruire les origines de la formation spirituelle et pragmatique de l'Europe moderne – c'est-à-dire celle de l'Europe occidentale qui lentement émerge après la chute de l'Empire romain d'Occident – depuis le développement de la chrétienté occidentale néo-augustinienne, avant même ce qui en déterminera la modernité elle-même, la découverte de l'Amérique, c'est constater que c'est cet Occident-là qui est parti à la conquête du monde en sa totalité, et non l'inverse. Conquête territoriale à l'évidence comme nous l'apprend l'histoire coloniale, mais au-delà et plus radicalement, conquête spirituelle, ou mieux métaphysique en ce que et les buts et les modèles de déploiement des fondements d'une économie politique et d'une organisation politico-social s'énoncent et accomplissent selon l'*éidos* créé par l'Europe occidentale et étendu à l'ensemble des peuples dispersés sur toute la surface de la Planète.

STRATIFICAREA INTELECTUALITĂȚII LAICE DIN TRANSILVANIA ÎN SECOLELE XVI-XVII ÎN CONTEXTUL RAPORTURILOR CULTURALE OCCIDENT-RĂSĂRIT

IOAN CHIOREAN

Ca peste tot în Europa, și exponenții din Transilvania ai curentelor din mișcarea de reformă religioasă și din viața culturală au apelat la sprijinul forțelor laice și al puterii laice în spiritul programei lui Luther Martin. Intervenția puterii centrale în disputele și luptele religioase în Transilvania a fost poate chiar mai insistentă decât în alte țări. Poate din această cauză și ca urmare a desființării puterii laice a preoțimii, a excluderii ei din viața politică, dependența preoților față de puterea laică s-a accentuat. Această dependență va fi mai evidentă în secolul al XVII-lea în cazul preoțimii calvine, care a devenit slujitoarea cea mai fidelă a intereselor principilor calvini.

Eclesiasticus status-ul din această perioadă nu era însă închis în fața intelectualilor din *politicus status*, adică a intelectualilor laici, chiar dacă la sași apar către sfârșitul secolului al XVII-lea (1674) tendințe de a interzice trecerea intelectualilor laici în rândul celor ecleziastici¹. Schimbarea unei ocupații intelectuale cu alta, în cazul profesorilor și preoților, depindea doar de condițiile de retribuire și de posibilitățile de afirmare socială, dar fenomenul este prezent și în cazul altor categorii de intelectuali, dacă studiile făcute le permitea acest lucru.

Profesorii și dascălii constituiau prin pregătirea lor, prin subordonarea lor, prin natura atribuțiilor și competenței lor, un grup intelectual intermediar între intelectualitatea ecleziastică și cea laică. În perioada principatului autonom, ocupația de dascăl-profesor e pe cale să se desprindă total de ocupația de cleric, să devină o ocupație complet laică, cu toate că întemeierea școlilor, numirea dascălilor-profesori, stabilirea programelor școlare, controlul asupra activităților școlare, salarizarea dascălilor și a profesorilor a rămas în competența bisericilor sau a comunităților bisericești.

Grupul intelectual al dascălilor și profesorilor constituia după preoțime cea mai numeroasă parte a societății intelectuale transilvănene. Ea provenea, ca și preoțimea, din păturile de jos ale populației principatului. Laicizarea acestei pături a făcut un pas foarte important sub impulsul umanismului și a reformei

¹ Jakó Zsigmond, „Az egyházi és világi értelmiség szétválása a feudális Erdélyben”, în *Korunk*, anul XXVI (1967), p. 218.

religioase din Europa, care prin persoana lui Martin Luther se pronunța de la bun început pentru întemeierea educației laice în folosul puterii laice.

Ca peste tot în Europa, educația școlară din Transilvania a preluat rezultatele școlilor existente încă înainte de reforma religioasă, întrucât nivelul școlilor din Vestul și Centrul continentului depășise pe cel al învățământului transilvănean, asigurând astfel dascălilor o temeinică pregătire în colegiile din Principat și prin trimiterea tinerilor la universitățile străine.

În urma transformării bisericii calvine în *biserică oficială* a Principatului autonom transilvănean în timpul lui Gabriel Bethlen, nici calvinismul și nici chiar instituțiile laice (cancelaria princiară în primul rând) nu au fost interesate să preia ideile noi, spirituale, din Europa Apuseană, aflată în plină transformare burgheză. Rolul hotărâtor în acest sens îl va avea intelectualitatea didactică – profesorii –, cea mai instruită pătură a societății transilvănene. Profesorul și dascălul încep să se bucure de o stimă și prețuire mai mare în societate. Cu toate acestea, pedagogul, fie că e vorba de profesorul *academic*, fie de un dascăl *domidoctus*, în societatea transilvăneană nu avea valoarea unui preot, fenomen manifestat și în retribuirea acestora. Astfel, un prim predicator primea la Cluj pe la mijlocul secolului al XVII-lea sub diferite titluri 370 de florini bani gheață, peste 20 de câble de grâu, peste 300 de găleți de vin, pe când un *rector primarius* din același oraș avea ca venituri 160 de florini bani, 12 câble de grâu și 120 de găleți de vin². O situație similară au avut-o dascălii și în alte orașe, chiar dacă sumele primite și cantitatea produselor date în retribuție erau altele. De altfel, ori de câte ori au intervenit greutăți economice, cei care au simțit consecințele acesteia erau dascălii și școlile, căci societatea feudală era indiferentă față de soarta acestora. Vor exista un număr mare de localități care nu au avut nici măcar un dascăl *domidoctus*.

Puterea laică centrală a manifestat poate un interes mai mare, acordând o atenție sporită acestei categorii de intelectuali, fenomen ce s-a reflectat în sprijinirea școlilor, dar și în retribuirea profesorilor și dascălilor. De precizat faptul că profesorii *academiți* constituiau ca și preoții *academiți* pătura aristocratică a grupului de intelectuali didactici. Chiar dacă avea în vedere decalajul în nivelul de pregătire, societatea transilvăneană îi disprețuia pe *domidoctus*-i și prin aceasta în mod indirect și pe acei *academiți* care au predat în colegiile din Principat. Discriminarea față de cei care au învățat în școlile transilvănene era prea izbitoare și în cazul în care un *domidoctus* îndeplinea în condiții foarte bune o funcție sau alta. În anii 1653-1654, *prim rectorul* (*rector*

² *Adatták*, vol. II, n. 41, p. 142, 226-227, 303, 310.

primarius) al Colegiului reformat din Cluj primea o retribuție de 150 florini, iar când același post era ocupat de un *domidoctus*, el primea doar 125 de florini. Și mai izbitoare este situația *domidoctus*-ilor care lucrau la clasele mici, care în anii 1655-1656, în Cluj, primeau anual sume variind între 20-40 florini și cazare, în funcție de clasa la care predau, la clasele mici primind mai puțin³.

Dascălii din mediul rural, angajați și retribuiți de preotul localității, primeau și mai puțin decât cei de la orașe, deoarece lor le revenea doar o mică parte (1/4-1/3) din cantitatea produselor primite de preot din partea credincioșilor peste suma de bani și cantitățile de produse stabilite concret în contractul de angajare. La Cojocna, de exemplu, această retribuție era egală cu circa 34 de clăi de grâu⁴.

În asemenea condiții, ocupația de dascăl rural și chiar de *collaborator* în școlile orășenești nu putea să fie decât tranzitorie, acceptată pentru moment de tinerii absolvenți ai colegiilor sau ca ocupație suplimentară. Considerăm că tocmai această situație a dus la apariția obiceiului potrivit căruia tinerii care voiau să se ducă în străinătate aveau obligația de a lucra timp de 2-3 ani în calitate de dascăl.

Ori ce estimare privind numărul celor care au lucrat în perioada respectivă în calitate de profesor sau dascăl ar fi aproape imposibil de făcut, deoarece nu e cunoscut nici măcar numărul rectorilor și al profesorilor în principalele școli orășenești transilvănene. Știm, de pildă, că în școala din Sibiu au lucrat între anii 1521-1700 55 de *rectori* și 160 de *lectori*, *collaboratori* și *cantori*, deci în total 215 oameni. De la Colegiul calvin din Cluj cunoaștem doar numărul *rectorilor* (16), de la Școala brașoveană avem informații despre 64 de *rectori* care au funcționat între 1544-1700, de la Școala din Târgu-Mureș cunoaștem numai pe cei 29 de *rectori*, care au condus-o, și pe cei 67 de *collaboratori* ce au predat aici între anii 1663-1700. De la Școala din Oradea știm de existența a 31 de *rectori* care au funcționat între anii 1631-1660. De asemenea, ni se pare incompletă și lista celor 23 de *rectori* și 56 de profesori ai Școlii unitariene din Cluj⁵, fără să mai vorbim de numărul dascălilor rurali, despre care nu există nici o situație statistică.

³ *Ibidem*, p. 392, 400-401.

⁴ Török István, *Pataki István ref. pap. naplója 1672-1705-ig*, p. 152.

⁵ Teutsch, G. D., „Ueber die ältesten Schulanfänge und damit gleichzeitige Bildungsausätze in Hermannstadt”, în *Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde*, Neue Folge, anul X(1872), p. 126-130; Török, *A kolozvári koll.*, p. 23-98; Dück Joseph, *Geschichte des Kronstädter Gymnasiums*, Kronstadt, 1845, p. 146-147; Koncz József, *A marosvásárhelyi evang. reform. Kollegium története*,

Referitor la învățătorii români din mediul rural, identificarea acestora este dificilă, întrucât în mod obișnuit nu erau înscrși în urbarii, astfel că-i găsim rar pomeniți și, în general, numai în legătură cu plata pe care o primeau de la stăpân. Școli sau învățători găsim însă pomeniți în Gilău, Izvorul Crișului, Făgăraș, Șercaia, Hunedoara și în alte părți⁶.

Intelectualitatea didactică și, în special, pătura superioară a acesteia, *academiții*, au constituit în perioada Principatului autonom cea mai activă și avansată categorie de intelectuali din Transilvania care a adus și a răspândit aici, într-o țară cu rânduieii social-economice feudale înapoiate, ideile societății burgheze în curs de apariție sau consolidare în Europa de Vest.

O categorie deosebită a intelectualității transilvănene era formată din *juriști*, care în diferite instituții laice și ecleziastice se ocupau de redactarea și emiterea, respectiv întărirea actelor scrise. Din această categorie de intelectuali au făcut parte *protonotarii*, *secretarii*, *notarii* și *scribii* cancelariilor voievodale, aceștia formând de fapt cea mai veche pătură a intelectualității laice: *notarii*, *scribii* și *arhivarii* locurilor de adevărire a capitlurilor din Oradea, Cenad, Arad și Alba Iulia, ai conventurilor din Cluj-Mănăstur și Orăștie și *notarii publici*⁷.

Evenimentele și schimbările politice din secolul al XVI-lea au provocat transformări importante și în ocupația, situația materială, în componența și rolul *juriștilor*. Destrămarea regatului feudal maghiar și formarea Principatului autonom transilvănean a pus capăt activității cancelariei voievodale și a determinat apariția *cancelariei princiare* (*cancellaria maior* și *cancelaria minor*). La început, cancelaria princiară transilvăneană a preluat o parte dintre juriștii fostei cancelarii regale maghiare, apoi atât *cancellaria maior*, cât și *cancelaria minor*, va recruta funcționarii săi din pătura largă a *diecilor* (a absolvenților colegiilor transilvănene), care – obținând o pregătire oarecare în școlile respective – își vor perfecționa cunoștințele de specialiști – *juriști* – în activitatea practică depusă în cele două cancelarii princiare. În secolul al XVII-lea Colegiul academic al principelui Gabriel Bethlen va furniza mult timp și juriștii necesari celor două instituții princiare.

Marosvásárhelytt, 1896, p. 1-112; Gál Kelemen, *A kolozsvári unitárine kollégium története (1555-1900)*, vol. I, Cluj, 1935, p. 45.

⁶ D. Prodan, *Iobăgia în Transilvania în secolul al XVII-lea*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1980, p. 101.

⁷ Tonk Sándor, „Jogtudó ártelmiségünk középkori történetéből”, în *Korunk*, anul XXXI (1972), p. 1487-1491.

O parte însemnată a juriștilor din această perioadă a lucrat în locurile de adevărate ale capitlurilor din Oradea, Cenad, Arad, Alba Iulia, respectiv ale conventurilor din Cluj-Mănăștur și Orezărie, instituții care în anul 1557 au fost secularizate, adică transformate în instituții laice, de stat, juriștii angajați fiind retribuiți de principe. Ca și în cazul cancelariei princiare, printre notari, scribi și arhivarii locurilor de adevărate, sunt pomeniți în primul rând absolvenții colegiilor transilvănene, dar și *academiști*. După numele lui, Johannes Literatus, de pildă, înainte de a pleca la Universitatea din Wittenberg a lucrat din anul 1553 în calitate de notar la Cluj-Mănăștur⁸. În anul 1614, în calitate de arhivari la aceeași instituție, îi găsim pe Adam Literati, Ioan Literati și Ștefan Rázmán, toți fiind absolvenți ai colegiilor din Transilvania⁹. Dar tot la Cluj-Mănăștur a lucrat în calitate de arhivar între anii 1603-1632 academitul Paul Csanádi, care a mai îndeplinit funcția de profesor la Colegiul unitarian din Cluj și practica și ocupația de medic¹⁰. Gáspár Böjti Veres, de origine iobagă, frecventând în anii 1617-1619 Universitatea din Heidelberg, va fi angajat din 1623 *Historicus Aulicus* al principelui Gabriel Bethlen și va îndeplini totodată și funcția de *requisitor* al capitlului din Alba-Iulia¹¹. Samuil Enyedi, doctor în medicină (a frecventat universitățile din Utrecht, Franeckera și Laiden), în anii 1649-1653 alături de postul de profesor la Colegiul din Oradea mai cumula și pe cel de *requisitor* al capitlului din aceeași localitate¹².

Înainte de secularizarea locurilor de adevărate juriștii care au lucrat în aceste instituții au beneficiat de un venit considerabil. Conducătorul cancelariei (*lector* în cazul capitlului și *custos* în cazul conventului) câștiga anual la sfârșitul secolului al XVI-lea 35 de mărci (o marcă era egală cu prețul unui bou)¹³. Faptul că postul de *requisitor* atât la Cluj-Mănăștur și cât la Oradea și Alba Iulia apare ca un post cumulat, ne determină să credem că el nu asigura un venit suficient pentru a fi practicat ca ocupație de sine stătătoare.

Grupul juriștilor a mai cuprins și pe *notarii publici*, consemnați în documentele vremii din primul pătrar al secolului al XVI-lea. În această calitate sunt pomeniți în special clerici (preotul Anton din Dârja în anul 1523, preotul

⁸ Feneșan Costin – Gündisch, Konrad, G., „Informații privind istoria Transilvaniei (sec. XVI-XVII) în calendarele lui Paul Eber”, în *Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie Cluj*, XVII (1974), p. 81.

⁹ Török, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰ *Ibidem*, p. 84.

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

¹² *Ibidem*, p. 122.

¹³ Tonk, *Jogtudó...*, p. 1400.

Anton – fiul lui Ioan Behme din Ulieș în 1523, Nicolae – fiul lui Benedict Szegedi Csoma de la conventul din Cluj-Mănăștur tot în 1523 etc.). Instituția de notar public, de origine italiană, nu s-a încetățenit însă în Transilvania. Ea nu asigura un venit suficient pentru o ocupație independentă, și ca atare va dispărea chiar în pătrărul al doilea al secolului al XVI-lea¹⁴. Ocupația de jurist se pare că este singura ocupație de intelectual care a fost preferată și de membrii aristocrației. Am putea spune chiar că funcțiile de conducere din cancelaria princiară au fost monopolizate de aceștia, dovadă fiind faptul că în secolul al XVII-lea în asemenea posturi a ajuns foarte rar vreun fiu de orășean sau de țăran. În condițiile consolidării puterii centrale, dregătoriile amintite și juriștii care au ajuns în aceste posturi au fost modelați după interesele puterii, ei devenind de fapt niște funcționari ai statului transilvănean.

Juriștii cancelariilor voievodale și princiare din secolul al XVI-lea, având o cultură laică umanistă, au transformat, sub impulsul raporturilor culturale Occident-Răsărit, aceste instituții în adevărate ateliere de creație a literaturii juridice, istorice și chiar beletristice umaniste. În ciuda faptului că renașterea religioasă va impune culturii juriștilor din cancelaria princiară a secolului al XVII-lea o altă trăsătură de bază, contribuția unora la dezvoltarea literaturii juridice, istorice și memorialistice nu va fi cu nimic mai prejos decât a celor din secolul precedent.

Alături, mai precis concomitent cu categoria de juriști, a apărut și o altă categorie laică de intelectuali, și anume cea *funcționărească*, din care făceau parte *notarii comitatelor, scaunelor, districtelor și orașelor, funcționarii fiscului (perceptorii regali, perceptorii locali etc.)* ai oficiilor miniere, tricesimale, *administratorii și socotitorii (contabilii)* domeniilor princiare și ai aristocrației, ai manufacturilor, ocnelor de sare, ai oficiilor de prelucrare a metalelor prețioase, de purificare și de preschimbare a metalelor prețioase prelucrate (monetăriile din Baia Mare, Cluj și Sibiu) etc.

Din nefericire, datele privind retribuirea acestei categorii de intelectuali sunt foarte lacunare. Totuși, putem afirma că ea s-a făcut în funcție de importanța postului și nu după pregătirea celui care se găsea în postul sau dregătoria respectivă. În orașul Brașov, de pildă, notarul magistratului primea în deceniile al treilea și al patrulea al secolului al XVI-lea un salariu anual de 60 de florini (medicul orașului, în aceeași vreme, avea o retribuție anuală de 80

¹⁴ Tonk Sándor, „A középkori közjegyzőség Erdélben”, în *Művelődéstörténeti tanulmányok*, București, 1980, p. 36 și urm.

de florini)¹⁵. În anul 1618, un preceptor regal avea o retribuție anuală de 51,8 florini, iar un preceptor comitatens doar 8 florini¹⁶. În secolul al XVII-lea, un tricesimator suprem primea o retribuție anuală de 100 florini și 30 de câble de grâu, un vameș avea 18 florini, iar un administrator al Oficiului tricesimal – 12-16 florini¹⁷.

Faptul că în anul 1602 un tânăr preceptor regal al tezurariatului princiar este chemat să justifice proveniența sumei de 365 de florini, găsiți prea mulți pentru a fi calificați ca „bani economisiți” din retribuție și faptul că și în anii domniei principelui Apafi I unii tricesimatori supremi au fost anchetați pentru însușirea unor sume și produse percepute în taxele vamale, ne determină să credem că posibilitățile suplimentare de câștig în cazul ocupației de funcționar asigurau un venit mult mai mare decât retribuția propriu-zisă¹⁸. Semnificativ ni se pare și faptul că unii dintre acești funcționari vor deveni cu timpul arendatori ai oficiilor tricesimale sau ai altor oficii princiare.

Trăsătura de bază a acestei categorii de intelectuali constă în aceea că era cea mai largă din cadrul intelectualității laice, și că ea practica doar periodic o activitate intelectuală, majoritatea celor care făceau parte din acest grup proveneau din rândurile *diecilor*, absolvind doar colegiile transilvănene. Această carieră le-a permis însă funcționarilor exercitarea concomitentă și a altor ocupații, devenind în felul acesta rentabilă sub aspectul material. Cei care au preferat să lucreze în organele administrației locale (e vorba în special de micii nobili) aveau chiar perspectiva promovării în scara ierarhiei sociale. Obținând o oarecare pregătire intelectuală, necesară practicării ocupației de comerciant și de meseriaș, încă în școlile orășenești, funcționarii oficiilor tricesimale, miniere, ai organelor fiscale etc., după ce au strâns ceva bani prin practicarea ocupației de funcționar, își vor fructifica mai apoi cunoștințele intelectuale în domeniul economic, începând să se ocupe de tranzacții comerciale și de altă natură în orașele aflate în spațiul întins din Transilvania până în Moldova și Italia, respectiv în Țara Românească și Germania. Acest grup de oameni care constituie o categorie de intelectuali economici apare ca elementul cel mai distonant al ambianței generale feudale transilvănene și se

¹⁵ Torma Károly, „Okiratok Erdély történetéhez a XVII.század elején”, în *Történelmi Tár*, 1885, p. 314-315.

¹⁶ Orient Iuliu, *Istoricul farmaciei din Ardeal*, Cluj, 1927, p. 52.

¹⁷ Demény A. Lidia, „Regimul tricesimelor și punctelor vamale din Transilvania în perioada Principatului autonom”, în *Studii și Materiale de Istorie Medie*, anul VII (1974), p. 220.

¹⁸ Torma, *op. cit.*, p. 92-93.

pare că a fost – prin rolul său economic și social – cea mai modernă categorie de intelectuali din Transilvania.

Strâns legat de această categorie de intelectuali trebuie să-i amintim pe *tipografi* și *legătorii de cărți*, care – în primul rând – prin activitățile lor productive, dar și prin pregătirea lor intelectuală, trebuie încadrați în societatea intelectuală transilvăneană.

În perioada Principatului autonom, întrucât numărul tipografilor era redus, activitatea de tipograf îi atrăgea mai ales pe fiii de orășeni și țărani, dar și pe fiii de preoți. Sub aspectul pregătirii, găsim printre tipografi mulți *dieci*, dar și *academiți*, adică tipografi care au absolvit o facultate sau alta și tipografi care au învățat meseria în străinătate. În afara de deschizătorii de drumuri în domeniul tiparului transilvănean, ca J. Honterus și G. Heltai, ambii academiți, trebuie amintiți apoi Lucas Trapoldner, tipograf din Sibiu, care în anii 1531-1547 îndeplinea și funcția de notar al magistrului sibian; Filip Zugravul din Moldova, care a învățat la Veneția și care a fost tipograf în Sibiu între anii 1546-1550; Iacobus Lucius (1530-1597), de origine brașoveană, care a frecventat Universitatea din Leipzig; Misztotfalusi Kis Miklós, care a studiat în Olanda și în Anglia și care nu numai că a dobândit un renume european prin activitatea sa de gravor de litere și de tipograf, dar a depus și o vastă activitate editorială și literară propriu-zisă¹⁹.

Acest grup de intelectuali a avut un rol foarte important în contextul mișcării de reformă și, în general, în răspândirea culturii, a idelilor noi prin intermediul cărților, contribuind direct la ridicarea culturii transilvănene.

Menționăm că de numele lui Filip Mehler se leagă începuturile tiparului în limba română, prima carte în românește apărând la Sibiu în 1544. Este vorba de *Catehismul zis luteran*, pentru a cărui tipărire magistratul orașului Sibiu i-a dat lui Filip Zugravul o primă de 2 florini. Dacă această tipăritură n-a fost încă găsită, peste doi ani, în 1546, același *Scriba valachicus*, Filip Moldoveanul tipărea la Sibiu *Tetraevangheliarul slavon*, care nu era altceva decât o copie a *Tetraevangheliarului* lui Macarie de la Târgoviște, din 1512, tiparul chirilic transilvănean de la începuturile sale fiind tributار cărții tipărite în Țara Românească (tot așa cum Macarie preluase tradiția cărții manuscrise din Moldova), cartea românească din secolul al XVI-lea

¹⁹ Jugăreanu, Venturia, „Tipografi și tipograii sibiene”, în *Studii și comunicări. Muzeul Brukenthal*, 1969, p. 311.313; *Idem.* „Iacobus Lucius Transilvanus, tipograf și gravor (1530-1597)”, în *Studii și cercetări de bibliologie*, vol. XII (1972), p. 75-83.

reprezentând un produs al legăturilor culturale dintre cele trei țări române²⁰. Aceluiași Filip Moldoveanul i se datorează, după cum o dovedesc cercetările mai noi, și tipărirea *Evangheliarului slavo-român* de la Sibiu, din 1551-1553 (*Evangheliarul de la Petesburg*), care cuprinde cel mai vechi text românesc tipărit care se cunoaște până în prezent²¹.

Dacă inițiativa editării cărților în limba română a aparținut lui Filip Moldoveanul, totuși rolul primordial în promovarea acestei limbi și a culturii române l-a avut în secolul al XVI-lea diaconul Coresi. Chemat la Brașov de judele orașului Johannes Bekner, Coresi a tipărit numărul cel mai mare de cărți, inclusiv în limba română, tipăriturile sale fiind larg răspândite nu numai în Transilvania, ci și în Țara Românească și Moldova. De altfel, cărturarul tipograf, ca și predecesorul său, imitase în cea mai mare parte arta grafică a lui Macarie. Unitatea culturală și de neam a românilor s-a mai reflectat, în acest domeniu al tiparului, și prin prezența în continuare în Transilvania a tradiției tiparnițelor lui Dimitrie Liubovici de la Târgoviște, a imprimării stemei Țării Românești sau a Moldovei pe cărți tipărite în Transilvania, (de exemplu, pe *Apostolul slavon* din 1547), ca și a patronajului domnilor de dincolo de Carpați asupra lucrărilor care au văzut lumina tiparului dincoace de munți. În acest context, reamintim că în a doua jumătate a secolului al XVI-lea tiparnițele transilvănene au acoperit într-o proporție covârșitoare necesarul de carte bisericească din Țara Românească și Moldova²². De asemenea, dacă avem în vedere faptul că producția de carte chirilică din Transilvania și Țara Românească reprezenta circa o pătrime din totalul cărților chirilice editate în Europa secolului al XVI-lea, ponderea celor tipărite în Transilvania este precumpănitoare: 36 din cele 42 de tipăriri chirilice românești, tot aici fiind imprimate și cele 9 cărți în limba română²³.

Mai menționăm că în prima tipăritură coresiană românească, *Întrebare creștinească* (1559), a fost utilizată pentru prima oară într-un text scris în limba română denumirea etnică proprie, de român²⁴. Iar în psaltirea din 1570 Coresi justifică tipărirea cărților românești prin faptul că „mai toate limbile au

²⁰ Demény L., Lidia A. Demény, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea*, București, Ed. Kriterion, 1986, p. 131-148.

²¹ L. Demény, „Tiparul transilvan din secolul XVI – sfera de afirmare culturală și de contacte între civilizații”, în *Transilvania*, IX, nr. 8 din august 1980, p. 53.

²² L. Demény, Lidia A. Demény, *op. cit.*, p. 136.

²³ L. Demény, *art. cit.*, p. 54.

²⁴ N. Stoicescu, *Unitatea românilor în evul mediu*, București, Ed. Academiei Române, 1983, p. 75.

cuvântul lui Dumnezeu în limba lor, numai noi, românii, n-avem”²⁵. Coresi și colaboratorii săi brașoveni, preoții din Șchei, au meritul de a fi stabilit limba literară unică, pe baza graiului muntean și sud-transilvănean, și de a fi răspândit-o pe calea tiparului în întreg spațiul românesc²⁶. Așadar, prin activitatea lor, tipografii au adus o contribuție remarcabilă la promovarea limbii materne și la dezvoltarea conștiinței unității poporului român.

În această epocă, de fapt până în secolul al XVIII-lea, inclusiv, un rol cultural remarcabil continuă să-l aibă cartea manuscrisă, și legat de aceasta copiștii de manuscrise. Mai cunoscută ne este activitatea copiștilor români, a căror existență poate fi presupusă cu certitudine încă din primele veacuri de existență ale voievodatului medieval transilvănean. Astfel, ctitoriile cnezilor români din Zarand, Bihor sau Țara Hațegului nu pot fi concepute fără de cărți manuscrise. La începutul secolului al XV-lea²⁷, vestitul cărturar și miniaturist Nicodim, călugăr din Țara Românească, copiază la Șiria un *Tetraevangheliar* slavon (1405). Peste o jumătate de secol, Popa Simion redactează „în satul mare”, la Hălmagiu, în medio-bulgară un *Tetraevangheliar*. Diacul Nicolae, „fiul popii Nicolae din pământul Șiriei, din localitatea Neradin (?)”, copiază în satul Păuliș, în 1530, *Catavisierul slavon*, la cererea popii Mircea, pentru mănăstirea Ostrov, situată pe malul Mureșului. Alte manuscrise copiate în această epocă sunt: *Liturghierul* slavon de la Beznea (Delureni – Bihor), scris în 1562, *Evangheliarul* slavon de la Tinăud, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, *Zbornicul* de la Căpuciu (Bihor) și fragmentul de *Ohtoih* slavon de la sfârșitul aceluiași veac. De la începutul secolului al XVI-lea datează și cele mai vechi manuscrise, cunoscute până în prezent, în limba română.

Numărul copiștilor și a manuscriselor sporește substanțial de pe la jumătatea secolului al XVII-lea. Numai o cercetare recentă referitoare la acești oameni de cultură din părțile de vest ale Transilvaniei s-a soldat cu identificarea a 51 de copiști originari de pe aceste meleaguri, care au activat în cursul Evului Mediu. Ei erau dieci, preoți sau dascăli. Dacă copiștii celor două texte din a doua jumătate a secolului al XVI-lea au rămas anonimi, cunoaștem însă numele altor copiști de la mijlocul și din a doua jumătate a veacului al XVII-lea: Mihai Românul, Ioan din Pociovești, Jurju și Ioan din Luncasprie, Pătru din Tinăud, Ursu din Cotiglet, Vasile din Sitani, Ioan din Aștileu. De la

²⁵ *Ibidem*, p. 75.

²⁶ Vezi P. P. Panaitescu, „Începuturile scrisului în limba română. Noi contribuții”, în *Studii și cercetări de bibliologie*, V, 1963, p. 109.

²⁷ Vezi Fl. Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Timișoara, Ed. Facla, 1986, p. 8 (Vezi și bibliografia).

Mihai Românul ne-au rămas vechi texte ale *Octoihului* și una din primele scrieri polemice în limba română. Prin intermediul manuscrisului copiat de Ioan din Pociovelește, cunoaștem textul integral al *Cărții de învățătură* a lui Coresi și al primului *Molitvelnic* românesc din anii 1567-1568. Litaniile copiștilor Jurju și Ioan din Luncașprie sunt apropiate, prin valoarea lor literară și semnificația cultural-istorică, de cărțile de cântece româno-calvine rămase de la Mihail Halici, Ioan Wiski, Gergely Sándor de Agyfalva și Ioan Caion Românul. Textele copiate de Pătru din Tinăud amintesc de izvoarele și opera mitropolitului Dosoftei și ale lui Petru Movilă, iar Ursu din Cotiglet ne-a păstrat copia Păuceniei domnitorului Alexandru Lăpușeanu, unul dintre monumentele literaturii noastre vechi. Alături de copiștii statornici, în vestul Transilvaniei au fost identificați și 22 de copiști peregrini (moldoveni, muncăceni, munteni și ardeleni)²⁸. Trebuie să remarcăm faptul că și copiștii de manuscrise și-au adus contribuția la unitatea culturală și de neam a poporului român, ilustrând-o prin valoroasele lor lucrări.

În sfârșit, ultimul grup de intelectuali întâlnit în această perioadă îl constituie *medicii* și *farmaciștii* (intelectualitatea sanitară). Ei au apărut în secolele precedente în cadrul preoțimii, dar și ca elemente laice. Procesul de laicizare a intelectualității sanitare a cunoscut o intensificare odată cu răspândirea umanismului și a mișcării de reformă în Transilvania. Cu toate acestea, profesia de medic nu va constitui o ocupație exclusiv laică nici în perioada principatului autonom, deoarece vor exista și după reforma religioasă preoți care vor practica această profesie alături de cea ecleziastică și va exista un domeniu al medicinei – chirurgia – care era practică de bărbieri fără vreo pregătire superioară.

Intelectualitatea sanitară nu era numeroasă în această perioadă. În Sibiu funcționau în anul 1547 trei medici ai orașului, din anul 1602 și doi farmaciști. Chiar și în afara orașelor mai mari, ca Sibiu, Brașov, Cluj, Bistrița, sunt semnalate medici oficiali orășenești și farmaciști (angajați de magistratura orașelor), ca de pildă în Făgăraș, apoi în secolul al XVII-lea în Aiud, Sebeș etc. Cu toate acestea, numărul lor este foarte redus. Dintre tinerii plecați la universitățile străine am identificat pe teritoriul Transilvaniei doar un număr de 31 de persoane care practicau exclusiv (18) sau alături de altă ocupație (8 profesori, 4 preoți și 1 funcționar de stat) profesia de medic. Și chiar cu cei care au fost aduși din Germania de orașele săsești, din Italia de principii și de unii aristocrați, de iezuiți (în Cluj-Mănăstur iezuiții aveau în anul 1655 medicul

²⁸ *Ibidem*, p. 8-9, 147.

și farmacistul lor, cu toate că magistratura orașului Cluj avea deja pe statul de funcțiuni 2 medici și un farmacist al orașului), numărul medicilor și farmaciștilor în decursul perioadei principatului autonom nu putea depăși cifra de 150-175.

Medicii și farmaciștii proveneau din rândurile păturilor orășenești și ale târgoveților și mai rar dintre fiii de țărani. Ei constituiau – excepție făcând chirurgii-bărbieri – poate singura categorie de intelectuali care avea exclusiv o pregătire universală. Medicul se situa undeva între preot și profesor în ierarhia socială, pe când farmacistul, cu toate că în această calitate lucrau tot medici, era încă mult mai puțin prețuit în societatea transilvăneană. De asemenea, se poate aprecia că față de preot chiar și medicul era mult subestimat.

Medicii proveniți în general din păturile neprivilegiate ale societății transilvănene, având o pregătire intelectuală superioară, vor fi printre cei mai importanți și curajoși purtători ai ideilor noi științifice și filosofice. Sebastian Pauschner, „fizicușul Brașovului”, care pe la 1530 editează la Sibiu o lucrare pentru combaterea ciumei, Paulus Kyr, doctor în medicină, renumit în anii 1534-1588 în toate cele trei țări românești, Samuil Enyedi, cartezian materialist, profesorul umanistului român Mihai Halici, Ștefan Huszti Szabó, adeptul ideilor carteziane târzii etc.²⁹, sunt doar câțiva dintre cei mai de seamă medici transilvăneni în secolele XVI-XVII.

Așadar, pătura intelectuală a cunoscut în perioada Principatului autonom mutații importante. În cadrul acesteia, în contextul diversificării raporturilor culturale Occident - Răsărit, au apărut noi elemente constitutive laice și s-a accentuat în general laicizarea societății intelectuale transilvănene, chiar dacă preoțimea și într-un anumit sens întreaga intelectualitate a devenit mai religioasă. Odată cu apariția unor noi categorii de intelectuali, această pătură socială a sporit și sub aspect numeric. A crescut în special numărul intelectualilor laici și semilaici (al juriștilor, funcționarilor, medicilor, farmaciștilor, profesorilor și dascălilor etc.).

În urma transformărilor politice și religioase, intelectualitatea transilvăneană a devenit mai divizată sub aspect religios, dar mai omogenă sub aspectul provenienței și al situației sale materiale. În fond, marea majoritatea a acestei intelectualități provenea din rândurile claselor și păturilor sociale neprivilegiate (ale orășenilor, târgoveților, țăranilor liberi și iobagi), și doar dregătoriile înalte erau ocupate de membrii culți ai aristocrației. Condițiile materiale ale diferitelor categorii de intelectuali nu prezintă mari inegalități. Cu

²⁹ A. Huttman, „Despre unele aspecte în legătură cu cartea doctorului Paulus Kyr „Sanitatis studium””, în *Revista Medicală*, anul XVIII (1972), p. 113-117.

toate acestea, preoțimea și în special „aristocrația” acesteia, adică preoții *academiți*, se bucurau de condiții materiale mai bune decât celelalte categorii de intelectuali, deși nici vârfurile acestei pături superioare a intelectualității nu vor deveni stăpâni de pământ, deci stăpâni feudali. Creșterea numerică și întărirea rolului păturii intelectuale în secolele XVI-XVII a contribuit la ridicarea culturală a Transilvaniei.

**The Stratification of the Laic Intellectuality in Transylvania
in the 16th-17th Centuries in the Context
of the West-East Relationships**

- Abstract -

The life and organization of the intellectuality in Transylvania met important mutations in the 16th-17th centuries. In the context of the diversified West-East cultural relations, new laic elements appeared, while the laicization of the intellectual society was developing in Transylvania, even if it became more religious. With the apparition of new categories of intellectuals, this social layer grew in number, especially in the case of the laic and semi-laic intellectuals (jurists, clerks, physicians, chemists, teachers and school masters etc.).

As a result of the political and religious transformations, the Transylvanian intellectuality became more divided from the religious viewpoint, but more homogenized from the viewpoint of origin and material situation. In fact, the great majority of this intellectuality derived from the unprivileged social classes and layers (townsmen, boroughs men, free peasants, serfs), and only higher positions were occupied by the learned members of aristocracy. The material conditions of the different categories of intellectuals did not reflect major inequalities. Nevertheless, the priests and mostly their “aristocracy” enjoyed better material conditions than other intellectual categories, though even the most favoured representatives could not become feudal landlords. The development of the intellectual layer in the 16th-17th centuries contributed to the cultural evolution in Transylvania.

IVAN LOPUKHIN AND THE DEVELOPMENT OF MYSTICAL HISTORIOSOPHY IN LATE EIGHTEENTH-CENTURY RUSSIA

ANDREAS BERG

In this paper I will argue that accounts of the development of Russian historiography during the Russian enlightenment need to take into greater consideration the contribution of mystical thought to the conceptualisation of history as an autonomous human construct. In the first part I will discuss some challenges faced by a rationalistic approach to the study of history. In the second part I will propose the mystical thought of a noted Russian Rosicrucian thinker Ivan Vladimirovich Lopukhin (1756-1816) and suggest that his attempt to relate historical and divine realities was focused on enhancing human agency in its historical and ontological terms. In the third part I will draw some implications stemming from my reconsideration of the interrelationship between mysticism and history.

I

The development of modern Russian historiography in early Eighteenth-century was to a large degree informed by Peter the Great's (1682-1725) cameralist-like policies and the type of 'enlightened absolutism' he and subsequent Russian monarchs have practiced. Consequently, a rationalistic account of history was compromised insofar as it was dependant on the evolution of the state for its methodological guidance. Even if at times opposed to the process of Russian westernisation, the treatment of history was prone to being equated with the physical and socio-political conditions that were either conducive or inhibitive to nation-building as conceived by the will of the sovereign¹. The ensuing retreat of biblical chronology, together with the repudiation of medieval insistence on providence, far from liberalising human agency, has to an extent substituted unknowable divine providence, for an equally vague confidence in the rational will of the sovereign. A circumstance of considerable ideological potency as it allowed for the optimistic assumption

¹ For a discussion on Eighteenth-century Russian historiography see T.V. Artem'eva, *Ideia istorii v Rossii XVIII veka. Filosofskii Vek*. Al'manakh vypusk 4 (St. Petersburg, St. Petersburg Center for the History of Ideas, 1998).

that ‘enlightened monarchy’ was an outgrowth of enlightened ideas and could therefore be seen as the chief agent of historical change².

The challenge of modernising historical scholarship, without provoking historical critique, may have predisposed Russian authorities to welcome representatives of the Göttingen School of historical inquiry into the Russian Academy of Sciences in virtue of the School’s deliberate disregard for the *meaning* of history³. Largely through the efforts of August G. Schlözer (1735-1809), by the 1760s, Russian historiography was focused on language, periodisation and classification of primary sources as its prime categories⁴. Important as this development was in establishing history as an empirically-contestable discipline, it naturally failed to engage the formative as well as the ontological dimensions of historical process. In the hands of Russian historians who were under some influence from the School, such as Mikhailo M. Scherbatov (1733-1790) and Ivan N. Boltin (1735-92), the logic derived from documentary accounts was conflated with the course of historical development itself, hence precluding the discussion of history as a distinctive context⁵. As a consequence, Russian historians’ dependence on a canonical set of primary documents to support their varying ideological contentions, accentuated the assumption that recourse to history was necessary in order to justify, rather than interpret the formation of personal as well as socio-political organisational forms.

The absence of critical historical interpretation, which had little chance of developing amidst a forced adaptation of medieval chronicles, resulted in the underdevelopment of the human subject as an object of historical inquiry. The ideological undercurrent behind Peter the Great’s reforms further contributed to this oversight as their course depended on a new and pragmatic conception of

² For a modern endorsement of this view see J. Israel, “Enlightened Despotism” in Israel, J. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 296-325.

³ F. Meinecke, *Historism: The Rise of A New Historical Outlook* tr. J.E. Anderson, London, Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 236; T.V. Artem’eva, *Ideia istorii v Rossii XVIII veka* p. 51.

⁴ See T.V. Artem’eva, *Ot slavnogo proshlogo k svetlomu budushchemu: Filosofii istorii i utopiia v Rossii epohi Prosveshcheniia*, pp. 41-44; M. Raeff, “The Enlightenment in Russia” in Garrard, J.D. *The Eighteenth Century in Russia*, p. 3; E. Winter, *Lomonosov, Schlözer, Pallas, Deutsch-russische Wissenschaftsbeziehungen im 18. Jahrhundert*, Berlin, Akademie-Verlag, 1962.

⁵ T.V. Artem’eva, *Ideia istorii v Rossii XVIII veka* p. 80-92 and A.G. Mazour, “Modern Russian Historiography”, *The Journal of Modern History* 9, 2 (1937), p. 169-202.

human beings as pliant participators in the realisation of his vision⁶. Historical scholarship has reflected this attitude by suggesting that individuals' pursuit of happiness was realisable within the broader aims of the sovereign⁷. In this case, the extent to which human subjectivity could be recognised as an agent of historical change was restricted because it was overshadowed by the appeal to the 'common good' as a way of legitimising state control over individual self-expression⁸. Accordingly, most of the historically-oriented discussion regarding the human subject occurred under the rubric of education, sociability and participation in organisational forms, the very domains whose operation was dependant on the regulatory prerogative of the state⁹. As a consequence, rationalistic approach to history as it developed in Eighteenth-century Russia was largely geared towards preparing the human subject to be an obedient servant of the state¹⁰. A process which prevented the very possibility of taking into account the extent to which human beings constructed and negotiated historical reality in terms that were more concerned with integrating the seemingly disparate nature of their existence and less with the immediate needs of the state.

⁶ In this instance, the thought of Archbishop Prokopovich.

⁷ This notion gained particular credence in the reign of Catherine the Great (1764-1796) as the development of absolute monarchy was understood by historians (such as N.I. Boltin and M.V. Lomonosv) to represent a "natural" development of Russian socio-political culture. See T.V. Artem'eva, *Ot slavnogo proshlogo k svetlomu budushchemu*, p. 48-49.

⁸ The ruse behind the appeal to the 'common good' in early Eighteenth-century Russia was an object of detailed examination in O. Kharkhordin, "What is the State? The Russian Concept of Gosudarstvo in the European Context", *History and Theory* 40, 2 (2001), p. 206-240.

⁹ V.N. Tatishchev (1686-1750), in his *Russian History from the most Ancient Times* (1768) suggested that historical inquiry was necessary in order to reveal the workings of religious, political and legal organisational forms, V.N. Tatishchev in T.V. Artem'eva, *Ideia istorii v Rossii XVIII veka*, 189-196. M.V. Lomonosov (1711-1765), in his *Ancient Russian History* (1766) was even more explicit: history was a guide which allowed the rulers to know how to rule and the subjects to know how to obey, M.V. Lomonosov in *Ibidem* p. 199.

¹⁰ Marc Raeff has underscored the Russian state's calculated misuse of intellectual accomplishments for its own pragmatic aims by stating that "culture... was valued not for its own sake but merely as an instrument of state power to bring about modernization". M. Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth-Century Nobility*, New York, Harcourt, 1966, p. 120-121.

The growing awareness that individuals' spiritual and ethical needs were overshadowed by the utilitarian aims of the state, has led some late Eighteenth-century Russian intellectuals to repudiate a state-sponsored enlightenment project and to conceive an alternative understanding of the enlightenment which sought to neutralise the spread of western secularist and rationalist worldviews. The increasing interest in mysticism (predominantly in its Masonic and Rosicrucian forms) during the 1770s and 1780s amongst some of the intellectual and cultural elite was symptomatic of an attempt to develop a humanistic outlook that would bracket individuality in sacred, rather than rationalistic terms¹¹. Apart from Lopukhin, other mystical thinkers such as Grigorii S. Skovoroda (1722-1794), Mikhail M. Kheraskov (1733-1807) and Nikolai I. Novikov (1743-1818) have agreed that a more defensible conception of the human subject must rest on the Pietistic assumption that within each individual there is an irreducible divine content referred to as the 'interior man'. This value-oriented reconsideration of the individual has reduced the cogency of the perceptible order of things to a mere intimation of divine reality existing within and without the human subject. This meant that historically-constructed organisational forms (including conventional religion) were reconceived as 'exterior' arrangements, whose significance was only relative to the more important task of apprehending and utilising the 'interior' divine content. As a consequence, by late Eighteenth-century, some Russian intellectuals have sharply disaggregated the sacred (interior) from the profane (exterior) domains with the view to their subsequent harmonisation in a Neoplatonic sense, as distinct and non-interpenetrative levels of reality¹².

A number of mid-to-late Eighteenth-century Russian historical and literary texts seemed to have led up to Lopukhin's thought and have attempted to construe history in mystical terms. F.A. Emin (1735-1770) has structured his *Russian History* (1767) as an imaginative projection into the Russian past that was intended to supplement the more general process of self-knowing¹³. A

¹¹ G. Florovskii, *Puti russkogo bogosloviia* (Paris: YMCA Press, 1983), p. 114; D. Smith, *Working the Rough Stone: Freemasonry and Society in Eighteenth-Century Russia*, Russian Studies Series (De Kalb, Ill, Northern Illinois University Press, 1999). For an authoritative discussion on the Russian enlightenment's mystical dimension see R. Faggionato, *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia: The Masonic Circle of N.I. Novikov*, Springer, Dordrecht, 2005.

¹² See J.C. McLelland, "The Alexandrian Quest of the Non-Historical Christ", *Church History* 37, 4 (1968), p. 360.

¹³ F.A. Emin in T.V. Artem'eva, *Ideia istorii v Rossii XVIII veka*, p. 201-209.

theme that was further developed in Ivan P. Elagin's (1725-1794) *Experiment in Narrating Russian History* (1803) where the study of history was equated with the process of cognising divine wisdom and its operation through historical contingency¹⁴. The most developed application of the 'interior man' concept took place in Kheraskov's epic poem *Vladimir Reborn* (1785), in which history was understood as a double process involving man's ascent towards God by way of a mystical descent into his own divine being¹⁵. In their respective ways, these texts have responded to the neglect of the individual as a universal measure of historical continuity. In doing so, the state's claims on history, the individual and the enlightenment have been curtailed as it was assumed that the reform of historically-given organisational forms was only one aspect within a much larger enlightenment process which at this stage, was primarily concerned with the "...rehabilitation of the symbolic and religious sources of human thought"¹⁶.

II

Compared to preceding Eighteenth-century Russian attempts at combining mystical and historical realities, Lopukhin was particularly concerned with maintaining their interdependence. A purely mystical reception of reality, without qualifying historicity in positive terms, ran the risk of demolishing the very possibility of relating these conflicting domains. By way of demonstrating their coexistence, Lopukhin has envisaged the beginning of history as constituted by a parallel presence of man's own capabilities and those which were made available to him by God. To this end, Lopukhin has made use of the Kabbalistic Adam Kadmon as a being simultaneously possessing his own will and a divine spark. The former element was understood to represent the agent of historical change: "Adam's abuse of the will, his insubordination and expulsion from Eden has extinguished the light of Divine Wisdom from his mind and has descended him and humankind into the kingdom of illness, *work* [my emphasis] and death..."¹⁷ Far from merely repeating the traditional emphasis on human wickedness, Lopukhin has

¹⁴ I.P. Elagin in *Ibidem*, p. 224-253.

¹⁵ For a discussion on a mystical and religious approach to history see O.M. Goncharova, *Vlast' traditsii i novaia Rossiia v literaturnom soznanii vtoroi poloviny XVIII veka*, Russkii Hristianskii Gumanitarnyi Institut, St. Petersburg, 2004, p. 52-95.

¹⁶ R. Faggionato, *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia*, p. 5.

¹⁷ I.V. Lopukhin, *Nekotorye Cherty* p. 80.

implicated the fall as a catalyst for a purely human activity understood as “work”. As such, it bore witness to man’s constructive capacity to transform his immediate circumstances in ways which presupposed that improvement was within reach. Historicity could thus be seen as a surrogate reality with its own teleology made real by the almost total absence of divine guidance. Consequently, the intention to overcome the limitations imposed by the fall, implicitly assumed that man, as a transformable being, was involved in his own self-contextualisation within parameters that were essentially his own.

In parallel to the laborious course of man’s self-contextualisation, Lopukhin proposed a divinely ordained telos which was not bracketed by the historical. The divine promise of restoration, expressed as the rekindling of man’s divine spark, suggested that the transformation which man strived for in the historical world was fully realisable only on account of his interior transfiguration: “...Naturally, the limitless [divine] love, in the moment of Adam’s fall, has already begun to plan towards his restoration and with its wisdom has prepared the means to reignite in his soul the spark from the lamp which enlightened him before the fall”¹⁸. The type of enlightened state associated with a pre-fall existence alluded to a mystical store of knowledge which was at man’s disposal prior to his descent into the historical¹⁹. Indeed, mystical knowledge that was made available to man in the act of divine creation itself could be understood as a form of critique, insofar as the stigma of forfeiting something so perfect revealed the contrived nature of historical reality. The significance of this symbolic return to man’s pre-historic condition can be appreciated if it is taken to mean the process under which man would be induced to cognitively retrace the course of his own historical development. In this case, man’s intellectual awareness that he *might* regain his ascendancy, acted as an Archimedean point from which he could evaluate his historical predicament.

From the Archimedean point, historical progress could be construed as man’s futile attempt to apprehend the divine through the deployment of his will, bypassing the divine spark which remained in obscurity. Lopukhin has projected this conclusion by suggesting that historical and natural domains contained symbolic gestures rather than established pathways towards the divine. Indeed, the very presence of historically-developed institutions such as religion was merely to provide a ‘prologue’ to man’s inwardness which

¹⁸ *Ibidem*, p. 81.

¹⁹ See K. Burmistrov and M. Endel, “The Place of the Kabbalah in the doctrine of Russian Freemasons”, *Aries* 4, 1 (2004), p. 27-68.

Lopukhin saw as a direct extension of the divine itself. Lopukhin seemed to be quite certain that, given the opportunity to recognise historical reality as merely an external manifestation of his own agency, man will inevitably be induced to develop a more immediate insight into “God’s sacred works in [his] soul”²⁰. This means that history was of a pedagogical value, providing conditions for man to develop his reflective skills as consequence of encountering its external forms. This encounter was intended to invoke a sense of dissatisfaction which would subsequently give rise to man’s reflective activity in order to overcome the object of his dissatisfaction. Again drawing on religion as an example, Lopukhin has illustrated this process by envisioning external historical religion as “...the means towards an internally true Christianity”²¹. It was therefore by pronouncing its own a limit that history was able to gesture towards a reality which it did not itself contain and in doing so, providing its own justification. The validity historical order was therefore retained, albeit in such a fashion as to give priority to the Rosicrucian notion that “cognition must be real, rather than historical”²².

Hence, the divine was not directly accessible within the historical world; instead, it projected its own possibility within and without the historical parameters. From within, it could be garnered through participation in conventional religion, alchemical study of nature and mystical contemplation of the Scriptures as narrative attempts to capture the divine meaning, but not the divine itself. From without however, the possibility of the divine was equated with the as-yet unrealised possibility of the ‘interior man’ to transfigure the fallen structures of reality²³. On both counts, these potentialities have not yet unfolded and by remaining latent, have legitimated history as a period between man’s current state *as he is* and his future state *as he ought to be*. History then, did not directly lead up to these eschatological expectations as theorised in conventional religious claims to be able to ‘prepare’ man towards the new as though the latter was dependant on historical continuity. To counter

²⁰ I.V. Lopukhin, *Nekotorye Cherty* p. 80

²¹ *Ibidem*.

²² In Russia, this notion was expressed by one of the leading Rosicrucian thinkers and Lopukhin’s associate, the Transylvanian-born Johann Schwartz (1751-1784), see V. Sakharov, *Russkoe Masonstvo v Portretah*, Moscow, AiF, 2004, p. 87-88.

²³ These individualistic implications of Lopukhin’s thought were not lost to some early Nineteenth-century Russian sectarians, who paid considerable attention to his *Interior Church*, see A.N. Pypin, *Religioznye dvizheniia pri Aleksandre I* (St. Petersburg, Akademicheskii Proekt, 2000), p. 418.

the possible excesses involved in attempting to forcibly conform the historical present to a non-historical future, Lopukhin has alluded to the inadmissibility of a "...futile and premature extinguishment of the flesh" in a false belief that in doing so, the spiritual inquirer was "serving the true God"²⁴. Here Lopukhin implied that history was not transitory in a sense that it merely prefigured a noumenal conclusion. Rather, it was permanent insofar as man continued to bracket the eschaton within the same parameters which it was meant to foreclose.

Lopukhin has rethought the eschaton as an introspective event precipitated by and occurring within the human subject, rather than as an external intervention concluding the historical process. The disengagement of eschatology from its chronological implications represented a more complex reworking of I.P. Elagin's *Theosophy* (1786), in which the latter mystic argued that Newton's attempt to date the apocalypse was "laughable" because it failed to take into consideration the necessary transformation of the subject to make eschatology meaningful²⁵. In line with this sentiment, Lopukhin has proposed the elimination of "the external man"²⁶ as a way of projecting the eschaton within "range of the subject's own faculties of self-modification"²⁷. As a consequence, eschatology was reconceived as a personal praxis, unsupported by, or directly threatening, the validity of established historical norms. Such a re-internalisation of the eschaton represented an attempt to combine a generalised mystical demand for active contemplation of the subject's own being, with a Neoplatonic outcome of such contemplation, which was the production of the essence of the thing contemplated²⁸. The intended outcome was the gradual disclosure of the subject's own 'interior man' as the culmination of a personal noumenal event.

²⁴ I.V. Lopukhin, *Nekotorye Cherty* p. 87-88.

²⁵ See I.P. Elagin, "Uchenie drevnego liubomudriia i bogomudriia, ili Nauka svobodnykh kamenshchikov", *Russki Arkhiv* 1 (1864), p. 101.

²⁶ I.V. Lopukhin, *Nekotorye Cherty*, p. 97.

²⁷ For a discussion regarding an individuated eschaton see H. Jonas, "Myth and Mysticism: A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought", *The Journal of Religion* 49, 4 (1969), p. 318.

²⁸ See M.F. Wagner, "Vertical Causation in Plotinus", in Harris, R.B. ed. *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern* vol IV (Norfolk, Virg., International Society for Neoplatonic Studies, 1982), p. 70.

The internalisation of the eschaton has suspended the historical telos and “released”²⁹ man from his obligation to attempt a purely historical transformation of his spiritual condition. As a consequence, the historical process was to some extent emancipated from its teleology and given an indefinite duration. A point re-emphasised by Lopukhin’s suggestion that the “true qualities pertaining to Christ’s nature can exist without the latter”³⁰. Historically-developed organisational forms could not maintain immediate recourse to the divine reality they mirrored and ought to pursue their developmental trajectory without the optimistic assumption that in the course of time, their divine source will be clarified³¹. Arguably, that divine qualities could arise in human institutions without direct input from their divine progenitor, by implication, suggested that divine will itself was not always present in historical immediacy. Therefore, history could be construed as a perpetual *semblance* of divine order, maintained by man’s theurgic ability to animate aspects of the divine, but without the latter’s will which would make the qualities and the context of their emergence conclusive³².

This emphasis on man’s theurgic capability has further removed the historical from the divine in a way which undergirded man himself as the surrogate of the divine will. Since man was a theurgically-capable being, he was to a large extent a co-participant in the cosmogonic process which was awaiting its *completion*. However, man could not complete it because as a consequence of his fall, his theurgy could only invoke, but not create or transform. Lopukhin’s active involvement in the Rosicrucian attempt to reform key clusters of Russian society throughout the 1780s is instructive insofar as it alluded to his recognition that whilst man’s theurgy was limited, it was sufficient to alleviate some of the more immediate problems facing human historical development. Indeed, the Neoplatonic undercurrent to this paradox

²⁹ R.H. Hvolbek, “Being and Knowing: Spiritualist Epistemology and Anthropology from Schwenckfeld to Boehme”, *Sixteenth Century Journal* 22, 1 (1991): 97-101.

³⁰ I.V. Lopukhin, *Nekotorye Cherty*, p. 96.

³¹ This conclusion is broadly congruent with the general retreat of conventional ecclesiastical history particularly in Italian and British enlightenment contexts, albeit with a mystical undercurrent which obscured the *civil* intentions underpinning this process. See J.G.A. Pocock, “Chapter I: Civil and Ecclesiastical History” in Pocock, J.G.A. *Barbarism and Religion. Volume Two: Narratives of Civil Government* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000): 29-41.

³² Here I would like to emphasise the technical Greek definition of theurgy or *theourgia*: “doing what gods do for men”.

has involved man in the ascend towards the divine as it is in its *ineffability*, through a *visible* replication of its creative power in the sensible world by way of a theurgic ordering of its parameters for the benefit of other human beings³³. The Rosicrucian establishment has embodied this distinction as it projected its own ‘hidden’ mystical component into the visibility of the public sphere by way of its philanthropic activities. This relationship allegorised man’s approach historicity: he must on the one hand, view it as inconclusive and exterior, but on the other, to participate in it because it represented a stepping stone towards a more immediate apprehension of the divine.

Lopukhin has understood this allegory within a distinctive form of asceticism which aimed at utilising the emerging dialectical tension stemming from man’s commitment to his historical context and his simultaneous abstention from affirming it as true³⁴. The enactment of these seemingly diverging trends were meant to prepare man towards their synthesis in an individual *overcoming* of history as an object of his theurgic practice through the exercise of his free will³⁵. An event which would be predetermined by man’s emerging realisation that he could reverse and reform the seemingly *endless* succession of historical phenomena by inducting them into his interior ground: “Adam’s first sigh of repentance can be called the first ray of light and the beginning of the divine interior church on earth... within which the Lord performs his great task of regeneration”³⁶. “Repentance” can thus be construed as man’s intuitive grasp of his pre-historical origin, enjoining him to unearth his freedom through this act of self-recognition³⁷.

³³ See G.B. Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (Penn State Press, 1971), p. 112. It has been further argued in more recent literature that the roots of modernity (and by implication social critique) are traceable to Neoplatonic understanding of theurgy, see J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford, Blackwell, 2006), p. xix.

³⁴ Lopukhin was quite laconic when he expressed his somewhat Pietistic understanding of asceticism: “Moderation must be tripartite: abstinence of the spirit, abstinence of the intellect and abstinence of emotions”. I.V. Lopukhin, *Nekotorye Cherty* p. 122.

³⁵ V.V. Zenkovskii, in his expansive study of Russian philosophy has detected this “freedom of a searching spirit” as a key feature of Lopukhin’s thought, see V.V. Zenkovskii, *Istoriia russkoi filosofii* vol. 1 (Paris, YMCA Press, 1948), p. 108-109.

³⁶ I.V. Lopukhin, *Nekotorye Cherty* p. 81.

³⁷ Lopukhin’s indebtedness to Jacob Böhme is quite striking here as the latter mystic was also concerned with overcoming ‘historical faith’ as a predestined process. Böhme argued that if man followed the divine “signatures” contained by the present earthly world, than he will be able to negate it by taking “leave of all the obscure compulsions

Indeed, in philosophical terms, man's exit from his historical confines into his own being posed a limit to his conventional ability to know and to act, because no strict epistemological accounts could be made regarding a domain which aimed to undo all performative practices³⁸. In language reminiscent of an Eckhartian deconstructive breakthrough into the uncreated ground where *God becomes and unbecomes*³⁹, Lopukhin bid man to still himself and enter "the most mysterious depth of one's heart... amidst internal silence"⁴⁰ and locate "that centre in which God's Kingdom is revealed in its true potency and into which nothing impure can intervene"⁴¹. Beyond its more immediate religious ramifications, such thinking had a more profound significance for the concept of selfhood as it was loosened from its historical developmental trajectory. The sheer openness to the possibility of the new exhibited by the 'interior man' entirely within his own parameters, has drawn attention to Lopukhin's implicit ascription to the type of a human self which was predominantly defined by its own internal activity and not merely by its seeming conformity to external environment⁴². It was precisely this critical component of Eighteenth-century

and delusions that are the correlatives of time and history", see A. Weeks, *German Mysticism. From Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: A Literary and Intellectual History* (Albany, State University of New York Press, 1993), pp. 180-181. Böhme's thought was well known by Russian freemasons and particularly by the Moscow Rosicrucians who have studied and translated some of his most important works, see David Zdenek, 'The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought' *Slavic Review* 21, 1 (March 1962): 43-64.

³⁸ Some ontological and epistemological accounts of mysticism have agreed that mystical praxis is primarily defined by its ability to accentuate being itself, to the point where 'being' and 'nothing' are almost synonymous. From this standpoint, to enter into one's being, is to forget all of its external forms. See Robert Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting", in Forman, R.K. ed. *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 1990): 3-49.

³⁹ Beverly J. Lanzetta, "Three Categories of Nothingness in Eckhart", in *The Journal of Religion* 72, 2 (1992): 248-268.

⁴⁰ I.V. Lopukhin, *Nekotorye cherty* pp. 115-116. In this reference and in the one below, I am uniting two of Lopukhin's references to the centre of man's interiority: the first one conceived as the heart, and the second one as the centre of the centre.

⁴¹ *Ibidem*, p. 104-5.

⁴² J. Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century* (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), p. 254.

“culture of inwardness” that Lopukhin sought to develop within an enlightenment framework⁴³.

III

Lopukhin’s mystical historiosophy provided a powerful response to increasing institutionalisation of the human subject, a process which was tacitly supported by some of the most prominent Russian Eighteenth-century historians. Whilst a more conventional justification of historical development was largely based on the notion that gradual human engenderment into socio-cultural and political confines was a necessary departure from primordial chaos, Lopukhin has reversed this process by postulating historicity as a stimulus, rather than the telos for an evolving human self-consciousness. This is an important distinction when approached from the standpoint of human agency: in the first instance, the latter was empowered by the extent to which it was reflected by historical organisational norms, while in the second, it projected its complete autonomy from all of its spheres of application until it located itself and sought its own unfoldment in a way which did not require a *literal* disestablishment of historical reality.

Arguably, the implication of nature and history into the gradual emergence of self-consciousness represented a conceptual advance in the development of speculative mysticism in post-Petrine Russia and has contributed towards the Russian reception of Schelling’s *Naturphilosophie* in the following century⁴⁴. Indeed, Lopukhin has privileged negation and intuition as related exploratory tools which were capable of articulating the overall coherence pervading created and divine realities. Firstly, Lopukhin has envisaged that the human subject would become conscious of his own

⁴³ *Ibidem*, p. 302.

⁴⁴ A. Lipski has directly implicated Lopukhin with the subsequent reception of *Naturphilosophie*, see Alexander Lipski, “A Russian Mystic Faces the Age of Rationalism and Revolution: Thought and Activity of Ivan Vladimirovich Lopukhin”, p. 187. A. Walicki was more circumspect and suggested that J.G. Schwartz, as one of the major sources for Russian Rosicrucian ideology as a whole, “has prepared the way in Russia” for Schelling, see A. Walicki, *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism* (Stanford, Stanford University Press, 1979), p. 23. See also Aleksandr Abramov, “Schelling v filosofskikh iskaniakh russkogo romantizma” in Abramov, A.I *Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoi filosofii* (Moscow, Krug, 2005): 383-404.

unconditionality as a consequence of overcoming the deterministic and conditional nature of his external context. Secondly, Lopukhin has drawn attention to the inadmissibility of explaining away external reality without considering its creative construction of the divine which the human subject was capable of intuiting intellectually as a consequence of *resisting* its constructed form. Thus, Schelling's approach to nature as a necessary alienating element underscoring the conflictual process of self-knowing and to history as a process prolonged into "the distant future when God will be all in all" was of some familiarity to subsequent Russian intellectuals because it echoed themes which were already present in Russian mystical thought⁴⁵.

Lopukhin's thought demonstrated the extent to which, late Eighteenth-century Russian mysticism was in the process of overcoming its association with closed religious structures and assimilating the much wider historical repertoire as one of its normative spheres of application. As a result, mysticism became concerned with lessening the so-called "burden of the historical" by subverting its conventional teleology and subordinating its repertoire to the 'productive' capacity of the human subject⁴⁶. This means that the possibility of reforming historically-developed organisational forms was to a large extent made dependant on whether human agency itself and not merely its context, was open to modification⁴⁷. Lopukhin seemed to assume that since historical 'products' could not intend towards an end which was not already determined by the process of their very formation, it was futile to subordinate human agency to the very 'products' which it created. Therefore, a mystical approach to history, unlike a rationalistic one, has envisaged a historical future in a way which appeared to be more consistent with the human subject as an autonomous architect of his own historicity.

Subsequent Russian mystical critique, once it has developed the necessary philosophical and theological terminology, was able to further extend its insight into the historical order by proposing alternative personal, socio-political and spiritual organisational forms during the so-called Russian Silver

⁴⁵ Schelling in D.E. Snow, *Schelling and the End of Idealism* (New York, SUNY, 1996), p. 191.

⁴⁶ J.A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* (New York, Fordham University Press, 2003), p. 121-122.

⁴⁷ Modern literature on mysticism has paid some attention to mystically-given motivation towards social reform, see J.K. Ruffing, "Introduction" in Ruffing, J.K. ed. *Mysticism and Social Transformation* (Syracuse, N.Y., Syracuse University Press, 2001): 1-25.

Age. Echoing Lopukhin's suspicion regarding singular over-dependence on organisational as well as intellectual frameworks, V.S. Soloviev (1853-1900) held up mysticism as a potential synthesiser of German Idealism, Orthodox Patristic tradition and contemporary political thought into a coherent worldview. In a more radical tone, N.A. Berdyaev (1874-1948) has reprojected Lopukhin's challenging notion that the historical and ontological repertoires to which the human subject was ineluctably committed were incomplete, and developed an existentialist account of human agency whose creative nature was made visible through its as-yet unsuccessful attempts to reciprocate divine creation with examples of its own capabilities. Indeed, D.S. Merezhkovskii (1865-1941) took the eschatological implications of such reasoning and in terms already familiar to Lopukhin and has located the demise of the historical predominantly within human subjectivity. Thus, attention to Eighteenth-century Russian mystical thought in general and to Lopukhin in particular, is important because it suggests that history was already an implicit object of mystical critique a century before mystical historiosophy became an explicit extension of Russian religious philosophy.

Ivan Lopukhin and the Development of Mystical Historiosophy in Late Eighteenth-Century Russia

- Abstract -

In the present study, the author argues that accounts of the development of Russian historiography during the Russian enlightenment need to take into greater consideration the contribution of mystical thought to the conceptualisation of history as an autonomous human construct. In the first part he discusses some challenges faced by a rationalistic approach to the study of history. In the second part he proposes the mystical thought of a noted Russian Rosicrucian thinker Ivan Vladimirovich Lopukhin (1756-1816) and suggests that his attempt to relate historical and divine realities was focused on enhancing human agency in its historical and ontological terms. In the third part he draws some implications stemming from his reconsideration of the interrelationship between mysticism and history.

TRANSYLVANIA AS A BORDERLAND BETWEEN THE WEST AND THE EAST

MARIUS CRIȘAN

"... of course I wanted to see all I could of the ways of the country"¹:
A Touristic Attitude in Stoker's Sources on Transylvania

The strongest wish of Jonathan Harker, Stoker's British young lawyer who visits Transylvania for the first time, is to see all particularities of the region. He puts down in his diary everything he sees from his train window, people and landscape. The first feature of the character revealed to the readers is his curiosity. This attitude is typically touristic. Jonathan Harker's curiosity is modelled after the curiosity of the British travellers who visited Transylvania in the 19th century. As Bram Stoker never came to this region, he relied on some travel memoirs. As his working notes for *Dracula* show, the Irish novelist worked for about seven years on this novel and read several books on Eastern Europe. The works which inspired the construction of Transylvania in *Dracula* are: William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia* (1820), Charles Boner, *Transylvania: Its Products and Its People* (1865), Andrew F. Crosse, *Round About the Carpathians* (1878), Nina Elizabeth Mazuchelli, *Magyarland...*(1881), Major E. C. Johnson, *On the Track of the Crescent...*(1888) and the article "Transylvanian Superstitions" by Emily Gerard.

Writing on the construction of Transylvania in British travel literature in the 19th century, Carmen Andraș shows:

If we consider the English traveller in Romania, we can assert that, generally speaking, he belongs to the category of detached observer, who uses his lenses "made in England" as a filter for value judgements. As a result, we enter the territory of prejudices, stereotypes and clichés, with their decisive effects upon the representations of the Other. They can seldom be avoided, harming interpersonal and even international relations.²

¹ Bram Stoker, *Dracula*, London, Penguin Books, 1994, p. 12.

² Carmen Maria Andraș, "The Image of Transylvania in English Literature", *Journal of Dracula Studies*, Memorial University of Newfoundland, Canada, 1/1999, retrieved from http://www.blooferland.com/drc/index.php?title=Journal_of_Dracula_Studies, on May 17 2007.

If the reflections on the economic situation of the region are often derogatory, the tone of the traveller changes when he or she writes about the landscape. Stoker's sources have a strong touristic element. The message of all books is an invitation for the British readers to visit Transylvania in order to see the beauties of the region, especially the varied landscape, and encounter the cordiality and hospitality of the inhabitants. There are many references to the inns of the region, and the travel writers often warn the other possible visitors of the high prices charged by some innkeepers or of the bad quality of certain hotels. Many travel writers followed some of the advice of the previous travellers, and confirmed or refuted the preceding experience.

According to Boner, as a result of the positive Western influence, tourism in this region begins to flourish. In Stoker's novel, the characters who visit this region often show a tourist's enthusiasm. In the beginning the English visitor is curious and sees everything as "weird", but at the end of the novel he or she will be familiarised with the Transylvanian customs. One field that draws their attention is the culinary one. Major Johnson is one of the main sources of Stoker in the field of cuisine. In Boner's book there are also references to several gastronomic elements presented in the novel, such as the dish robber steak, which is described by Andrew F. Crosse³ too. Both travel writers have tasted it in the Banat. Boner describes it as "large slices of meet being spitted on a stick nicely peeled for the purpose", and, unlike Harker, Boner finds it "juicy and savoury". Both the haycocks "in the forked branches of a willow"⁴ and this dish is also described by Crosse during his trip in the Banat.

Stoker put down the information about the wine Golden Mediasch from Crosse. This wine, offered by Count Dracula to his guest -"which produces a queer sting on the tongue, which is, however, not disagreeable"⁵ - is also described by Boner as an excellent drink, and the English traveller writes that the Transylvanian wine was the winner of the first prize - the great gold medal⁶ at a wine exposition (held probably in Germany).

Harker's tourist attitude can be summarized in Mina's enthusiastic words about Transylvania: "a lovely country; full of beauties of all imaginable

³ Although Boner describes the same dish, the name "robber stake" is used only by Crosse, and Stoker's notes prove that he found the term in Crosse.

⁴ Charles Boner, *Transylvania: Its Products and Its People*, London, Longmans, 1865, p. 25.

⁵ Bram Stoker, *op. cit.*, p. 14.

⁶ Boner, *op. cit.*, p. 114.

kinds, and the people are brave, and strong, and simple, and seem full of nice qualities”⁷.

Such an enthusiasm can also be noticed in Boner’s book:

I hope, and have no doubt, that before long Transylvania will cease to be the "unknown land" to the rest of Europe which it has been hitherto. Travellers will come here to study the language, the architecture, and the natural products of the country, -to make themselves acquainted with the vestiges, everywhere found, of a people who have long since passed away from the earth. And tourists also will pour in to enjoy the sight of a new country, new costumes and modes of life, and, where such are left, to visit the ruins of castles and monasteries or mountain fastnesses scattered through the land⁸.

Boner had no idea that not his book would attract foreign tourists in Transylvania (although many travellers came to Transylvania after having read his work), but a novel inspired by his contribution, and published after more than thirty years.

Stoker’s predecessors were interested in various aspects of the Transylvanian life: they described the cities, the rural life, the landscape and the customs of the people. Landscape has a special place in these works (see my essay “From Travel Literature to Dracula: The Construction of the Transylvanian Landscape in Bram Stoker’s Sources” in *New Directions in Travel Writing and Travel Studies*, Shaker, in press). The forest is part of Stoker’s gothic landscape. During his imprisonment in Dracula Castle, Harker sees from his window “as far as the eye can reach [...] a sea of green tree tops”⁹.

Andrew F. Crosse pays a special attention to the “interminable” forests of Transylvania. The region of Gheorgheni, for instance, the place where the wild aurochs (an extinct type of cattle) had lived, is described as “primeval”. When he passes through such a forest and experiences “the weird solitude of a pine-wood” without any signs of human habitation, Crosse writes on a page which must have been read by Stoker that “under the impervious shade and the long grey vistas, one moves forward with something of a superstitious feeling, as though one were intruding into the sanctuary of unseen spirits”¹⁰.

⁷ Stoker, *op. cit.*, p. 429.

⁸ Boner, *op. cit.*, p. 88.

⁹ Stoker, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰ Crosse, *op. cit.*, p. 263. Stoker must have read these lines, as he took notes from the opposed page, p. 264.

In his expedition to the top of the mountains, in the Carpathians that border the Banat and Transylvania, Crosse passes through several types of forests, from oak and beech to fir trees. From the narrow and steep path, he discovers during a whole day the mystery of the forest. Impressed by the labyrinth in which his Romanian guide accompanies him, Crosse is reminded of some famous lines, which he associated with the forest landscape described:

This is the forest primeval. The murmuring pines and the hemlocks,
Bearded with moss, and in garments green, indistinct in the twilight¹¹.

The lines are the beginning of “Evangeline, A Tale of Acadie” by Henry Wadsworth Longfellow, in which Acadie is described as an Arcadian territory. In such a light are presented by Crosse the Transylvanian forests: as a distinct universe with its own order, whose story the traveller is eager to discover.

The forest is seen, in *Round About the Carpathians*, as a magic place, in which the grey moss hangs in “abundant festoons from the fir-trees”, having “a most singular effect, almost weird at times”. Crosse personifies the mosses, referring to them as “ancients of the forest with their long grey beards and hoary tresses” who “look very solemn indeed in the gloaming”¹². The forest has its own life, and the author also notices the old majestic trees which decay and pass “into the rottenness which gives new life”¹³. These trees are also personified: “fungi of bright and varied hues, grey lichen, and green moss preserved together the contour of the gigantic stem, which, prostrate and decayed now, had once held its head high amongst the lordlings of the forest”¹⁴.

Crosse presents the decay of the old trees, but he also writes about the transcendental power of these woods. He accounts that during a night spent in a Transylvanian forest¹⁵ (in the company of his Romanian guide), he notices that the view of the sky is much clearer here than in England and falls asleep after admiring the stars “shining in the blue depths of ether” and concluding that “One can realise in these regions the intense *depth* of the heavens when seen at night; we never get the same effect in our ‘weeping skies’” (168).

¹¹ Crosse, *op. cit.*, p. 111.

¹² *Ibidem*, p. 111-112.

¹³ *Ibidem*, p. 112.

¹⁴ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵ On his way from Petrila to Orlat, near Sibiu.

In the labyrinth of the forest¹⁶, the group lose the way and they get to the edge of a precipice instead of arriving at the hut in which they were supposed to spend the night. In Crosse the forest may create mystical feelings and be an adventurous place at the same time, because of the danger of the robbers or of the wild animals.

Stoker's notes show that the author of *Dracula* read these descriptions and adventures in the forest and sometimes put them down.

Jonathan Harker describes Transylvania as an area full with forests, both in the hilly and in the mountainous regions. In *Dracula*, the forest is the passage to the other world, the labyrinth, the place where the real becomes fantastic: "Soon we were hemmed in with trees, which in places arched right over the roadway till we passed as through a tunnel"¹⁷ - Jonathan Harker recounts. The symbolism of forest is rich in Stoker's novel, because the hills and mountains near God's Seat are full with forests, and woods also surround Dracula Castle. If in Stoker's predecessors the forest means an entrance in a mysterious and adventurous world, in *Dracula* it becomes a border between the real and the fantastic, and, at the same time, between the sacred and the profane.

Transylvania as a Borderland between the West and the East

- Abstract -

The strongest wish of Jonathan Harker, Stoker's British young lawyer who visits Transylvania for the first time, is to see all particularities of the region. He puts down in his diary everything he sees from his train window, people and landscape. The first feature of the character revealed to the readers is his curiosity. This attitude is typically touristic. Jonathan Harker's curiosity is modelled after the curiosity of the British travellers who visited Transylvania in the 19th century. As Bram Stoker never came to this region, he relied on some travel memoirs. As his working notes for *Dracula* show, the Irish novelist worked for about seven years on this novel and read several books on Eastern Europe. The works which inspired the construction of Transylvania in *Dracula*

¹⁶ During his forest trip from Petrila to Orlat, Crosse admits that Transylvanian forests are labyrinthic: "It was a labyrinth of trees, with tracks crossing each other in a most perplexing manner. I could not have got on without a guide" (p. 166).

¹⁷ Stoker, *op. cit.*, p. 22.

are: William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia* (1820), Charles Boner, *Transylvania: Its Products and Its People* (1865), Andrew F. Crosse, *Round About the Carpathians* (1878), Nina Elizabeth Mazuchelli, *Magyarland...* (1881), Major E. C. Johnson, *On the Track of the Crescent...*(1888) and the article “Transylvanian Superstitions” by Emily Gerard.

**EXILUL ȘI MOARTEA:
POVEȘTEA CELUI PLECAT ÎN IMAGINARUL
CELOR RĂMAȘI ACASĂ. CAZUL AL. I. CUZA**

ANDI MIHALACHE

În cadrul literaturii de călătorie între Răsărit și Apus, s-ar putea înscrie și o sub-specie aparte, aceea a *narațiunilor moderne care vizează întoarcerea exilaților politici*. Repatrierea se producea uneori postum, ca în cazul lui Napoleon, povestea reprimirii fiilor ostracizați nefiind spusă de ei înșiși, ci de societatea care îi regreta prea târziu. Compatrioții le aduceau osemintele sau corpurile în țară și țineau să reconstituie, prin discursuri funebre, itinerariul rătăcirilor exilatului și inventarul suferințelor sale, reale sau închipuite. Ca studiu de caz revelator pentru relația dintre memorie și uitare, aș propune povestea lui Alexandru Ioan Cuza, prim domnitor al Principatelor Române Unite (Moldova și Valahia) între 1859 și 1866. Detronat în urma unei lovituri de stat, la 11 februarie 1866, el pleca în exil, trecând prin Viena, Paris, Florența, Heidelberg etc. Decedat prematur, la 3 mai 1873, era adus în țară în aceeași lună, cu un tren mortuar, spre a fi înmormântat cu fast în curtea castelului său din satul Ruginoasa. Deși fusese izgonit din țară sub acuzațiile de autoritarism și corupție, Cuza reintra în țară, după șapte ani de exil, ca un erou și un părinte al României moderne. Articolul meu nu urmărește proiecțiile de sine ale exilatului, ci *evoluția memoriei sale în societatea care mai întâi îl exclude, iar apoi se străduiește să îl recupereze, mai ales în postumitate, când nu mai constituie un pericol*. Abordând nu memoriile exilatului, ci povestirile despre exil compuse de cei de acasă, încerc un studiu despre metafizica înstrăinării, un eseu de antropologia spațiului.

În urma unei crize severe de astm, Alexandru Ioan Cuza, primul domn al Principatelor Unite, închidea ochii la 3 mai 1873, într-un hotel din Heidelberg. Mai exact, decesul a avut loc la ora unu și jumătate noaptea. Este un amănunt important, ignorat pe moment, de dragul coincidenței cu data de 2 mai 1864 (lovitura de stat și debutul marilor reforme), care nu îl mai măgulea pe defunct, dar îi consola oarecum pe supraviețuitorii săi: în condițiile în care s-ar fi stins realmente cu o zi înainte, deci pe 2 mai 1873, Cuza ar fi lăsat posterității imaginea unui om care trăise pentru o dată anume, împlinindu-și destinul și murind împăcat cu sine. Și dacă nefericitul deznodământ s-ar fi produs în țară, și nu peste hotare, după 7 ani de exil, cu siguranță că știrea nu ar fi provocat atmosfera apăsătoare, instalată odată ce presa și Monitorul Oficial confirmau

decesul, două, respectiv trei zile mai târziu. Irevocabilul producându-se, opinia publică selecta acum toate circumstanțele agravante, toate ingredientele necesare unei vinovății colective. Altfel spus, se contura imaginea unui conducător care făcuse numai bine și fusese răsplătit numai cu rău: reformator altruist, neatașat de putere, foarte popular printre oamenii simpli, printre țărani¹ împrumutându-i de el; înlăturat însă de la tron printr-o conspirație și mai ales prin trădarea armatei, al cărei părinte se considera²; surghiunit printre străini³, pleca *ad patres* la numai 53 de ani, în urma unei afecțiuni respiratorii, boala romanticilor cum se spune. Moartea lui Cuza pune într-o altă lumină felul în care românii se despărțiseră de el, concluziile acestei recapitulări nefiindu-le tocmai favorabile. Toată lumea știa că domnitorul fusese atacat în timpul nopții, de oameni înarmați care îl sileau să semneze abdicarea pe loc. Mulți se grăbeau să salute inițiativa, considerând că Al. I. Cuza permanentiza o guvernare autoritară și nu era capabil să gestioneze aducerea unui principe străin. În plus, autorii complotului de la 11 februarie se temeau că retragerea din proprie inițiativă ar fi mărit popularitatea lui Cuza, menținându-l ca etern contracandidat la tron⁴. Au mai fost luate în calcul și riscurile care decurgeau din renunțarea benevolă la tron, aceasta făcând posibilă întoarcerea la situația

¹ În accepție romantică, țărani formau poporul „autentic”, necorupt, păstrător atemporal al trăsăturilor și calităților neamului. Prin urmare, dacă un om politic le arăta înțelegere ori simpatie, împrumuta ceva din însușirile lor pozitive. Astfel ne explicăm și acele legende în care domnitorul umbla prin țară deghizat în straie țărănești, făcând dreptate sătenilor ori de câte ori îi stătea în putință.

² Deși Alexandru Beldiman, prefectul poliției, îl prevenise de eventualitatea unei lovituri de stat în noaptea de 10 spre 11 februarie, Cuza se arătase optimist, din simplul motiv că era păzit de un corp de armată creat chiar de el: „dragii mei vânători”, cum le spunea domnitorul. Complicitatea acestor militari la complot îi dovedea însă lui Cuza netemeinicia încrederii sale.

³ A contat mult o similitudine biografică, domnul Unirii murind la nici 4 luni după dispariția, tot în exil, a celui care îl sprijinise cândva, Napoleon III. Interesant este faptul că imaginea de „binefăcător” a fostului împărat se impusese definitiv după abdicarea lui Cuza, rivalitatea crescândă dintre francezi și prusaci făcând din „neamțul” Carol opusul perfect al fostul domnitor. Poezia lui Gheorghe Barozzi, *Date nefaste. La moartea principelui Alexandru Ioan I Cuza*, trata „în oglindă” moartea celor doi. Vezi *Trompeta Carpaților*, 3(15) iunie 1873, p. 3. Aceeași corelație o încerca și presa: „...Umbra lui Cuza Vodă urmăză umbra lui Napoleon III...”. Vezi *Reforma*, duminică 6(18) mai 1873, p. 1.

⁴ Vezi Dumitru Vitcu, „11 februarie 1866: hermeneutica unei pretinse revoluții”, în *Anuarul Institutului de Istorie <A.D.Xenopol>*, XXIX, 1992, p. 162-163.

din 1859. Dar o dată cu vestea morții sale, acest episod era lecturat cu totul altfel: ziua de 11 februarie 1866 nu mai era privită prin prisma învingătorilor, ca o primă etapă a eforturilor de a impune o dinastie viabilă, ci din perspectiva învinsului, a omului de bine obligat să plece din țară. În postumitate, trădarea⁵ și exilul căpătau alte accente, transformându-se din simple detalii ale momentului 1866 într-un fel de merite ale eroului greu încercat. Mai pe scurt, disproporția raporturilor de forțe dintre trădători și cel trădat inocenta victima, absolvind-o de toate păcatele atribuite până atunci.

În cazul unor personaje notorii, presa și întreaga societate se străduiau să empatizeze cu ultimele lor clipe, cu ultimele dorințe, gesturi, cuvinte. Romanticismul teatraliza moartea, reușita punerii în scenă datorându-se, evident, și muribundului. Acesta devenea, pentru câteva zile, obiectul unui cult care îi dramatiza dispariția, recompensându-l cu spectacolul afecțiunii și fidelității celorlalți. Vestea morții lui Cuza venise însă brusc, prin telegraf, luând prin surprindere și contrazicând ideea romantică despre moartea „bună” sau „frumoasă”, în patul tău cum se spune, înconjurat de fideli: „...Elu a muritu pe pamentu streinu, unde póte nu a avutu nici unu preotu la patulu seu de agonie...”⁶. Respectiva atmosferă le-a lipsit românilor în mai 1873, frustându-le imaginarii și accentuându-le sentimentul de culpă. Acesta era exacerbat nu de dispariția în sine, cât mai ales de moartea printre străini („...eternitatea se deschise pentru elu pe pământu streinu...”)⁷, statura eroică a lui Cuza consolidându-se, în ultima vreme, din cauza refuzului său de a se mai întoarce în țară. Cum orice *renunțare* schițează o *ascetică*, opțiunea fostului domn dubla semnificația sacrificială a exilului său. Și pentru că biografia *eroului* împrumuta multe motive din povestea *sfântului*, moartea transforma omul politic într-un fel de intercesor între Dumnezeu și națiune: „Trimeteți cerurilor străgătele voastre de durere și implorați de la sufletul lui Alessandru Cuza se roage Providența pentru Țara și poporul Român care l’au iubit atât de mult”⁸.

⁵ Unii își aminteau acum că la ieșirea din țară, prin Predeal, la 14 februarie 1866, Cuza văzuse prin ușa deschisă a biroului vama o litografie înfățișând uciderea lui Mihai Viteazul. Le-a arătat-o vânătorilor de munte care îl escortau, spunându-le că ei își trădaseră domnul tot așa cum Mihai, la vremea lui, fusese părăsit de ai săi. Vezi Matei Ionescu, „Contribuții privind exilul lui Alexandru Iona Cuza”, în *Studii*, 3/ 1969, p. 535-536.

⁶ Vezi *Reforma*, duminică, 27(8) mai 1873, p.1.

⁷ *Ibidem*, p. 71.

⁸ *Ibidem*, p. 73.

Cum am ajuns să credem că protejându-ne morții, anulăm, într-un fel, pierderea acestor ființe dragi? Ne amintim, întâi de toate, că fantasma întoarcerii în pământul-mamă este universală, Biblia dându-ne primele exemple în acest sens⁹. În societățile arhaice, moartea „rea”¹⁰ era aceea care survenea departe de ai tăi, ea prejudiciind atât mortul cât și echilibrului celor vii¹¹: neavând posibilitatea de a face rânduiețile convenite morților, ea crea o fisură, lăsa un loc gol, submina o textură socială. Din toate acestea nu a mai rămas decât preocuparea târzie, modernă, de a recupera rămășițele unui compatriot. Învățătorul I. Dăscălescu, din comuna Corni, de lângă Botoșani, dădea glas, la început de secol XX, credințelor populare legate de *înstrăinare*, *delocalizare* și *moarte*: „...În crucea nopții l-au scos peste hotare, între străini. Pe la vămi au pus cazaci și au făcut închisori ca bietul Cuza să nu mai calce pământ românesc, nici să mai dea ochi cu noi țărani, dragii și bunii lui. L-au prăpădit și pace! Nimănui n-au spus adevărat. De întrebam de moarte, spuneau că trăiește; de întrebam de viață, spuneau că a murit. Noi bine nu știm nici astăzi de capătul lui Cuza. Dacă a murit fie-i țărâna ușoară”¹². Ea se îmbina foarte bine cu imaginea exilatului romantic, care împrumută și ea multe accente din psihologia agrară, sedentaristă a satului tradițional. Aici, totul depindea de valențele feminine¹³ și materne ale pământului: sursă de fecunditate și loc al marilor transformări, pământul-mamă era un sediu al renașterii prin excelență¹⁴. Astfel, înțelegem că efortul de a repatria dispăruții, îngropându-i în pământul părinților, era o chestiune de identitate culturală: a fi împreună cu familia, și după deces, constituia revanșa supremă față ruptura adusă de moarte¹⁵. A te

⁹ Un exemplu de acum clasic de „repatriere” a rămășițelor este cazul lui Saul și al fiilor săi, morți pe teritoriul filistenilor. Vezi Biblia, I Regi, 31, 4-13. Vezi și Louis Vincent Thomas, *Rites des mortes*, Paris, Fayard, 1985, p. 142.

¹⁰ În tipologia cântecului funerar un loc aparte îl ocupă bocetele pentru cei plecați de acasă. Vezi Ion H. Ciubotaru, *Marea trecere. Repere etnologice în ceremonialul funebru din Moldova*, București, Editura „Grai și suflet-cultura națională”, 1999, p. 220.

¹¹ *Ibidem*.

¹² V. Adăscăliței, *Cuza-Vodă în tradiția populară*, București, Editura Eminescu, 1970, p. 263.

¹³ „Bocetul este o categorie folclorică prin excelență feminină. Rădăcinile arhaice ale acestei realități se leagă, în primul rând, de conceperea morții ca pe o întoarcere în trupul «pământului-mamă», al acelei «mame universale», deci ca o naștere în sens invers”. (Ion H. Ciubotaru, *op. cit.*, p. 206)

¹⁴ Louis Vincent Thomas, *op. cit.*, p. 189-190.

¹⁵ *Ibidem*, p. 203.

odihni printre ai tăi era tot una cu a-ți afirma propria perenitate, subscrisă, evident, permanențelor grupului și succesiunii generațiilor¹⁶. În acest context cultural, exilatul adus acasă părea un „fragment” de lume care își regăsea, în sfârșit, locul unde completa și era completat, la rându-i, de alte „fragmente”. Finalitatea dată morții și reîntoarcerii în „pământul-mamă” caută să reprezinte o concluzie logică a vieții înseși¹⁷. Funeraliile fac și ele parte din biografia individului, îi subliniază valoarea, adăugând un plus de greutate existenței sale. Însmormântarea este, în consecință, un act de reconfirmare socială, o reîntoarcere nostalgică spre un om, spre un prezent de curând pierdut și, nu în ultimul rând, o a doua naștere a individului, ca subiect demn de ținut minte.

Chiar dacă nu putem stabili un quantum al tristeții de la nord și de la sud de Milcov, îngroparea lui Cuza la Ruginoasa și nu în capitală, sugera totuși că moldovenii și-l revendicau parcă mai mult. Apărea astfel o potrivire între situația concretă (aducerea corpului în țară) și percepția liturgică, circulară asupra vieții: din pământ suntem făcuți și în pământ ne întoarcem: „...Și ecă-ne adunați împrejurului corpului seu rece, pe acestu paméntu românescu pre care atâtu l’a iubit și pre care nu i-a fost datu a’lu revedea...Șapte ani de deșterare, étă cum reintră în patria Lui – de astă-dată pentru vecinicie!...”¹⁸. Astfel, urmărind frecvența cuvintelor “exil” și “țărănă”, desprindem cu ușurință câteva repere din filosofia spațiului și mai ales din metafizica exilului. Contrar însă abordărilor de până acum, nu ne preocupă imaginea de sine a surghiunitului, ci percepția pe care cei de acasă o au despre el. Disecția acestor reprezentări nu este chiar facilă, aici suprapunându-se fondul ancestral, de credințe agrar-chtoniene, cultul antic al morților și eroilor, reinterpretarea intelectualistă adusă de modernitate și, de ce nu, compatibilitățile culturale, balcanice și ortodoxe, dintre greci și români. Or, dacă exilul delocalizează eroul, repatrierea rămășițelor sale reîntregește, simbolic vorbind, teritoriul țării sale. Astfel, înhumarea domnitorului semnifică, în manieră romantică, atât o întoarcere la originile telurice¹⁹, din cosmogonia vetero-testamentară, cât și o revenire la rădăcinile etnice²⁰, întreținute de ideologia națională. Cele două viziuni se

¹⁶ *Ibidem*, p. 202.

¹⁷ Vanderlyn R. Pine, *op. cit.*, p. 124.

¹⁸ *Ibidem*, p. 95.

¹⁹ Cuza nu se născuse la Ruginoasei, dar conacul de aici se bucura de o oarecare notorietate, ajungând să fie socotit domiciliul cel mai reprezentativ al fostului domn.

²⁰ După 7 ani de domnie și alți 7 de exil, Cuza revenea acasă. Această coincidență cifrică facilita alegoriile vorbitorilor doritori să descopere închiderea „cerului”, misiunea dusă la bun sfârșit: „...Reintră pe pământul tău, Corp gloriosu alu unui sufletu

completau foarte bine, prelungind în epoca modernă vechea asociere dintre identitate individului și locul de unde el plecase în lume: „...rugați pe Dumnezeu pentru odihna sufletului aceluia care s-a născut în această țară, astăzi atât de multu batjocorită, care a avutu suvenirulu și momentulu părinților și a familiei sale în acestu eroicu și sfântu pamentu, care singur a mai remasu recunoscătoru...”²¹. Iar felul în care presa a relatat înmormântarea de la Ruginoasa ne mai dovedește că indivizi străini de cultura unei zone, cea rurală²² în cazul de față, pot împrumuta temporar grila de lectură pe care aceasta o aplică lumii, făcând ca moldoveanul Cuza să pară exilatul prin excelență al politicii românești. Iar surghiunul dublat de înlocuirea lui cu un german accentua parcă ideea de înstrăinare: „...Alessandru Cuza au murit departe de Țara sa în durerea ecsilului și în fața tristei sfășieri a scumpei de cătră streini și slugile lor...”²³. Nu este un secret că în cultura populară plecatul de acasă, înstrăinarea sau „deșțărarea” echivalau cu o moarte simbolică, fiind deplânse cum se cuvine. De ce? Cu fiecare individ plecat dintre ai săi, se înstrăina un petec din spațiul comunitar al obștii, imaginea de *întreg* pe care colectivitatea o avea despre sine fiind desfigurată de rătăcirile fiilor ei. Nașterea și moartea într-un același spațiu păreau că împlinesc un ciclu de viață, că îi dădeau un rost, defecțiunile survenite pe parcurs stricând, în accepție populară, dar și romantică, însăși ordinea naturii: „Plângeau pietrile și chiar verdeta era în doliu...” se scria în „Trompeta Carpaților” din 3/15 iunie 1873, chiar pe prima pagină. Alte luări de cuvânt întăreau și ele senzația cu pricina: „...De la Pădurea Neagră colea până'n Carpați/Danubiul tot geme și'n vale se resfrânge/Cuvântul Cuza Vodă muri!...Îngenuncheați!”²⁴. Mai mult, glosele de acest gen se

mare și nobilu. Ferice de tine, căci ai sciutu să asimilezi tronulu cu mormântulu!”.
(*Ibidem*, p. 82)

²¹ Vezi „Reforma”, duminică 27(8) mai 1873, p. 2.

²² Intenția de a recupera familiaritatea rurală cu moartea este observabilă, pentru Occident, încă din secolul XVIII. Tot atunci, oamenii începeau să nu pună accent pe obștescul sfârșit, subliniind mai mult integralitatea vieții. Ph. Ariès, *Omul în fața morții.*, vol.II, traducere de Andrei Niculescu, București, Editura Meridiane, 1996, p. 161.

²³ *Ibidem*, p. 72.

²⁴ D. Gusti, „Lamentu la moartea lui Cuza Vodă. 2 Maiu 1873”, în *Poporul*, duminică 3 iunie 1873, p.3. După cum se poate observa din aceste rânduri, nu s-a pierdut ocazia unor aluzii la Germania, justificate de o coincidență: fostul domnitor murise în țara de proveniență a urmașului său, ca și cum cei doi făcuseră un „schimb” de biografii.

sprijineau și pe faptul că decesul lui Cuza era prematur²⁵, neașteptat, în orice caz provocat de șederea în străinătate. Potrivit viziunii organiciste care leagă corpul individului de acela al patriei, perturbarea adusă de ostracizare trecea drept o criză de sens, drept o anomalie care împiedica biografiile să își atingă plenitudinea. În cazul lui Cuza, transportarea trupului în țară și înhumarea acestuia în solul ei nu simbolizau doar revenirea domnitorului la matcă, în biografia lui românească, ci și un gest de recunoștință: pământul Ruginoasei oferea un loc de veci celui care dăduse pământ țăranilor. "...O! Nume cu splendoare/sădit pe miriade de libere ogoare..."²⁶, scria Alecsandri, inspirat de reîntâlnirea cu vechiul prieten. Un poet anonim improviza și el pe aceeași temă: "...Plânge, plânge și iar plânge,/Opințuța'n orice satu/ Și cu lacrimi de sânge/ Udă holda c'El i-a datu..."²⁷. A recupera un exilat este același lucru cu a-i istoriciza exilul, reincluzând povestea lui atipică într-o mare narațiune colectivă²⁸, din care surghiunul să nu lipsească, dar să nu reprezinte cel mai important episod. Iar versurile abia citate ne demonstrează că, în 1873, nu recuperam un marginal, ci toată viața lui de dinaintea ostracizării. Nu este un secret pentru nimeni faptul că în acea epocă, *desituarea* era un echivalent geografic al extincției fizice, un reflex tardiv al unei concepții străvechi: nu supraviețuim decât în măsura în care știm să ne menținem sub privirile alor noștri. Descriind detronarea lui Cuza potrivit imaginarului rural, un sătean din Gohor, de lângă Tecuci, povestea, tot în primii ani ai secolului trecut: "...l-o sîlit să zică că n-a mai fi domn, să-ș dea demisiîa. Ș-o dat-o și l-o pus în trăsură și l-o scos afară din București și i-o tras clopotile să zică lumea că-i mort..."²⁹. Ca primă ipostază a exilului, *devizualizarea* era un fel de „asasinare” simbolică. Nu întâmplător, misterul păstrat în jurul locului unde Cuza era ținut prizonier a favorizat răspândirea zvonului că domnitorul ar fi fost ucis³⁰. Ca măsură de securitate dar și ca formă de discredit, ascunderea de ochii lumii

²⁵ „...Betrânu? ...Ba încă giune...dêru in pămentu străinu/îndată albescu perii și dzilele declinu!...” scria Alexandru Macedonski în poezia „La moartea lui Cuza”, publicată în *Columna lui Traian* din 1 iunie 1873, p. 149.

²⁶ Vasile Alecsandri, „Cuza Vodă(3/15 mai 1873)”, în *Opere complete*, vol.I, *Poesii*, București, Editura Minerva, p. 231-232.

²⁷ ***, *Doliul Țerii la moartea lui Alessandru Ion Cuza W...*p. 139.

²⁸ Peter James Mccarthy, *The fantasy of exile. Some reflections on the margins of the „unhomelyconsciousness”*, Sydney, The University of Technology, 1995, p. 9.

²⁹ V. Adăscăliței, *op. cit.*, p. 266.

³⁰ Vezi Dumitru Vitcu, „Alexandru Ioan Cuza-anii exilului”, în *Cuza Vodă in memoriam*, Iași, Editura Junimea, 1973, p. 553.

poate fi observată foarte bine încă de la scoaterea lui din palat, când soldații primesc ordin să stea cu spatele. S-au adăugat și alte măsuri de secretizare, cum ar fi schimbarea cailor de poștă în afara barierei Ploieștilor, trăsuri cu felinare stinse, cai fără clopote, patrulare speciale care împiedicau contactul cu trecătorii³¹. Deși numărul complotiștilor nu putea fi foarte mare, aceste precauții s-au păstrat chiar și în memoria populară: „...n-am văzut cum l-a izgonit. Spuneau unii că l-ar fi învelit c-un cearșaf și l-ar fi suit într-un rădvan și-a luat-o la goană”³².

Intellectualii retrădeau aceste legende populare în parametrii mitologiei antice a eroilor³³, adusă și ea la zi, în folosul personalităților stinse de curând. În aceste condiții, exilatul reîntors în coșciug era repus, metaforic vorbind, în posesia unui pământ ideatic, întărindu-se imaginea *teritorializată* pe care conașionalii o aveau despre ei înșiși. Oamenii existau deci, în măsura în care ocupau un spațiu, cea mai pregnantă ipostază a eului romantic fiind aceea de autohton³⁴. Indivizii purtau amprenta locului în care trăiau, spațiul habitării conferindu-le niște calități active, pierdute însă dacă își părăseau țara: a locui un teritoriu fiind tot una cu a acumula timp, părea că exilatul devenea dintr-o dată un om fără prezent. Atât bocetele ocazionate de vreo plecare de a casă (soldatul, mireasa) cât și categoriile de genul „drum”, „hotar”, „loc rău”, „venetic” spun multe despre această filosofie a spațiului. De altfel, fie că ne interesează ori nu acest subiect, cu toții știm cât de bine sunt ținute minte așa-numitele „vremuri de bejenie”³⁵. Înstrăinatul era deci plâns poate nu atât pentru ceea ce lăsa în urmă, cât mai ales pentru ceea ce îl aștepta în față: condiția de venetic, de om fără apartenență, fără o identitate recunoscută, acceptată. Abandonând o geografie, el trăda o continuitate, risipind toată zestrea de trecuturi agonisită până atunci. Trecerea hotarului fiind considerată un gest împotriva firii, o renunțare silită la un perimetru care te definea, plecarea

³¹ *Ibidem*, p. 554.

³² V. Adăscăliței, *op. cit.*, p. 270.

³³ Pentru legătura dintre cultul eroilor antici și locul unde aceștia își aveau mormântul vezi Stela Petecel, *Agonistica în viața spirituală a cetății antice*, București, Editura Meridiane, 2002, p. 38.

³⁴ O scurtă retrospectivă a comentariilor privitoare la filosofia locuirii găsim la Edith Wyschogrod, „Autochtony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida”, în *Journal of Philosophy & Scripture*, volume 1, Issue 1, Fall 2003, p. 38.

³⁵ Un suport pentru interpretarea dată găsim la Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești. Contribuții la reprezentarea spațiului, timpului și cauzalității*, București, Editura Cartea Românească, 1985, p. 43.

destructura egoul și provoca un gol pe care comunitatea îl resimțea și îl exorciza. Situația se reglementa într-un fel atunci când ostracizatul revenea la baștină, viu sau mort, reînșușindu-și³⁶, metaforic, un teritoriu ideatic, primit ca moștenire încă din ziua venirii lui pe lume.

Pentru cultul eroilor esențială era *localizarea* acestora, legarea de o regiune în care s-au născut, au trăit sau au murit. Îngropat acolo, eroul se întorcea pe propriile urme, rămășițele lui autentificând, prin simpla lor înhumare, că locul respectiv a fost martorul unor fapte de luat în seamă. Mormântul cultiva o legătură preferențială, uneori mitică, între timpul eroului și geografia acțiunilor sale: cândva stăpân peste o țară întreagă, Cuza revenea într-o istorie rememorată în grabă, doar cu ajutorul unui spațiu restrâns, izolat, dar stabil, "locul de veci". Deosebirea dintre *a deține* un teritoriu și aspirația întrucâtva inversă, de *a-i aparține*, indica atât o mutare de accente, de la registrul politico-juridic la acela metafizic și simbolic cât și o modificare a relațiilor între subiectul care posedă și obiectul posedat: cel din urmă avea ultimul cuvânt, anexând persoana „proprietarului”.

Pentru a releva relația dintre problematica exilului și înmormântarea lui Cuza, ne mai amintim că funeraliile simbolizează decesul, nu îl descriu³⁷. Iar înmormântarea nu este un instrument de negare a morții, ci un substitut al suferinței, un mijloc de a o personifica, deoarece, dincolo de faptul în sine, extincția implică și alte noțiuni cum ar fi individualitatea, istoria, imortalitatea. Decedatul onorat în ziua înhumării sale nu este o persoană, dar nici un corp oarecare nu este, devenind, pentru câteva ore, un ideal al comunității din care făcuse parte³⁸. A celebra funeraliile însemna deci, a explora timpul, toate faptele povestite și fixate în amintiri reconstruind biografia defunctului. Din acest tratament, el iese puternic cosmetizat, calitățile lui prevalând acum în fața defectelor³⁹. Și observând elogiile din 1873, fie ele în versuri sau proză, vedem că surghiunitul capătase, în ochii simpatizanților săi, toate virtuțile pe care ni le conferă, compensatoriu, absențele îndelungate din mediul de proveniență.

³⁶ Jean Jacques Wunenburger, *Imagariile politicului*, traducere de Ionel Bușe și Laurențiu Ciontescu-Samfireag, București, Editura Paideia, 2005, p. 41.

³⁷ Avery D. Weisman, „Why is a funeral?”, în Vanderlyn R. Pine(ed.), *Acute Grief and the Funeral*, Springfield, Illinois, Charles C. Thomas, 1976, p. X., XIII.

³⁸ *Ibidem*, p. XIV.

³⁹ Julien Potel, *Les funérailles une fête? Que célèbrent aujourd'hui les vivants?*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973, p. 15.

*Depărtarea simplifică, unifică și monumentalizează*⁴⁰, distanța eliminând din câmpul nostru optic toate accidentele și lăsând să domine numai esențialul: reformele, în cazul lui Cuza.

Situat undeva între turism și vilegiatură, exilul stimula atât relatările celor aflați în cauză, cât și evocările celor din țară. Evident, atunci când repatrierea avea loc post- mortem, povestirea nu mai aparținea pribeagului, fiind spusă, în locul său, de aceia care, în sfârșit, acceptau ca proscrisul să se întoarcă în pământul țării-mamă. Mai mult, contextul funerar era un bun pretext de a reitera întreaga biografie a celui reabilitat. Ea era reintegrată în istoria colectivă, iar semenii și-o reînsușeau tardiv, dar cât mai ceremonios cu putință, spre a compensa cumva nedreptatea inițială. Ultimul cuvânt aparținea acum nu călătorului care făcea cale întoarsă, ci aceluia care îl așteptau, nu aceluia care se deplasa, ci aceluia rămași pe loc. Unul întreprindea o ultimă călătorie, ceilalți acceptau o primă reamintire. Sub imperiul remușcărilor, se instaura o anume empatie cu suferințele exilatului, societatea dând semne că, prin comemorare, vrea să îl însoțească, simbolic, în toate peregrinările, pribegind, *post factum*, împreună cu el. Distanța fizică instalată între noi și o altă persoană ne face să reevaluăm, o dată cu dispariția acesteia, și timpul pe care l-am trăit cândva alături de ea. Astfel, îndepărtarea temporară de aceia declarați indezirabili ne schimbă percepțiile, ne stinge aversiunea, distanța față de asemenea personaje neaducând uitarea surghiuniților, ci, dimpotrivă, panteonizarea lor.

**Exile and Death: the Story of the Gone in
the Imaginary of Those Who Stayed.
Alexandru Ioan Cuza's Case**

- Abstract -

The paper does not deal with the self-projections of the exiled, but with the *evolution of his memory in the society* that had first excluded him, and then tried to get him back, especially in his posthumous period, when he does not make a threat any more. As a defining case study for the relation between memory and oblivion, the author puts forward Alexandru Ioan Cuza's story, the first prince of the United Principalities of Romania (Moldavia and

⁴⁰ Andrei Pleșu, *Pitoresc și melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, ediția IIa, București, Editura Humanitas, 1992, p.69.

Wallachia), from 1859 to 1866. Dethroned after a coup d'état on the 11th February 1866, he left for exile passing through Vienna, Paris, Florence, Heidelberg, etc. Untimely deceased, on the 3rd May 1873, he was brought back home the same month, in a mortuary train, to be solemnly buried in the yard of his residence of Ruginoasa. Although he had been expelled from the country under the accusations of authoritarianism and corruption, Cuza entered the country, after seven years of exile, as a hero and father of modern Romania.

Somewhere between vagrancy and holiday, exile stimulated both the accounts of the exiled and the evocations of those who had remained home. Obviously, when the repatriation occurred after death, this was not the exile who made the account any more, but those who, eventually, were accepting the outcast to return into his motherland. Moreover, the funerary context was a good pretext to reiterate the whole biography of the rehabilitated. It was thus reintegrated into the collective history, and the fellows re-appropriated it, tardily, but as pompously as possible, to compensate, somehow, the initial injustice. It was not the traveller coming back home who had the last word now, but those who were waiting for him; not the one who moved, but the ones who stayed. The former was making a last trip, the latter were accepting a first remembering. Under the effect of remorse, a certain empathy with the exile's sufferance appeared; the society showed signs that by commemoration, it wanted to symbolically accompany him in all his peregrinations, wandering, *post factum*, by his side. The physical distance between a different person and us makes us re-evaluate, once he/she is dead, the time we had spent with him/her. Thus, temporary distance from those that were declared unwanted changes our perceptions, mitigates aversion; the distance towards such characters does not result in the outcasts' oblivion, but on the contrary, in their monumentalization.

**RETORICA INDEPENDENȚEI ROMÂNIEI ÎN
MESAJELE DE TRON ALE LUI CAROL I.
DE LA ACȚIUNEA INTERNĂ LA ARGUMENTUL EUROPEAN**

MARIANA PLOEȘTEANU

De-a lungul domniei sale, domnitorul și apoi regele României Carol I, în mesajele de tron, adresările sale oficiale, discursurile și scrisorile sale, face recurs deseori la Europa, Puterile Garante, la înțelegerea și sprijinul european, pentru integrarea României cu valorile sale în concertul statelor europene, subliniind rolul pe care România ar putea să-l joace prin politica sa de echilibru în sud-estul Europei. Atunci când eforturile poporului său nu se bucurau de înțelegerea și aprecierea celor care jucau un rol de prim rang în politica europeană, ca de pildă în 1878, când România a trebuit să cedeze sudul Basarabiei Rusiei în urma unui război în care efortul său material, politic și militar a fost considerabil, Principele își exprimă cu demnitate mâhnirea¹.

¹ Despre domnia lui Carol I s-au publicat lucrări esențiale încă în timpul vieții sale. Au apărut volume de documente, memoriile regelui, biografii. Menționăm câteva din aceste volume. D. A. Sturdza a publicat mai multe volume de documente: *Treizeci de ani de domnie ai regelui Carol I. Cuvântări și acte*, volumul I (1866-1880), volumul II (1880-1896), București, 1897; *Charles I^{er} Roi de Roumanie Cronique – Actes – Documents*, tom I, 1899, tom II, 1904 și *Treizeci de ani din domnia militară a regelui Carol I al României (1866-1896)*, București, 1899; *Aus dem Leben König Karls von Rumänien. Hufzeichnungen eines Augenzeugen*, în 4 vol., Stuttgart, Cotta Verlag, 1894-1900. Au apărut mai multe ediții în română și franceză, s-a reeditat după 1989; *Mite Kremnitz, König Karl von Rumanien*, Berlin, 1903, lucrare reeditată în 1995 de Editura Porțile Orientului, Iași; Paul Lindenberg, *Carol I, Regele României*, București, Editura Ziarului Universul, 1915; Titu Maiorescu, *Istoria politică a României sub domnia lui Carol I*, București, 1925, reeditată de Editura Humanitas în 1994; Nicolae Iorga, *Politică externă a regelui Carol I*, București, 1923, *Istoria românilor*, 10 (Întregitorii), București, 1939; *Correspondance diplomatique roumaine sous le roi Charles I^{er} (1866-1880)*, București, 1938; *Cuvântările regelui Carol I*, vol. I și II, 1939, Ediție îngrijită de Constantin C. Giurescu; C. Căzănișteanu, M. Ionescu, *Războiul neatârării României, 1877-1878*, București, 1977; N. Ciachir, *Războiul pentru independența României în contextul european*, București, 1977; Gheorghe Cliveti, *România și Puterile Garante, 1856-1878*, Iași, 1988; Dan Berindei, *Societatea românească în vremea lui Carol I (1866-1876)*, București, Editura Militară, 1992; D. Suci, *Monarhia și făurirea României Mari. 1866-1918*, București, 1997; Sorin Liviu Damean, *Carol I al României*, volumul I (1866-1881), București, Editura Paideia 2000 etc.

Desigur, în acest excurs al nostru ne vom limita la anii 1877-1878, ani încărcăți de evenimente politice, militare, emoționale.

La începutul anului 1877, autoritățile române erau convinse de iminența războiului ruso-turc. Guvernul, Principele, diplomația românească au făcut eforturi mari pentru ca să evite transformarea teritoriului României în teatru de război. În acest sens, la insistențele agentului diplomatic al Rusiei, baronul Stuart, se semnează la 4 aprilie 1877 convenția de trecere a armatei ruse prin România. Până la semnarea convenției au avut loc, încă din toamna anului 1876, întâlniri diplomatice la Livadia, la București, la Constantinopol, dar și la Viena, Paris, Londra. Convenția prevedea acceptul României pentru trecerea armatelor rusești în condiții privilegiate de transport și aprovizionare prin România, ocolind capitala, Rusia obligându-se „a menține și a face a se respecta drepturile politice ale statului român, astfel, cum rezultă din legile interioare și tratatele existente, precum și a menține și a apăra integritatea actuală a României”². Evenimentele se precipitau la granițele României. Fără a notifica Guvernului de la București, încălcând angajamentele asumate, înainte de ratificarea convenției de către Parlamentul României, la 11/23 aprilie, armatele rusești trec granițele țării, iar marele duce Nicolae dă o proclamație către poporul român. Îngrijorat și ofensat de situația creată, domnitorul convoacă în 11/23 aprilie un consiliu de război și sesiunea extraordinară a Corpurilor Legiuitoare pe data 14/26 aprilie 1877. Carol I cere reprezentanților națiunii să se pronunțe asupra liniei politice a României în împrejurările grele prin care trece țara și să voteze resursele financiare pentru ca guvernul „să facă față greutățile războiului pentru a apăra drepturile și interesele României”. Carol I explică situația în care se găsea România în acel moment pentru a justifica proclamarea independenței și a determina diplomația rusă să realizeze cooperarea cu trupele române împotriva Turciei. În mesajul său, la deschiderea sesiunii extraordinare a Corpurilor Legiuitoare, care a avut un ecou deosebit în opinia publică, Carol I arată că neutralitatea României nu a fost recunoscută „ca un act de drept” de *Cabinetele europene*. Domnul subliniază că împăratul Alexandru, unul din puternicii garanți ai existenței noastre politice și ai drepturilor României, a recunoscut individualitatea politică a țării³.

În aceste condiții, României nu i-a rămas decât să se sprijine pe ea însăși, ca atare Corpurile Legiuitoare trebuiau să se pronunțe energic asupra liniei politice pentru ca să evite transformarea teritoriului național în teatru de

² D. A. Sturdza, *Treizeci de ani de domnie ai regelui Carol I. Cuvântări și acte*, volumul I (1866-1880), București, 1897, p. 390-393.

³ *Ibidem*, p. 397-398.

război. Carol I îndeamnă la concordie, datoria fiecărui român fiind salvarea țării și a instituțiilor ei. Cât despre datoria sa, domnitorul face o adevărată mărturisire de credință, pe care o va respecta cu consecvență: „Cât despre mine, Domnilor Senatori și Deputați, fiți siguri că îmi voi face datoria. Din ziua când am pus piciorul pe acest pământ, am devenit român. Din ziua de când m-am suit pe acest tron, ilustrat prin atâția mari și glorioși Domni, cugetărilor lor au devenit marea gândire a Domniei mele: realțarea (reînălțarea – n.n.) României, împlinirea misiunii sale la gurile Dunării și mai presus de toate, menținerea drepturilor ei abantiquo, apărarea integrității hotarelor ei; și întru împlinirea acestei sfinte datorii, fie bine încredințată țara mea, că în capul junei și bravei noastre armate voi ști a plăti cu persoana mea”⁴.

Considerând România o „provincie răsculată”, Turcia bombardează orașele de pe țărmurile Dunării, Brăila, Reni, Oltenița, Calafat etc. În răspunsul dat Senatului României, domnitorul precizează că în fața atitudinii agresive a Turciei „vom fi siliți a respinge forță prin forță, căci mai înainte suntem datori către țară a-i apăra hotarele”⁵.

În prezența domnitorului, trupele românești au ripostat, acest fapt însemnând ruperea relațiilor diplomatice cu Poarta și recunoașterea stării de război între România și Turcia, la 29 aprilie/10 mai 1877. În aceste condiții, diplomația română în frunte cu Principele va încerca să obțină o cooperare militară cu trupele țariste, pentru ca independența României să fie consacrată pe câmpul de luptă.

În stare de război cu Turcia, fără garanții externe, guvernul a ales un moment prielnic pentru proclamarea independenței României, ziua de 9 Mai. La interpelarea lui Nicolae Fleva, Mihail Kogălniceanu, într-un magistral discurs, proclamă independența României: „În stare de rezbel, cu legăturile rupte, ce suntem? Suntem independenți, suntem națiune de sine stătătoare. Avem domn de sine stătător”⁶. Acest act a primit consacrarea oficială în aceeași zi prin moțiunile adoptate de Corpurile Legiuitoare. Astfel, ziua de 10 Mai ce marca suirea lui Carol I pe tronul țării, va primi un plus de solemnitate. Răspunzând felicitărilor guvernului, armatei, Senatului, Camerei, bisericii, comunităților, adresate domnitorului cu prilejul sărbătoririi a 11 ani de la urcarea sa pe tronul României și a proclamării independenței, Carol va face referire – și pentru a atrage atenția Europei asupra României – la importanța

⁴ *Ibidem*, p. 398-399.

⁵ *Ibidem*, p. 406.

⁶ Mihail Kogălniceanu, *Opere IV. Oratorie II, 1864-1878, partea a IV-a 1874-1878*, București, Editura Academiei, 1978, p. 478-479.

proclamații independenței, acest mare act istoric pe care – așa cum el însuși mărturisește – l-a așteptat din momentul sosirii în țară, evident, exprimându-și speranța recunoașterii independenței de către Puterile europene.

La adresa de felicitare rostită în numele guvernului de I. C. Brătianu, președintele Consiliului de Miniștri, în care acesta explică situațiile care au determinat ruperea legăturilor cu Turcia, pentru a lupta „până la extrem pentru apărarea drepturilor și independenței noastre”, contând pe înțelegerea și sprijinul atitudinii României de către Puterile Garante, domnitorul mulțumea miniștrilor că au știut să folosească momentul oportun pentru ca să dea glas aspirațiilor întregii națiunii, „dorinței celei mai scumpe a întregii țări” de a fi independenți, acest mare fapt care va rămâne neșters în istoria noastră. „*Europa și marile Puteri* – continuă Carol – care au arătat întotdeauna bunăvoință și sollicitudine acestei țări, vor recunoaște, sunt sigur, în îndeplinirea dorințelor noastre naționale, manifestate încă de divanul ad-hoc din 1857, un pas mai mult făcut spre a asigura în mod statornic liniștea și pacea pe țărmurile Dunării”⁷.

În felicitările adresate de Senat, prin glasul vice-președintelui său, Dimitrie Brătianu, se aduce la cunoștința suveranului recunoașterea de către Corpurile Legiuitoare a independenței României. Premonitoriu și imperativ i se cere domnului să „cuteze” pentru că „timpii au sosit”; ca atare, prin libertate în interior și eroism la hotare îi cereau domnului să mențină României independența și să-i cucerească „stima și iubirea lumii civilizate”. Astfel, „Europa împreună cu noi, cu venerațiune și cu amoare va saluta în Măria Ta pe marele rege al României”⁸. În răspunsul său, Principele, relevând consensul Camerei și Senatului, evidențiază o calitate esențială a românilor în momentele grele ale istoriei lor atât de frământate – unitatea în gândire și faptă, căreia i se datorează conservarea lor. „Când parcurgem paginile istoriei noastre, noi vedem în mod constant că românii datoresc conservarea lor mai ales unei virtuți caracteristice a lor, aceea de a fi strâns uniți în ora pericolului, aceea de a nu avea decât un cuget, decât o inimă, decât o voință, când se atinge de binele comun, de interesele patriei”⁹. Domnul este convins că dacă va dăinui acest spirit „matur” și „mântuitor”, prin concordia dintre toți fiii României, se va ajunge „la limanul dorit de toți”.

La adresa de felicitare a Camerei Deputaților, președintele acesteia, C. A. Rosseti, se referă la speranța pe care națiunea și-a pus-o în alesul său la 1866 și amintește domnului cuvintele-program pe care le-a rostit atunci. Ea

⁷ D. A. Sturdza, *op. cit.*, p. 414.

⁸ *Ibidem*, p. 416.

⁹ *Ibidem*, p. 417.

salută această zi de 10 Mai și îl aclamă pe „Suveranul neatârnat al României”¹⁰. Răspunsul domnului, deși punctual, trebuie să fie auzit nu numai de cei cărora li se adresează, ci peste hotarele țării. Recursul la Puterile Europene, este făcut intenționat, cu speranța recunoașterii independenței. Principele afirmă că acele cuvinte rostite la 10 Mai 1866 „sunt cuvinte scumpe inimii mele. Ele au fost povăț domniei mele în tot șirul de ani ce am parcurs împreună”. Apoi continuă afirmând că nu-i pare rău că și-a părăsit țara și familia făcând din România țara sa și din națiunea română familia sa, asumându-și o grea misiune, de a emancipa România de acele legăminte care au umbrat toți acești ani. Acele legăminte au fost rupte de Turcia în toiul evenimentelor, „nedorite”, „neprovocate” de România și ca atare nu ea le va statornici. Se adresează Camerei cu o întrebare retorică: „Au nu dumneavoastră, au nu toate Corpurile statului, au nu națiunea întregă au proclamat, au declarat că, prin ruperea acestor legăminte, România reintră în vechea sa independență ca națiune liberă, ca stat de sine stătător, ca membru util, pașnic, civilizator în marea familie a *statelor europene*?”¹¹. Pentru ca noua situație politică a României să primească o consacrare europeană sunt necesare energia și devotamentul fiecărui român, prudența politică a Corpurilor statului și, îndeosebi, – continuă Principele – depinde de „râvna”, „activitatea” și neobositele sale „stăruinți” pe lângă Puterile Europene. Dacă Marile Puteri, marii monarhi ai țărilor europene au încurajat toate străduințele și toate actele de renaștere națională ale românilor, trebuie, afirmă Principele, „să sperăm, să avem credință că și în aceste momente supreme” Puterile Europene vor apăra și vor sprijini atitudinea țării. Cu atât mai mult cu cât România dorește ceea ce-i revine ca popor demn de a fi liber, ca țară care a împlinit așteptările Europei, ca stat care are forța și inteligența de a împlini misiunea ce-i este trasată prin poziția sa geografică. Domnul revine imperativ asupra necesității „de a spera”, „de a crede”, „de a voi”, deoarece independența României nu trebuie să constituie o îngrijorare pentru țările vecine, ci, el însuși fiind convins că pacea Europei se va răsfrânge nu numai asupra României, pentru satisfacerea „trebuințelor noastre naționale”, ci ea va „îndestula și un mare interes european”.

Aceeași preocupare revine și în adresa de felicitare a Primului Președinte al Înaltei Curți de Casație, Alexandru Crețulescu. Adresându-se domnului, îi dorește ca Providența să-l ajute să obțină din partea Europei recunoașterea independenței României. Principele, după ce a ascultat „patrioticele și înțeleptele cuvinte” rostite de primul magistrat al țării, îi

¹⁰ *Ibidem*, p. 418.

¹¹ *Ibidem*, p. 419.

răspunde că aceste urări îi sunt „scumpe” îndeosebi „astăzi”, când noua poziție a României, rezultată atât „prin puterea evenimentelor și prin patriotismul fiilor ei, vocea neînvingătoare a dreptului trebuie să se unească cu răsunetul armelor” pentru a afirma drepturile românilor la o viață națională absolut independentă și voința lor de a susține aceste drepturi și de a le face recunoscute pretutindeni. Apoi Principele îl asigură că „nu va cruța nimic din ce-ar putea să asigure triumful armelor noastre și recunoașterea României ca stat absolut independent”. Pe de altă parte, își exprimă speranța că Marile Puteri vor considera mai demn să susțină o Românie independentă, „decât un stat cu o poziție rău definită și fără o responsabilitate nemijlocită cu Europa”¹².

Speranțele Domnitorului, ale guvernului și ale diplomației românești că Puterile Europene puse în fața unui fapt împlinit vor recunoaște independența României sau cel puțin vor manifesta bunăvoință față de proclamarea independenței României au fost curând spulberate. La Londra, Paris, Berlin, Sankt Petersburg, actul proclamării independenței a fost primit aproape cu ostilitate. Printr-o notă circulară din 22 mai/3 iunie 1877, Ministrul de Externe al României, Mihail Kogălniceanu, le cerea agenților diplomatici români acreditați în statele respective să facă demersuri stăruitoare pentru recunoașterea actului de la 9 Mai, sau cel puțin să obțină o atitudine binevoitoare și promisiuni liniștitoare pentru viitorul politic al României. Ministrul de Externe al Franței, ducele Decazes, a evitat să primească personal nota prezentată de agentul român; guvernul englez a considerat că Puterile Europene ar fi trebuit să ia măsuri de pedepsire a României, von Bülow, reprezentantul Germaniei a declarat că independența României nu putea fi rezolvată decât la încheierea păcii, iar poziția Germaniei va fi determinată de satisfacerea pretențiilor grupului financiar-industrial Strousberg. Austro-Ungaria, prin contele Andrassy, și-a manifestat uimirea și ostilitatea, cerând celorlalte Puteri să nu recunoască independența României, iar Rusia a considerat că actul de la 9 Mai a creat o stare de facto, dar nu de jure, rezervându-și dreptul de a se pronunța asupra acestei chestiuni la încheierea războiului¹³.

În această situație, domnitorul și sfetnicii săi, îndeosebi Mihail Kogălniceanu și I. C. Brătianu, convinși de necesitatea participării armatei române la războiul împotriva Turciei, au făcut demersuri pe lângă autoritățile ruse, pe lângă Marele Duce Nicolae, cancelarul Gorceakov și țarul Alexandru al II-lea, să accepte ideea cooperării celor două armate. Atitudinea de refuz

¹² *Ibidem*, p. 423.

¹³ *România în Războiul de independență*, București, Editura Militară, 1977, p. 125-126.

categoric a cancelarului Gorceakov care notifica guvernului român că: „Rusia nu are trebuință de ajutorul armatei române” pentru înfrângerea Turciei, era legată direct de intenția Rusiei de a anexa sudul Basarabiei. Totuși, Carol I nu a stat în expectativă. În mijlocul trupelor sale, pe malul Dunării, la Calafat, Oltenița, Bechet și în alte localități, bombardând Vidinul și apărând teritoriul românesc, a înlesnit trupelor țariste operațiunile de trecere a Dunării.

Insuccesele armatelor rusești în fața Plevnei au determinat înaltele autorități militare rusești să-i ceară domnitorului României sprijinul. Carol I a tergiversat trecerea Dunării pentru a obține garanții în privința recunoașterii statutului de cobeligerant. Pericolul respingerii trupelor ruse dincoace de Dunăre și transformarea teritoriului românesc în teatru de război a determinat participarea armatei române la operațiile militare din Balcani.

Așteptat cu „nerăbdare” de către țarul Alexandru al II-lea și de Marele Duce Nicolae, Carol I sosește la 16/28 august 1877 la sediul cartierului imperial de la Gorni-Studen. După discuțiile care au avut loc între cei trei comandanți militari, împăratul îi comunică lui Carol I prin Marele Duce Nicolae rugămintea de a accepta comanda tuturor trupelor româno-ruse din fața Plevnei. Carol I decide primirea acestei mari responsabilități.

Menționăm că la trecerea Dunării, Carol I adresează un Înalt ordin de zi către armata română. Domnitorul comunică cu emoție: „Astăzi aveți ocaziunea de a arăta din nou vitejia voastră și *Europa întreagă* stă cu ochii țintiți spre voi”¹⁴. Aceași preocupare o are suveranul de a obține pentru România prin luptă și bravură locul „ce i se cuvine între *națiunile europene*”¹⁵

Din cartierul domnesc de la Poradim, la 27 august 1877, Domnul se adresează printr-un manifest poporului român. După ce înștiințează națiunea că armata română a trecut Dunărea și a intrat în partea activă a războiului, „pe care nu l-am dorit, nu l-am provocat, pe care cu toții am încercat să-l delăturăm, dar pe care odată fiind nevoiți a-l primi, vom ști a-l purta cu curajul și destoinicia unui popor care are conștiința drepturilor sale, care are virtutea de a le susține”¹⁶, explică mobilurile care au determinat intrarea României în război. Domnul se referă în mai multe rânduri la statele europene, la Europa. Cunoscând complicațiile pe care războiul „între puternicii noștri vecini” le va aduce României, „Guvern și Cameră au stăruit pe lângă toate marile *Puteri Europene*” ca să asigure României „drepturile unei binefăcătoare neutralități”. „Din nenorocire – se spune în manifest – stăruințele noastre au rămas

¹⁴ D. A. Sturdza, *op. cit.*, p. 439.

¹⁵ *Ibidem*, p. 440.

¹⁶ *Ibidem*, p. 441.

zădărnice”¹⁷. Turcia, de asemenea, nu a ținut seama de „greutățile pozițiunii României” și a început bombardarea și devastarea orașelor și satelor noastre situate pe țărmul Dunării, „de la Calafat până la Marea Neagră”.

În situația grea în care se găsea țara, „Corpurile noastre Legiuitoare s-au rostit în unicul mod potrivit cu demnitatea, cu drepturile și cu interesele țării. Am rupt vechile legături rău definite cu Înalta Poartă, am proclamat independența absolută a României și la lovirile ce ni se adresau în mod neleal și barbar, am răspuns printr-o francă declarație de război”¹⁸.

În manifest se precizează că au trecut trei luni în care România s-a mărginit a-și apăra hotarele, așteptând ca acest conflict să se încheie și sperând „că moderațiunea arătată de noi ne va crea titluri precumpănitoare la regularea condițiilor păcii de către marile *Puteri Europene*”¹⁹.

Din cauza războiului suferă *Europa întreagă*, iar asupra României se răsfrâng „toate anevoințele”. Datoria României în acest moment este de a coopera cu armatele rusești pentru a grăbi sfârșitul războiului, „acțiunea ne este reclamată de împrejurări, dictată de interesele noastre naționale și economice, impusă de însuși simțământul de conservațiune”²⁰. Se afirmă, de asemenea, că misiunea României este de a dovedi Europei – care a sprijinit stăruințele a trei generații ca să creeze statul român – „că România are vitalitate, că ea are forțe proprii ale sale, că ea are conștiința misiunii sale la gurile Dunării, că are bărbăția de a o putea împlini!”²¹.

Invocând patetic exemplul marilor domnitori ai României, se reafirmă că armata română a trecut Dunărea pentru a impune alături de armata rusească, cât mai curând pacea, dar și pentru „întemeierea solidă a drepturilor noastre de națiune liberă și de sine stătătoare”, și pentru „întărirea stimei și încrederii către noi a națiunilor străine”²². Dacă armata română în frunte cu Suveranul său își vor face datoria pe câmpul de luptă, tot românul trebuie să-și îndeplinească cu „sfințenie” datoria față de țară, susținând efortul și sacrificiile armatei: „Iubirea cu care veți susține și îmbărbăta pe frații și fiii voștri, care au trecut Dunărea spre a afirma vitalitatea și forța României, va înzeci avântul și valoarea lor”²³.

¹⁷ *Ibidem*, p. 441-442.

¹⁸ *Ibidem*, p. 442.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 443.

²¹ *Ibidem*, p. 445.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 446.

Armata română și comandantul său au avut un rol decisiv în capitularea Plevnei, luarea Griviței, a Rahovei, în luptele de la Vidin, Smârdan, Belogradci.

În mesajul domnesc de deschidere a Corpurilor Legiuitoare trimis la 15 noiembrie 1877, din Cartierul general de împresurare a Plevnei, din Poradim, Carol I își exprimă speranța că din ruinele Plevnei „va răsări mult iubita pace” (ce amară a fost pentru noi! – n.n.) și se „va realța independența României recunoscută de întreaga Europă”²⁴.

Cu toate sacrificiile armatei și ale întregului popor român, cu toate aprecierile la adresa armatei și a Comandantului său, venite din partea țărilor europene, a opiniei publice europene și chiar a țarului Alexandru al II-lea și a Marelui Duce Nicolae, România are parte la sfârșitul războiului de o serie întreagă de situații umilitoare. Reprezentantul României nu este admis la negocierile de armistițiu cu turcii și nici la tratativele de încheiere a păcii de la San Ștefano. La 14 februarie 1878, generalul Ignatieff prezintă guvernului român, în numele împăratului, cererea pentru cedarea Basarabiei. La protestele Domnului, ale Camerei și Senatului, a miniștrilor, diplomaților români și a opiniei publice, împăratul Alexandru al II-lea amenință cu ocuparea României și dezarmarea armatei române dacă nu se conformează prevederilor teritoriale ale tratatului de la San Ștefano și nu acceptă dreptul de trecere prin țară a trupelor și proviziilor rusești spre Bulgaria. Suveranul a replicat că o armată care a luptat sub privirile țarului la Plevna poate fi „nimicită”, în luptă dar nu va permite niciodată să fie dezarmată²⁵.

Convocat la 13 iunie 1878 la Berlin, Congresul de pace a adus României alte mari deziluzii. Puterile Garante refuză admiterea delegaților români la congres pe motiv că independența României nu a primit sancțiunea lor. Mihail Kogălniceanu și I. C. Brătianu vor fi admiși doar să-și expună punctul de vedere în fața reprezentanților Puterilor Europene. Tratatul de pace semnat la 1-13 iulie 1878 preconiza recunoașterea condiționată a independenței României²⁶.

²⁴ *Ibidem*, p. 463.

²⁵ Vasile Kogălniceanu, *Actes et documents extraits de la correspondance diplomatique de Michel Kogălniceanu relatifs à la guerre de l'indpendence roumaine (1877-1878)*, I, București, 1893, p. 81-82. Vezi și *Memoriile regelui Carol I*, vol. IV, București, 1994, p. 91.

²⁶ Tratatul de la Berlin, urmat de Protocoalele Congresului (1878), București, 1878, p. 70-72.

La 15/27 septembrie 1878, Carol I deschide sesiunea extraordinară a Corpurilor Legiuitoare, care sunt convocate să se pronunțe asupra prevederilor pentru România a Tratatului de pace de la Berlin. Domnul face apel la acceptarea prevederilor tratatului ca un sacrificiu impus țării pentru pacea Europei.

Adresându-se senatorilor și deputaților, Suveranul afirmă cu tristețe că „Europa a primit România în familia statelor independente, înapoiindu-i gurile Dunării și întinzându-i posesiunile până la mare, totodată însă marele tribunal a chemat România la un dureros sacrificiu, la cedarea județelor noastre de peste Prut. Nu există Român, de la Domn până la ultimul cetățean, să nu deplângă dezlipirea unei părți din pământul strămoșesc decretată de Europa”²⁷.

Domnul cere mandatarilor națiunii să analizeze „cu sânge rece” dispozițiile Congresului de la Berlin, ca și „împrejurările grele în care ne aflăm”, iar hotărârea pe care o vor adopta după dezbateri „să nu ne compromită prezentul” și chiar să asigure viitorul României. Carol I consideră că, în momentele de restriște, energia întregii națiuni trebuie canalizată spre vindecarea „rănilor patriei”, astfel „vom fi în drept a zice *Europei* că România merită mai mult de la Marele Areopag; că totuși românii ținând seama de grelele împrejurări în mijlocul cărora s-a scris Tratatul din Berlin nu disperează de viitor. Din contră, să avem statornica credință – continuă Domnul premonitoriu – că ceea ce rivalitatea intereselor și necesităților momentului nu ne-au dat astăzi, mâine ni se va da de către dreptatea mai bine luminată a Europei”²⁸.

Corpurile Legiuitoare au exprimat în sesiunea extraordinară voința de a se conforma dispozițiilor Tratatului de la Berlin. După lungi dezbateri, moțiunea majorității a fost formulată cu demnitate: „Adunarea Deputaților, luând cunoștință de dispozițiunile Tratatului de la Berlin referitoare la România, își exprimă durerea pentru grelele sacrificii la care țara este îndatorată.

Silită însă prin hotărârea Puterilor și nevoind a fi piedică în consolidarea păcii, autorizează guvernul de a se conforma voinții colective a Europei, retrăgând autoritățile civile și militare din Basarabia și luând în posesiune Dobrogea și Delta Dunării”²⁹.

²⁷ D. A. Sturdza, *op. cit.*, p. 508.

²⁸ *Ibidem*, p. 509.

²⁹ Stelian Neagoe, *Istoria Unirii Românilor*, București, Editura Diogene, 1996, p. 206.

Carol I, în mesajul de închidere a sesiunii extraordinare, a mulțumit senatorilor și deputaților pentru hotărârea luată, pe care „guvernul meu va executa-o cu lealitate pe calea constituțională, atât în afară cât și înăuntru”³⁰.

Reținem din mesajul domnesc referirile la Europa: „Dumneavoastră, ținând seamă de grelele împrejurări în care se află Orientul în general și țara noastră îndeosebi, ați primit voința colectivă a Europei. Astfel, pozițiunea României în față cu Marile Puteri este regulată; astfel, România intră în familia statelor de sine stătătoare”³¹.

Domnitorul își exprimă convingerea că Europa va ține cont de sacrificiile pe care România le-a făcut în interesul păcii lumii, iar națiunea va fi recunoscătoare reprezentanților săi pentru „patriotismul luminat și prudența politică” ce au dovedit, ferind România de noi complicații politice.

În anii următori, Carol I și autoritățile române și-au concentrat eforturile pentru recunoașterea independenței României de către Puterile Europene. În mesajele sale, Domnul va reveni constant asupra misiunii statului român „ca un element al echilibrului european”³².

Anexe din Cuvântările Regelui Carol I. 1866-1914, vol. I și II, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol”, 1939, Ediție îngrijită de Constantin C. Giurescu, p. 247, 288-290

Domnul către Primul Ministru.

10/22 Mai 1877.

La 9 Mai Corpurile Legiuitoare proclamaseră independența României. Primul ministru, I. C. Brătianu, în numele Guvernului felicită pe Domnul României, cu acest prilej. Suveranul răspunde că și marile Puteri vor recunoaște că o Românie independentă va constitui un element în plus pentru liniștea țărmurilor Dunării.

Domnilor Miniștri,

Vă mulțumesc pentru răbdarea cu care ați urmat impulsivității simțământului național în îndeplinirea dorinței celei mai scumpe a țării întregi.

³⁰ D. A. Sturdza, *op. cit.*, p. 511.

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem*, p. 526.

Sper că, cu concursul d-voastre și cu sprijinul națiunii, acest mare fapt va rămâne neșters în istoria noastră. Europa și marile Puteri, care au arătat în totdeauna bunăvoință și sollicitudine acestei țări, vor recunoaște, sunt sigur, în îndeplinirea dorințelor noastre naționale, manifestate încă de Divanul ad-hoc din 1857, un pas mai mult făcut spre a asigura în mod statornic liniștea și pacea pe țărmurile Dunării.

(M. O., 1877, nr. 106, p. 3144)

Domnul către delegațiunea Adunării Deputaților.

10/22 Mai 1877.

În fruntea unei delegațiuni de deputați, C. A. Rosetti, președintele Camerii, adresează cu prilejul independenței, cuvinte de înălțare Domnului, care arată că acest act e o verigă a trecutului nostru de libertate și mândrie, că neamul românesc l-a dorit și că Europa va sprijini această dreaptă cucerire a României.

*Domnul Președinte,
Domnilor Deputați,*

Îmi readuceți aminte cuvinte ce, sunt acum unsprezece ani, le-am rosti atunci, când pentru prima oară am pus piciorul în palatul națiunii. Aceste cuvinte sunt scumpe inimii Mele; ele au fost povață Domniei Mele în tot șirul de ani ce am parcurs împreună.

Și astăzi, ca și la Zece Mai 1866, nu Mă căesc nici că mi-am lăsat familia, nici că M'am despărțit de țara nașterii Mele. Nu, d-lor Deputați, nu Mă căesc că Mi-am făcut din România țara Mea, că Mi-am făcut din România țara Mea, că Mi-am făcut din națiunea română însăși familia Mea.

Dimpotrivă, astăzi, când cunosc mai bine frumusețile acestei țări și destinele la care are drept de a aspira; astăzi, când am putut aprecia mai de aproape marile calități ce disting poporul român, cu bucurie. Îmi readuc aminte de ziua alegerii Mele de Domn, de ziua alegerii Mele de Domn, de ziua în care am venit în mijlocul Românilor, de ziua când M'ați pus pe un Tron ce este ilustrat de atâția mari și glorioși Domni, apărători ai independenței naționale și ai creștinătății în fața semilunii.

O singură umbră acoperia anii acum trecuți; o singură umilire exista pentru România și pentru Domnul ei; voiesc a vorbi de acele legăminte rău

definite și fără teimei, care se numiau în Constantinopol suzeranitate și pentru București vasalitate.

Pentru înlăturarea acestor legăminte, nepotrivite nici cu pozițiunea, nici cu interesele, nici chiar cu drepturile noastre ab antiquo, pentru înlocuirea lor cu legămintele secolului al nouăsprezecelea, acele pe care State și popoare libere le încheie cu State și popoare libere, au lucrat două generațiuni de Români și mai cu deosebire dela o mie opt sute cincizeci și șapte încoace.

Și sunt în drept de a susținea că alegerea Mea, că chemarea Mea la gurile Dunării tocmai dela sorgintele marelui fluviu, că însăși misiunea Domniei Mele n'a însemnat decât emanciparea României de aceste legăminte.

În mijlocul evenimentelor nedorite, neprovocate de noi, Înalta Poartă a rupt singură aceste legăminte. Nu noi le vom restatornici! Au nu d-voastre, au nu toate Corpurile Statului, au nu națiunea întregă au proclamat, au declarat că, prin ruperea acestor legăminte, România reintră în vechea sa independență, ca națiune liberă, ca Stat de sine stătător, ca membru util, pacinic, civilizator, în marea familie a Statelor europene?

Aparține acum energiei și devotamentului tuturor fiilor acestei țări, aparține prudenței politice a Corpurilor Statului, aparține acum și Mie, iertați-Mi această afirmațiune, aparține râvnei, activității și neobositelor Mele stăruințe, de a mijloci, de a ajunge, ca noua stare politică a României să primească o consacrațiune europeană.

Când ne uităm la bunăvoința, la înalta solitudine cu care marile Puteri, cu care Auguștii Monarhi au înconjurat toate eforturile Noastre de renaștere, toate actele Noastre naționale, fie-ne permis a spera, ba să avem ferma credință, că puternicul lor concurs nu va lipsi României nici în aceste momente supreme, când ea nu reclamă decât ceea ce-i revine ca popor demn de a fi liber, ca țară care n'a demeritat dela așteptările Europei, ca Stat care are forța și inteligența de a îndeplini misiunea ce-i este trasată prin pozițiunea sa geografică.

Aceasta să o sperăm, să o credem, să o voim și independența României, departe de a fi o îngrijire pentru pacea Europei, pentru liniștea Statelor vecine, am ferma convicțiune că ea va fi nu numai o satisfacțiune dată trebuințelor noastre naționale, dar va îndeplini totdeodată și un mare interes european.

Încă odată, vă mulțumesc, domnilor Deputați, de bunele cuvinte ce-Mi adresați în această zi memorabilă și Doamna, asociindu-Se la aceste mulțumiri, împreună vă urăm: Să trăiască Deputații României și, mai presus de noi toți, să trăiască România!

Mesaj la deschiderea Corpurilor Legiuitoare

15/27 Septembrie 1878.

Corpurile Legiuitoare sunt convocate în sesiune extraordinară pentru a discuta și hotărî atitudinea de luat față de prevederile tratatului de la Berlin. Ni s'a recunoscut independența, ne-au fost cedate gurile Dunării și Dobrogea, dar ne-a fost răpit sudul Basarabiei. Domnitorul supune Camerii și Senatului aceste hotărâri ale Europei și își exprimă convingerea că vor fi judecate cu sânge rece și patriotism, ca toate actele mari referitoare la destinul Statului Român.

*Domnilor Senatori,
Domnilor Deputați,*

Prin mesajul Meu de închidere a ultimei sesiuni, Eu v'am arătat că Congresul din Berlin, preocupat de a da lumii pacea mult dorită, a transijiat asupra unor chestiuni importante pentru Statele mici, dar de un ordin secundar în privința marilor interese europene, și că, în deosebi, România era chemată a face păcii lumii sacrificii grele și dureroase.

Tot atunci guvernul Meu a luat îndatorirea de a vă convoca din nou, când va fi în pozițiune de a cunoaște cu deplinătate cele ce Congresul european a fost hotărât în privința patriei noastre.

Aceasta o fac astăzi, chemându-vă împrejurul Meu în sesiune extraordinară.

În acest interval, guvernul Meu a primit dela Președintele Congresului actul oficial al tratatului din Berlin. Asemenea guvernul imperial al Rusiei ne-a invitat în mod oficial de a ne conforma hotărârii Europei.

Ministerul Meu vă va comunica aceste acte precum și lucrările ce a socotit de cuviință de a înainta în această dureroasă chestiune.

Astfel, d-voastre vă veți afla puși în pozițiune de a vă rosti în deplină cunoștință asupra celor hotărâte în privința noastră de Marile Puteri.

*Domnilor Senatori,
Domnilor Deputați,*

Europa a primit România în familia Statelor independente, înapoiindu-i gurile Dunărei și întinzându-i posesiunile până la Mare. Totodată însă marele

tribunal a chemat România la un dureros sacrificiu, la cedarea județelor noastre de peste Prut!

Nu există Român, dela Domn până la ultimul cetățean, care să nu deplângă deslippingea unei părți din pământul strămoșesc decretată de Europa!

Însă, pe lângă această dureroasă simțire, d-voastră ca mandatar ai Națiunii, ca bărbați maturi, ca patrioți neclintii, d-voastre aveți dreptul și datoria de a privi, de a cumpăni cu sânge rece și grelele împrejurări în care ne aflăm, și așa de a lua o hotărâre care să nu ne compromită prezentul, care chiar să asigure viitorul țării noastre.

Energia națiunilor tari se dovedește în timpul ispitelor.

Energia noastră, în loc dar de a îngenunchia înaintea restriștei, să o îndoim prin experiența dobândită că putem conta pe înșiși noi, să o oțelim prin unirea noastră să o dezvoltăm într'o continuă stăruire de a vindeca ranele patriei, ca așa să dovedim lumii vitalitatea națiunii latine dela gurile Dunărei!

Da, domnii Mei, după ce pe câmpul de onoare am dovedit că brațul care a purtat sapa știe a purta și arma, să ne punem cu toții la lucru și să facem pe toți fiii țării de a se bucura de bunurile păcii.

Astfel, v'o mai repet și astăzi, cum v'am zis în ziua de 4 Iulie, vom fi în drept de a zice Europei că România merită mai mult dela Marele Areopag, că totuși României, - ținând seamă de grelele împrejurări în mijlocul cărora s'a subscris tractatul din Berlin, - nu despereză de viitor. Din contra, să avem statornica credință că ceea ce rivalitatea intereselor și necesitățile momentului nu ne-au dat astăzi, mâne ni se va da de către dreptatea mai bine luminată a Europei.

Cât pentru Mine, domnilor Senatori, domnilor Deputați, v'o declar: binele și răul ce ating această țară, care este a Mea, Mă ating și pe Mine! Bucuria ei este și bucuria Mea; durerile ei sunt și durerile Mele! Oricare va fi hotărârea d-voastre, aceasta va fi hotărârea Mea!

Așa dar, domnii Mei, cumpăniți împrejurările cu seriozitate, cu sânge rece, cu prevedere politică. Luați exemplul dela strămoșii noștri, care în timpuri mai grele decât cele ce petrecem n'au despatat de viitor și ne-au păstrat o patrie!

Oricare a fost hotărârea Europei, oricât de dureroase sunt pentru noi consecințele acestei hotărâri, să avem o convicțiune, să o păstrăm cu fruntea sus, convicțiunea că ne-am făcut datoria, că puterea morală a României s'a reînălțat, că națiunea română a dobândit un bun pe care nici adversarii noștri, - dacă avem adversari, - nu ni-l pot contesta, acest bun, domnii Mei, - este bunăvoința guvernelor străine, este stima națiunilor, fără osebire.

Sesiunea extraordinară este deschisă, și Dumnezeu să binecuvinteze lucrările d-voastre.

CAROL

Ministrul Afacerilor Străine, *M. Kogălniceanu*; Ministru de Interne, *C. A. Rosetti*; Ministrul Cultelor și Instrucțiunii Publice, ad-interim la Lucrările Publice, *G. Chițu*; ministrul Finanțelor, *I. Cămpineanu*; Ministrul Justiției, *Eug. Stătescu*; Ministru de Război, General *Cernat*.

(M.O., 1878, nr. 204, p. 5223-4)

The Rhetoric of Romania's Independence in the Throne Messages of Carol I. From Internal Action to European Argumentation

- Abstract -

During his reign, the sovereign and then king of Romania, Carol the First, in his throne messages, official addresses, in his discourses and letters, he makes often recourse, to the European Powers and their understanding with the hope in their support for Romania in what its European integration was concerned. He was stressing Romania's role in the maintenance of the European balance through its politics in South-Eastern Europe. He was very disappointed when his requests were met with indifference, as in 1878, when Romania lost the South of Bessarabia in favour of Russia, through the European Powers, decision, as a consequence of a war in which Romania's material, political and military effort was considerable.

**EUROPE AND/OR ORIENT. BRITISH TRAVEL LITERATURE
AND THE RECOGNITION OF CULTURAL CONFLUENCES IN
INTER-WAR ROMANIA**

CARMEN ANDRAȘ

The aim of the present study is to analyze the representations about Inter-War Romania, with special attention to the period 1930-1939 and King Carol's reign, in British travel literature. In what this period is concerned, even if it was still represented by the British visitors in a ambiguous way either as a modern European country, somewhere between the West and the East or as a South-Eastern or Balkan country, somewhere between Europe and the Orient, this liminal condition is no longer the object of criticism and irony for those British visitors who have an agenda: to please their royal and noble hosts, travellers like D. J. Hall (1933), *Romanian Furrow*, Sacheverell Sitwell¹ (1938), *Romanian Journey*, R. H. Bruce Lockhart (1938), *Guns or Butter. War Countries and Peace Countries of Europe Revisited*, Archibald Forman (1939), *Rumania through a Windscreen*, Derek Patmore² (1939), *Invitation to Romania*.

¹ Born November 15, 1897, Scarborough, Yorkshire, England; died October 1, 1988, Weston Hall, near Towcester, Northamptonshire. Sacheverell Sitwell was an English poet and critic, the younger brother of the poets and essayists Edith and Osbert Sitwell. He is best known for his books on art, architecture, and travel. Sitwell's poetry—*The People's Palace* (1918), *The Thirteenth Caesar* (1924), *The Rio Grande* (performed 1929, with music by Constant Lambert), *Selected Poems* (1948), and other volumes—written predominantly in traditional metres, reveals in its mannered style the effect of his interest in the arts and music.

² Derek Patmore was a journalist, writer, author of literary essays, art critic, *The News Chronicle* reliable correspondent and photograph, writer for TV movie scripts. He is the co-author, together with Martha Bibesco, of *Homage to Marcel Proust, 1871-1971* (Covent Garden Press, 1971) and together with Richard Aldington, of the play *Life of a Lady* (1936). Also author of *D.H. Lawrence and the Dominant Male* (Covent Garden Press, 1970), *Portrait of my Family* (London, Cassel, 1935), *Balkan Correspondent* (Harper and Brothers, 1941), *Dark Places of the Heart: a Novel* (London: The Falcon Press, 1953), *Colour Schemes for the Modern Home* (The Studio Limited, 1953), *Private History. An Autobiography* (London, Jonathan Cape, 1960), *Italian Pageant: a Tour through the Cities of Tuscany and Umbria* (London, Evans Brothers, 1949), *Modern Turkish Music* (Press Office, Turkish Embassy, 1967), *Modern Turkish Painting* (Press Office, Turkish Embassy, 1959).

One of the main characteristics of this period as reflected in British literature is that the oscillation between the Eastern/Oriental and Western models is pointing out this time the progress of modern Romania and its European life standards. Another common place is the relationship between gender and national identification. As Nira Yuval-Davis points out, the image of a nation usually implies specific notions of masculinity and femininity³. Inter-war Romania is perceived either as a feminine, charming, luxurious, both sophisticated and exotic, European and Oriental country by British journalists, writers or diplomats (Derek Patmore, Sacheverell Sitwell, Bruce Lockhart) invited or hosted by Romanian high-society ladies or charmed by their entourage (Queen Mary, Anne-Marie Callimachi, Princess Marthe Bibesco⁴), or as a masculine, energetic country by British “court” visitors (D. J. Hall, R. H. Bruce Lockhart), whose books were approved and promoted by king Carol, for example. Diplomats like Ivor Porter and Frank Rattigan perceived Inter-war Romania in a balanced way, appreciating it for the mixture of Europeanness and Orientalness. These positive and flattering images were counter-balanced by the negative images of jealousy, hatred, treason, aggressive Oriental

³ Nira Yuval-Davis, *Gen și Națiune*, București, Editura Univers, 2003, p.9.

⁴ Marthe Bibesco, French version of Marta Bibescu (January 28, 1886, Bucharest-November 28, 1973, Paris), born Marta Lucia or Marthe Lucie Lahovary, was a Romanian-French writer. She became the Belle Époque Paris, moving among the literary, aristocratic and political power elites. She was awarded the Prix de l'Académie Française and met Marcel Proust, who sent her a letter praising her books. In 1955, she was appointed member of the Belgian Academy of French Language and Literature, on the seat previously held by Anna de Noailles (née Bibesco, Princess Bassaraba de Brancovan). Marthe was proud of the 1962 award of the Légion d'honneur. It was in 1960 that her novel, *La Nymphe Europe*, her autobiography, was published by Plon. Now a *grande dame*, she enjoyed her last great friendship with Charles de Gaulle, who invited her in 1963 to an Élysée Palace reception. De Gaulle also took a copy of *Isvor, Pays des Saules* with him when he visited Romania in 1968, and told her in the same year: ... *you do personify Europe to me*. Marthe was 82 years old. In January 2001, a national pool about the most influential women in Romania's history placed Princess Marthe Bibesco on the first position as the women of the Millennium and of the 20th century. *References* http://en.wikipedia.org/wiki/Marthe_Bibesco; Ghislain de Diesbach *Princesse Bibesco - la dernière orchidée*, Ed. Perrin, Paris, 1986; Mircea Eliade "Marthe Bibesco and the Meeting of Eastern and Western Literature" in *Symbolism, the Sacred and the Arts*, The Crossroad Publishing Company, N.Y., 1986, ISBN 0-8245-0723-1; Christine Sutherland *Enchantress. Marthe Bibesco and her World*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1996.

femininity, in Olivia Manning's *Balkan Trilogy*, which are the subject of previous articles⁵.

In comparison to the Romania of 1939, where the *Balkan Trilogy* is set, Romania in the period 1930-1939 is the place of less dramatic events, even if they announced the coming of the Great War. In 1930, Carol II changed his mind about his earlier decision to give up the throne, he dethroned his minor son, Michael (who had become king in 1927) and he took the throne. Eight years later he established his personal dictatorship (1938-1940). Nazi Germany was rising and, together with Italy it supported the revisionist states neighbouring Romania; the force policy was successful on the continent and this was marked by the Anschluss, the Munich Pact (1938), the break-up of Czechoslovakia (1939); there was rapprochement between the Soviet Union and the Third Reich; all this led to Romania's international isolation. The von Ribbentrop-Molotov Pact (August 23, 1939) stipulated in a secret protocol the Soviet "interest" in the Baltic states, eastern Poland and the Soviet similar "interest" in Bessarabia. When World War II broke out, Romania declared neutrality (September 6, 1939). The defeats suffered by France and Great Britain in 1940 created a dramatic situation for Romania.

In 1939-1940, Olivia Manning had to face not only her husband's infidelity in Romania, but also the most tragic events that compelled them to leave the country: the assassination of the prime-minister Armand Călinescu by the fascist Iron Guard, the punishment of this crime, the fall of Poland, the fall of France, the Soviet ultimatum for the giving up of Bessarabia and North Bukovina, Romania joining the Rome-Berlin-Tokyo Axis, the Dictate of Vienna and the loss of a great part of Transylvania. The serious crisis in the summer of 1940 led to the abdication of King Carol II in favour of his son Michael I (September 6, 1940); equally, it led to General Ion Antonescu's take-over of the government (he became a Marshal in October 1941). In an effort to win support from Germany and Italy, Ion Antonescu joined forces in government with the Iron Guard Movement. The Movement attempted by way of the rebellion of January 21-23, 1941 to take over the entire government and, as a result, it was eliminated from politics. Wishing to get back the territories lost in 1940, Ion Antonescu participated, side by side with Germany, in the war against the Soviet Union (1941-1944). These events would efface the optimism and prosperity of the previous years in Romania as the travellers mentioned above saw, admired and even cherished.

⁵ Carmen Andraș, „Olivia Manning și Bucureștiul interbelic. Auto-cenzură ideologică și-sau afectivă”, in *Caietele Echinox*, vol. 3, Cluj Napoca: Dacia, 2002, pp. 174 – 181.

The British travellers I refer to in this presentation, were “travellers-in-comfort”, “royal watchers”, photographers, as Alan Ogden calls them, who saw Romania through the windscreen of the motor-cars, the windows of the planes or of comfortable trains, in their wagon lits Pullman⁶. Others were the fiction writers “avidly read”, as for example Olivia Manning and Lord Thomson (even if, Alan Ogden ironically observes, “*Smaranda*, <dedicated to the adored Princess Martha Bibesco in the twenties>, was too autobiographical to be fiction – maybe Lord Thomson could claim to have invented fiction!”)⁷.

Almost all of the above mentioned British travellers sensed the remoteness of Romania, while planning their journey, but once setting foot in this country their first impression was that of familiarity and sympathy, their lady hostesses playing an important part in this change of mood:

At the first mention of going to Romania, a great many persons, as did myself, would take down their atlas and open the map. No one would bother to do this over more familiar countries. For Roumania, there can be no question, is among the lesser-known lands of Europe...Most persons are satisfied that Europe ends at the Dniester and the Black Sea. So that Romania is at the far end of Europe⁸.

Derek Patmore’s *Invitation to Romania* (1939) has the dedication *For Princess Anne-Marie Callimachi who gave me my invitation*, with the special mention: “First of all, I have to thank my Roumanian hosts, Prince and Princess Jean Callimachi, who did everything in their power to make my visit as comprehensive, instructive and as comfortable as possible”⁹.

Sacheverell Sitwell, who was invited to Romania by King Carol, also dedicated his book, *Romanian Journey, To Princess Anne-Marie Callimachi*, with all his gratitude: “The instigation, as, also, the encouragement for this book upon Roumania, is due to Princess Anne-Marie Callimacki, to whom it is dedicated. It would be impossible sufficiently to thank her for her unceasing hospitality or to pay enough tribute to her comprehensive knowledge and love of her country”¹⁰.

⁶ Alan Ogden, *Romania Revisited. On the Trail of English Travellers. 1600-1641*, Iași, Oxford, Portland, The Center for Romanian Studies.2000, p. 212.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Sacheverell Sitwell, *Romanian Journey*, London, B. T. Batsford Ltd., 1938, p. 1.

⁹ Derek Patmore, *Invitation to Romania*, London, Macmillan, 1939, p.2.

¹⁰ Sacheverell Sitwell, *op. cit.*, p. VII.

Most of them were influenced by the King's opinions and recommendations, and were eager to please him. "I admit that until 1937 I had never heard of *Romanian Furrow*, confesses Bruce Lockhart in his Introduction to D.J. Hall's book. It was brought to my notice by King Carol, a wise and courageous ruler who has the interests of the Romanian peasantry very close to his heart. He had been complaining to me a little sadly about the indifference of the English towards Romania". Then he said abruptly:

I've read every book that has ever been written about my country. The best is by one of your countrymen." The book was *Romanian Furrow*. I read it and agreed with the King's verdict." He continues: "In numerous passages of unaffected simplicity and great charm he reveals to us the various types of Romanian peasantry, richly different in their national costumes, yet alike in their sturdiness, their love of music, their respect for marriage and family life, and their enduring capacity for hard work. He shows to us a people who, I think, will never submit willingly to the embraces of communism or Nazi-ism and who, like the peasants of all countries, have no desire for any other conquest than that of the earth which yields to them their daily bread... *Romanian Furrow* is a full and a ripe book which makes a valuable contribution to our knowledge of Romania. I hope that it will induce many English people to visit a land whose scenery is unrivalled for its rich variety, whose mountains form the background of many of our best-known fairy-tales, and which requires only freedom from outside interference to become one of the richest and happiest countries in Europe"¹¹.

Sitwell and Patmore's images of Romania are as sophisticated and picturesque as their hostess's splendid home at 17 Chaussée Kisseleff, like Bois de Boulogne, but with Eastern influences as well, where they enjoy the aristocratic circles of their entourage, the last Romanian aristocrats whose place was going to be replaced by the new bourgeoisie in modern Romania, the luxuriant parties, the witty conversations, mostly in French, with important politicians, men of culture, writers etc., their "quick brilliance" and "mental alertness": "Life at 17 Chaussée Kisseleff, exclaims Patmore, was leisured and pleasantly informal, but when guests were being entertained to lunch or dinner the house took on a stateliness which recalled the elegance and formality of the pre-War days". Patmore describes the house with all its architectural details,

¹¹ D. J. Hall, *Romanian Furrow. New Edition with a Foreword by R. H. Bruce Lockhart* Author Of "Guns Or Butter", London, Toronto, Sydney, Bombay, George Harrap, 1933, p. V.

characteristics of style and taste, and then introduces his host in this almost fairytale background:

The interior of the house is large but old-fashioned. It was built by my hostess's grandfather, and the large rooms have that casual luxury typical of his era. A long, marble-paved entrance hall leads into the large drawing room. This room is painted white, with carved mouldings in the style of Louis XV. Ancestral portraits hang on the walls in gilded frames, those strange Boyars, with their rich robes, jewelled turbans, and the strings of amber beads, dropping negligently from a lordly hand, which remind one of the Eastern influence; and the room is furnished with Empire furniture covered in a light green brocade. At the far end of the room are French windows leading on to a small terrace overlooking the garden. At night, when a dinner party is being held, the room takes on a brilliance which forms an effective setting for the guests placed against it. The chandeliers glitter with light, and the cabinets, filled with *objets d'art*, the rich gold of the ikons, and the portraits, hanging on the white walls, all create a sense of opulence in keeping with the character of the house itself. The dining-room beyond this room, with its dark panelled walls, old portraits, and the long dining-table laden with old silver, carries on this atmosphere – an atmosphere of calm and ease which is fast disappearing in the modern world. My host, Prince Jean Callimachi, had returned from the country and presided over all entertaining with a suave detachment in keeping with his setting. Tall, immensely distinguished looking, with a pointed white beard which gives him a slightly Russian appearance, he has all the courtesy and charm of the old aristocracy¹².

Patmore enjoys the privilege of being welcomed in Romanian high life circles, a very exclusive society, resembling “the social life of New York, with the difference that the Roumanians have more right to their exclusiveness, being nearly all descended from ruling princes or families which were governing the country before the creation of the monarchy in the middle of the nineteenth century”¹³. They are “very cultured. Most of them have studied or were brought up in Paris, and this often isolates them from many of their own countrymen. They are beautifully mannered, extremely kind and generous to foreign visitors, witty, critical and superficially cruel”. Despite this cruelty which comes from their keen sense of criticism, notices Patmore, “at heart, all Roumanians are extremely kind-hearted and tolerant. They are probably the

¹² Derek Patmore, *op. cit.*, p. 12.

¹³ *Ibidem*, p. 13.

most tolerant race in Europe, and they have suffered a great deal at the hands of other nations because of their tolerance. Suspicious of foreigners and intensely proud of their country, they are slow to give their friendship, but once they have decided to give it to anyone it means a friendship for life. In this manner they resemble the English”¹⁴.

It is also the fairy tale country of wonderful castles, such as Castle of Peleş, built by Carol I and his wife Queen Elisabeth (Carmen Sylva) during the years 1873-1883, and whose architecture reflects the German romanticism of the Queen¹⁵, marvellous palaces and country estates owned by most admired princesses: Anne-Marie Callimachi’s country estate at Măneşti, visited by Derek Patmore, Martha Bibesco’s house at Posada, admired by Patmore or the Palace of Mogoşoaia, the last visited by both Sacheverell Sitwell and Derek Patmore, or Princess Irene Mavrocordat’s house in Paşcani, Madame Jean Duca’s country house in Măldăreşti, all inherited from their aristocratic ancestors or designed and re-built on the old houses’ ruins by the princesses themselves. Their Romania is imbued with femininity, which is no longer labelled as Oriental, sensual and dangerous, but smart, cultivated, sophisticated, in a word, worthy of European attributes. And so is their background. “The beauty of Mogoşoaia is a tribute to the skill and good taste of its owner”, exclaims Sacheverell Sitwell¹⁶, referring to the much appreciated writer and patron of arts, the beauty of London and Parisian parties, Princess Martha Bibesco:

The Palace of Mogoşoaia is undoubtedly one of the most beautiful private houses in Roumania, exclaims in wonder Derek Patmore. A half-hour’s drive from Bucarest, it stands beside a lake, and in summer its terraced formal gardens are filled with petunias. On the lawns which surround the house on another side, peacocks strut about giving a touch of the fabulous to the whole scene. Built from the ruins of an old Brancovan palace erected by Prince Constantin Brancovan who lived from 1688 to 1714, and was the great builder of his time, the present house is the creation of Princess Marthe Bibesco, and is striking testimony to her taste and unusual personality. The restoration of the old buildings which came to the Bibesco family as descendants of the Brancovans. Occupied her for a number of years, but the

¹⁴ *Ibidem*, p. 14.

¹⁵ *Ibidem*, p. 85.

¹⁶ Sacheverell Sitwell, *op. cit.*, p. 50.

finished result provides a remarkable setting for a woman who is famous for her beauty and her talents as a writer¹⁷.

Fascinated by the Romanian Princess, Derek Patmore continues with the description of Marthe Bibesco's amazing personality and beauty:

When we went to see Mogoșoaia, Princess Marthe Bibesco was not there, but I had met her in London and she impressed me very much. Our meeting had taken place at a dinner party given in her honour by Prince Matyla Ghyka. She arrived last, and I remember that we all awaited her arrival with interest and curiosity. Her entry into the room was very dramatic. Dark and slightly mysterious, with a veil draped over her black hair and shading her large green-brown eyes, she came into the room with all the gracious assurance of a famous beauty. A vast spray of diamonds glittered across the bodice of her light blue dress, and as she stood beside her host being introduced to the other guests, she held herself with a quiet detachment. At dinner, I found myself sitting next to her. She talked modestly of her writing and was delighted when I told her that I admired her book, *Au bal avec Marcel Proust*. She talked of her friends in England and in particular we discussed Lord Thomson, the Air Minister who died so tragically in the I R. 101 air disaster, and had been one of her dear friends. He wrote a book about her, and she returned the compliment by writing a book about him¹⁸.

Princesses, castles, gardens, elegance and sophisticated taste are the romantic elements of a country situated at the frontier of reality and imagination. "The Princess has planned the gardens on a formal English plan" at Mogoșoaia, continues Patmore. "The terraces of flowering petunias are hedged in with borders of clipped privet, and as the garden-front of the palace gives directly on to the lake, the views are very lovely. The lake itself lends a romantic touch to the situation of the palace, and the day I was there the whole surface of the water was covered with flowering lotus – a flower which seemed especially suited to the exotic beauty of the whole estate"¹⁹. Patmore also visits the house in Pașcani, which belongs to the Mavrocordat family. "Built by the last reigning Prince Ghyka of Wallachia for his sister, who had married a

¹⁷ Derek Patmore, *op. cit.*, p. 56-57.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

Dutchman serving in the Russian Army, it is a rare example of the Empire style, and I did not see another house like it in Roumania”²⁰.

Callimachi county estate at Mănești is in Derek Patmore’s words:

a fantastic, rambling house rebuilt during the last century in a mixture of Turkish and Roumanian styles. Surrounded by a thick plantation of trees, it has a painted façade, ornamented with carved wooden balconies and turrets. A large arcaded loggia has been built over the main doorway, and in the summer-time the loggia is used as a place for drinking apéritifs and after-dinner coffee...The garden, with its formal eighteenth-century planning, looked very romantic in the darkening evening light. Peasant boys in long white tunics and coloured embroidered belts were watering the grass, and the air was heavy with the scent of the roses which grew in terraced beds in front of the house. These together with petunias and zinnias, made glimmering patches of colour against the green of the lawns and the tall, sheltering trees. Further down there was a lake overgrown with water-lilies, and a small classic temple on a mound above it, together with the stone statues standing in various parts of the garden, enhanced the romantic mood²¹.

They had dinner, then Turkish coffee on the loggia. “A cuckoo was heard singing near by, and one of the guests, Prince George Mavrocordat, began a long dissertation on Roumanian folk poetry”²². “Mănești, he continues, being inherited, does not reflect the very different characters of Anne-Marie Callimachi and her husband, except where the many modern improvements show their common desire for luxury and comfort, but it provides a fantastic picture of what life must have been like during the nineteenth century in wealthy Roumanian circles.” The palace built by the Vacarescos combines different European, traditional Romanian, and Oriental styles: “the splendours and extravagances of the Second Empire”, Roumanian motifs, Victorian chandeliers and furniture, “a library in the nineteenth-century Gothic style”, “a sitting-room decorated in a nineteenth-century version of Chinese taste” together with modern furniture, which “remind one of any well-furnished English country house”²³.

Women will have an all-important effect on the development of the new Rumania, meditates H. Bruce Lockhart, “for in Rumania woman is

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*, p. 51-55.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 54-55.

superior to man, and the modern young Rumanian girl is full of initiative. At dinner one night I sat next to Princess Marina Stirbey, who is Rumania's Amy Mollison. Her composure was everything that I had imagined wholly un-Rumanian. No Englishwoman could have been more phlegmatic. She talked of flying to Africa or to Australia as calmly as I should talk of taking the train to Inverness. She expressed a restrained regret that today there were no new fields to explore. She told me one fact which illustrates very graphically the state of tension in central and south-eastern Europe. She could fly, she said, in six hours from Bucharest to Paris. It took her six weeks to obtain the necessary permits to fly over the intermediate countries!"²⁴

Femininity in inter-war Romania is perceived by the British observers devoid of the negative features that are usually ascribed to women, especially when it is related with royal and noble characters. "Queen Marie was everything that was feminine except in one respect, thinks Bruce Lockhart. She had no stupid vanity in her character. Only once did she show any trace of pride. This was when we were comparing notes about lecture tours in the United States. "The Americans told me", she said, "that I was the only European who has ever stood the rigours of a tour without showing a trace of fatigue, and who did everything he or she was asked to do." I expect her temperament and superabundant nervous energy carried her through. In that winter of 1937 she looked too frail to stand any fatigue"²⁵.

In his book entitled *Guns or Butter*, where he points out the contrasts in Romanian society, not in a dichotomous way, but in terms of an interesting co-existence of differences, H. Bruce Lockhart observes "another Rumanian contradiction. Although Rumania is essentially a country in which women not only are honoured but also are in many respects superior to the men, feminine interference in politics is not tolerated. There has never been a Rumanian Zenobia²⁶. There is today no provision for a Queen in the Rumanian constitution"²⁷.

²⁴ H. Bruce Lockhart, *Guns or Butter. War Countries and Peace Countries of Europe Revisited*, London, Putnam, 1938, p. 184-185.

²⁵ *Ibidem*, p. 212-213.

²⁶ Zenobia was the queen of the Roman colony of Palmyra, in present-day Syria, from 267 or 268 to 272. She conquered several of Rome's eastern provinces before she was subjugated by the emperor Aurelian (ruled 270-275).

Zenobia's husband, Odaenathus, Rome's client ruler of Palmyra, had by 267 recovered the Roman East from Persian conquerors.

²⁷ H. Bruce Lockhart, *op. cit.*, p. 214.

Romania seen by these British travellers in comfort, was not only sophisticated and highly intellectual, is also the idyllic realm of arts, music, poetry and architectural monuments, the country of Moldavian monasteries and folklore, with Miorița recited on the porch of a Moldavian country house, with doina, hora and other folk dances, with picturesque Romanian national costumes and food, tuica (the plum brandy), mamaliga, pastrami being omnipresent.

Romania was also the country of *a virile* nation, whose active, energetic King Carol II was leading it toward progress, wealth, civilization and westernization. “With its undeveloped resources Rumania is destined to become one of the most powerful countries in Eastern Europe, states Archibald Forman in 1939. A new Rumania, differing greatly from the old with its easy-going ways, is in course of evolution. A *virile* and united nation is being created. As a temporary measure, at any rate, a form of government that is midway between a democracy and a dictatorship has been found necessary in order to weld together its different peoples”²⁸. For Derek Patmore, the emblematic figure of this virile nation was King Carol himself. “He is fearless, and a tremendous worker. Probably the ablest politician in the Balkans, he has steered his country through many delicate situations. Passionately devoted to the welfare of Roumania, he is determined to do everything in his power to maintain her independence. But should the day arrive when his country is invaded by overwhelming foreign Powers, he will resist, like the rest of his countrymen, and go down fighting rather than surrender”²⁹. In Patmore’s imagination, Bucharest was becoming a symbol of Carol’s reign:

The palace seems to dominate the gay animation of the Calea Victoriei. But then you sense the personality of King Carol everywhere in the new developments of Bucharest. It is almost as if the great city rising out of the old is a symbol of his reign, and undoubtedly this feeling explains the reason for King Carol’s great success as a ruler. Consciously or by sheer strength, the personality of the King is becoming merged with the progress, welfare and future of the whole country. It is significant that whereas King Ferdinand and especially Queen Marie preferred the Cotroceni Palace which is almost outside the town, King Carol has made his permanent home right in the centre of the capital³⁰.

²⁸ Archibald Forman, *Rumania through a Windscreen*, London, Samson Low, Marston & Co., 1939, p. V.

²⁹ Derek Patmore, *op. cit.*, p. 146.

³⁰ *Ibidem*, p. 10.

Virility is also associated with important writers, journalists and politicians: “I met numerous virile types among the writers and journalists, observes R. H. Bruce Lockhart. The most attractive was Mihail Sadoveanu, a fine, big fellow, and a disciple of Sir Walter Scott. He made Scott popular throughout Rumania, and, while I was in Bucharest, one of Scott’s novels was being published as a serial in one of the leading Bucharest newspapers. Sadoveanu is one of the great novelists of Europe, and his works have been translated into nearly every European language except English”³¹. With his keen eyes for contrasts, H. Bruce Lockhart notices instead the passiveness of the average man:

On the surface, at any rate, Bucharest is a city made for women. Its shops and its amusements cater for women. In the Calea Victoriei, the Bond Street of Bucharest, you some-times see two women walking together, but rarely two men. Moreover, the average Bucharest male of over forty is lazy. He prefers a job in a government department to a business office. Bucharest is a city of barbers’ shops. No government official shaves himself. He goes to his Ministry early, reads the newspapers till ten, and then strolls over to his favourite barber’s shop. It is his club. He meets his friends here and spends a pleasant hour in discussing politics or the latest Bucharest gossip. In the afternoon he spends a similar hour in his favourite café, which is his second club. Doubtless, there are many Rumanian officials who work long hours on end, and perhaps I am guilty of exaggeration³².

Even if “in this pleasant land which is being so rapidly westernised time still moves with Oriental lethargy”³³. In Lockhart’s opinion, this was not true for the “prominent” intellectuals and politicians like the Cantacuzenes, the “ascetic-looking Prince George Cantacuzene”, for example, who spent three months “roughing it in the deserts of Syria, Iraq and Arabia in order to paint. He has a studio in a high flat overlooking all Bucharest, and here he works twelve hours a day. He is a painter of distinction, but he has a higher claim to fame. He is one of the leading architects who to-day are altering the face of their country. He does not stand alone in his seriousness”. Nevertheless, in a

³¹ H. Bruce Lockhart, *op. cit.*, p. 185.

³² *Ibidem*, p. 192.

³³ *Ibidem*, p. 204-205.

very balanced critical presentation of the Romanian society at the epoch, Lockhart also identifies other types

whose ultra-worldliness leaves an impression of frivolity. And these contrasts you will find throughout Rumanian society. Tact and guard on one's tongue are essential in Bucharest. The Rumanian are sensitive. They resent very much being stigmatised as Balkan. They regard their country as the Eastern outpost of Western civilisation, and in some respects they do not exaggerate. Their culture is mainly French. Most Rumanians of good family have studied at a French university. They are excellent linguists and are very well-read. On the whole I think that it is fair to say that their culture is higher than their character. In the past the big families have run Rumania, and the administration has not been good. The cultural mind of Rumania may be Western, but the methods of government have always been semi-Oriental³⁴.

D. J. Hall is less critical instead and sees the benefits of the Romanians' genetic happiness and taste for leisure: "In the happiness of these people lay their strength. Because in the West we have made a world which is hard on us if we are not continuously busy we have made work a standard of morality and affect contempt for what we call idleness. Even in our leisure we must always be "doing" something. These people had no such fetish; they worked to eat, no more. They were not lazy. It was only that they had not forgotten the meaning of composure"³⁵.

There would be much to say about the British images of a unique blending of contrasts between Western and Eastern or Oriental influences, between old and new in Inter-War Romania. Comparisons imply here an exquisite in-betweenness and interference of traditions, an exotic or strange "indefinable charm", and not dichotomous differences as before. Some comparisons suggest a relationship of equality between Romania and Western countries, and sometimes superiority of Romania in relation to Eastern or Oriental countries. Even if some of these representations are genuine and flattering in what we are concerned, one cannot avoid some reservations concerning this impressive turn in the British images of Romania. How much was, for example, Sacheverell Sitwell under pressure to flatter the government of King Carol which had contributed £ 500 towards the publication of his book?

³⁴ *Ibidem*, p. 183.

³⁵ D. J. Hall, *op. cit.*, p. 24.

Regardless of one's doubts about the objectivity of these British favourable, even affectionate images about Inter-war Romania, having especially in mind the previous stereotypical representations of a country lost in time and space, bearing in its genes either the Balkan aggressiveness or the Oriental lethargy, we have to admit that they offer a counterbalance to 19th century British images. They also offer a positive term of comparison with what communist Romania will represent for the Great Britain, even if there also could be found court writers during Ceausescu's reign, this "maverick" of the Carpathians!

**Europe and/or Orient. British Travel Literature
and the Recognition of Cultural Confluences
in Inter-war Romania**

- Abstract -

The aim of the present study is to analyze the representations about Inter-War Romania, with special attention to the period 1930-1939 and King Carol's reign, in British travel literature.

In what this period is concerned, even if it was still represented by the British visitors in a ambiguous way either as a modern European country, somewhere between the West and the East or as a South-Eastern or Balkan country, somewhere between Europe and the Orient, this liminal condition is no longer the object of criticism and irony for those British visitors who have an agenda: to please their royal and noble hosts, travellers like D. J. Hall (1933), *Romanian Furrow*, Sacheverell Sitwell (1938), *Romanian Journey*, R. H. Bruce Lockhart (1938), *Guns or Butter. War Countries and Peace Countries of Europe Revisited*, Archibald Forman (1939), *Rumania through a Windscreen*, Derek Patmore (1939), *Invitation to Romania*. One of the main characteristics of this period as reflected in British literature is that the oscillation between the Eastern/Oriental and Western models is pointing out this time the progress of modern Romania and its European life standards. Another common place is the relationship between gender and national identification.

British Travel Literature about Romania. Bibliography 1900-40

- Baerlein, Henry (1931). *And Then to Transylvania*, London: Harold Shaylor, 1931. New York: Samson & Shuster, 1932 (also called *Enchanted Woods*).
- Baerlein, Henry (1940). *In Old Romania*, London and Melbourne: Hutchinson & Co.
- Baxter, Beverly (1940). *Men, Martyrs and Mountebanks*, London: Hutchinson & Co.
- Benson, Theodora (1935). *The Unambitious Journey*, London: Chapman & Hall.
- Boulton, Rosamond (1924). *Pilgrimages and Personalities*, London: Hutchinson & Co.
- Forman, Archibald (1939). *Rumania through a Windscreen*, London: Samson Low, Marston & Co.
- Hall, D. J. (1933). *Romanian Furrow. New Edition with a Foreword by R. H. Bruce Lockhart* Author Of "Guns Or Butter", London, Toronto, Sydney, Bombay,: George Harrap.
- Kennard, Lady (1917). *A Romanian Diary. 1915, 1916, 1917*, London: Heinemann.
- Leigh Fermor, Patrick (1986). *Between the Woods and Water*, London: Penguin Books.
- Lockhart, R. H. Bruce (1938). *Guns or Butter. War Countries and Peace Countries of Europe Revisited*, London: Putnam.
- Loughborough, Margaret R. (1939). *Romanian Pilgrimage*, London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Manning, Olivia (1978). *The Balkan Trilogy. Fortunes of War*, Vol. 1. London: Penguin Books.
- Patmore, Derek (1939). *Invitation to Romania*, London: Macmillan.
- Porter, Ivor (1989). *Operation Autonomous*, London: Chatto & Windus.
- Rattigan, Frank (1924). *Diversions of a Diplomat*, London: Chapman & Hall.
- Sitwell, Sacheverell (1938). *Romanian Journey*, London: B. T. Batsford Ltd.
- Thomson, C. B. (1931). *Smaranda*, London: Jonathan Cape.
- Thornton, Philip (1939). *Ikons and Oxen*, London: Collins.

Secondary Bibliography

- Ogden, Alan (2000). *Romania Revisited. On the Trail of English Travellers. 1600-1641*, Iași, Oxford, Portland: The Center for Romanian Studies.
- Yuval-Davis, Nira (2003) *Gen și Națiune*, București: Editura Univers

MIRCEA ELIADE. ÎNTRE ORIENT ȘI OCCIDENT

IULIAN BOLDEA

În ansamblul operei multiforme, polivalente a lui Mircea Eliade, creația cu caracter autobiografic ocupă un loc aparte, date fiind reperatele, dimensiunile și paradigmele formale ale acestui tip de scriitură. Se impun, însă, câteva considerații cu privire la statutul și la finalitatea textelor cu caracter autobiografic, texte ce se integrează într-un gen literar hibrid, de „frontieră”. Astfel, se poate spune că eul care nu încetează să se contemple în oglinzile textului autobiografic capătă, prin chiar actul acesta al reflectării, o anumită distanță față de sine și are tendința de a nu se mai recunoaște nici în propriul său trecut, nici în propriul text. Din acest punct de vedere, scriitura autobiografică nu este invocația unei imagini ideale, a unei proiecții mitice a propriului eu, ci evocarea unui eu care își caută fără încetare propria identitate. Trebuie să subliniem, pe de altă parte, că specularitatea și autospecularitatea sunt datele „immediate” ale scriiturii autobiografice, pentru că impresiile, senzațiile și percepțiile sunt mereu supuse unei „puneri în scenă”, unei regii a prezentului, ele sunt, ca să zicem așa, „prezentificate”.

Jurnalul, memoriile, ca și celelalte forme ale discursului autobiografic au, fără îndoială, statutul unui document, al unei scriitură dedublate, în care lumea, cu relieful său polimorf, întâlnește subiectivitatea celui care scrie. Din această perspectivă, a dezvoltării, a denudării resorturilor unei existențe, textul autobiografic produce un efect dual – mitizant și demitizant – fiindcă, pe de o parte, impune o figură centrală, un *personaj* – acel eu care își obiectivează dorințele și frustrările, devenind martor al propriului său rol - dar, pe de altă parte, scriitura subiectivă dezvăluie, demască, în raport direct proporțional cu luciditatea celui care îl scrie, impostura eului-narator, reduce la adevăratele lor dimensiuni gesturile și trăirile sale, privește, cu circumspecția necesară rostirii autentice, propria sa statură morală. Libertățile și servituțile discursului autobiografic reies tocmai din relațiile atât de greu de determinat dintre interioritate și exterioritate, din echilibrul labil pe care autobiografia – specie impură, necanonizată, lipsită de prestigiu – și-l arogă, situându-se într-un spațiu incert, în care confesiunea, retransșarea în intimitate și obiectivarea, *ieșirea din sine*, conviețuiesc în mod benefic. Trebuie, totuși, să precizăm că textul autobiografic reprezintă un gen literar ambiguu, definit prin condiția sa de autenticitate și de sinceritate, dar care are, totuși, o formă oarecum decorativă, un aspect convențional, artificial, pentru că, între momentele contemplării

propriului sine și momentul transpunerii acestei contemplații intervine un interval al reflecției, al reorganizării gesturilor aleatorii. Cu alte cuvinte, între timpul confesiunii și timpul existenței se stabilește un raport de indeterminare și chiar de ruptură. Din acest punct de vedere, autobiografia este mai degrabă o tentativă de purificare decât un autoportret autentic, o invocare a unei imagini ideale mai curând decât evocarea unui eu care caută neîncetat conturul degradat al personalității sale în figura schițată în cea mai strictă actualitate. Fără îndoială, discursul autobiografic este deopotrivă un document, o scriere cu caracter depozițional în care ecourile lumii, în referențialitatea lor frustră, se întâlnesc cu subiectivitatea celui care se scrie pe sine la modul cel mai propriu. E limpede că acest gen de literatură a contribuit în chip hotărâtor la cunoașterea feței nevăzute a unor creatori, după cum a favorizat reconstituirea unor evenimente, fizionomii, fapte, și chiar a dezvăluit domeniul de taină și mister al operelor unor creatori.

Resorbind specularitatea și autospecularitatea într-un punct de convergență oarecum „transfigurator”, orice scriere cu caracter autobiografic propune o imagine a eului și a lumii în bună măsură trucată de intențiile auctoriale ale celui care scrie. Impresiile, senzațiile, percepțiile trecute sunt supuse unei anumite „regii” a prezentului scriiturii ce distorsionează, motivează sau redimensionează faptele, ba chiar le estetizează, redându-le un contur idealizant. „Stilizarea” este, astfel, primejdia ce pândește orice jurnal, cu sau fără voia autorului. Simplă mască sau expiere, justificare sau retransare purificatoare în propriul sine ca recurs la o lume terifiantă, literatura subiectivă întrunește în propria alcătuire fragilitatea unor notații minore și beneficiile unei rostiri esențiale despre propriul sine. Literatura autobiografică are rolul de a satisface unele exigențe documentare (asupra vieții literare, asupra sistemului politic, asupra evoluției unor conștiințe) și estetice (stil, manieră de portretizare a „personajelor”, dinamică a psihologiilor etc.). Se poate chiar afirma că aceste opere au de asemenea rolul de a fi oglinzi ale existenței exterioare și ale interiorității, documente și substitute de viață reală și personală. Trebuie însă să punem în lumină observația că această oglindă nu este întotdeauna armonioasă și utopică, ci lucidă și fragmentară. Este o oglindă spartă, care revelează dimensiunile cele mai contradictorii ale ființei și ale realității.

Funcția și finalitatea textelor cu caracter autobiografic ale lui Mircea Eliade este multiplă; pe de o parte, prin aceste texte sunt revelate momentele și etapele esențiale ale devenirii sale spirituale, cu repercusiunile evidente în planul creației propriu-zise, iar, pe de altă parte, prin intermediul scrierilor autobiografice ni se dezvăluie mecanismele creației eliadești, textul subiectiv

având, astfel, și funcția unui revelator al conștiinței artistice. Nu în ultimul rândul, scrierile cu caracter autobiografic realizează conjuncția între scriitura diurnă și cea nocturnă, conciliind cele două regimuri ale discursului eliadesc. În cartea de interviuri realizată de Claude-Henri Rocquet, *L'épreuve du Labyrinthe (Încercarea labirintului)*, Mircea Eliade caută să delimiteze nucleul generator și, totodată, mecanismele de funcționare ale literaturii, rolul acesteia în configurarea și revelarea esenței umane: „Se știe că literatura, orală sau scrisă, este fiica mitologiei și a moștenit ceva din funcțiile acesteia: să povestească întâmplări, să povestească ceva *semnificativ* ce s-a petrecut în lume. Dar de ce e atât de important să știm ce se petrece, să știm ce i se întâmplă marchizei care își bea ceaiul la ora cinci? Cred că orice narațiune, chiar și aceea a unui fapt cât se poate de comun, prelungeste marile povestiri relatate de miturile care explică cum a luat ființă această lume și cum a devenit condiția noastră așa cum o cunoaștem noi astăzi. Eu cred că interesul nostru pentru narațiune face parte din modul nostru de a fi în lume. Ea răspunde nevoii noastre de a auzi ce s-a întâmplat, ceea ce au înfăptuit oamenii și ceea ce pot ei să facă: riscurile, aventurile, încercările lor de tot felul. Nu suntem nici ca niște pietre, nemișcați, sau ca niște flori sau insecte, a căror viață e dinainte trasată: suntem ființe umane formate din *întâmplări*. Iar omul nu va renunța niciodată să asculte povestiri”¹.

Încercând să descifreze planurile și dimensiunile propriului său demers literar, Eliade se referă și la componentele narativității, la modul particular de structurare a textelor sale. Iată cum își explică, de pildă, scriitorul mecanismul generator și modelele de ficționalizare a realului în *Noaptea de Sânziene*, roman pe care îl considera capodopera literaturii sale. Avem aici, în liniile contrase ale enunțurilor, o poietică și o poetică a prozei eliadești: „Sunt incapabil să fac un plan. Opera încolțește întotdeauna în jurul unei viziuni, al unui peisaj sau al unui dialog. Văd foarte bine începutul, uneori sfârșitul, și tot câte puțin, în timpul lucrului descopăr evenimentele și urzeala romanului sau a nuvelei. Pentru *Noaptea de Sânziene*, prima imagine a fost personajul principal. Se plimba într-o pădure lângă București, cu vreun ceas înainte de miezul nopții de Sânziene. În pădure îl întâmpină o mașină întâi, apoi o fată, fără mașină. Toate acestea erau pentru mine o enigmă. Cine era fata? Și de ce personajul care se plimba căuta o mașină lângă fată? Încetul cu încetul, am știut cine e fata, i-am știut toată povestea. Dar totul a început dintr-un fel de viziune. Am văzut toate acestea ca și cum aș fi visat (...). Nu mă interesa numai simbolismul

¹ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1990, p. 141-142.

religios al solstițiului, ci și imaginile și temele folclorului românesc și european. În noaptea aceasta, cerul se întredeschide, se poate vedea lumea de dincolo în care se poate dispărea... Dacă cuiva i se înfățișează această vedenie miraculoasă, el iese din timp, iese din spațiu. Va trăi o clipă ce ține o veșnicie... Totuși, nu această semnificație a simbolismului mă obseda, ci acea noapte în sine”².

Nuvelele și romanele sunt privite de autor din perspectiva dialecticii sacru/profan și a unor toposuri fundamentale, reiterate, cu firești nuanțări și refuncționalizări, în mai toate operele sale literare: coincidența contrariilor (*coincidentia oppositorum*), drumul spre centru, labirintul, podul, visul, mitul eternei reîntoarceri, dublul, levitația etc. O temă extrem de importantă a sistemului speculativ eliadesc este aceea a coincidenței contrariilor (*coincidentia oppositorum*), temă preluată de la Nicolaus Cusanus și valorificată, între alții, și de Jung, cu diferența că dacă Jung tratează acest concept mai degrabă din punct de vedere psihologic, ca expresii ale psihismului, fie acesta și abisal colectiv, Eliade valorifică tema „coincidenței contrariilor” dintr-o perspectivă mult mai amplă și într-un cadru mai vast, marcat de un demers antropologic și cosmologic. Considerațiile despre relația dialectică dintre sacru și profan, despre valoarea simbolică a elementelor cu rol de „vehicule” ale tranziției de la profan la sacru, despre semnificația mitică a hierofaniilor, se fundamentează, în principiu, pe această dualitate a camuflării și revelării, a încifrării și descifrării, a uitării și anamnezei care este proprie textelor lui Mircea Eliade. De asemenea, spațiul sacru, simbolistica centrului, a limitei și a atopiei pozitive sau negative, timpul sacru, cu morfologia sa specifică, tema dublului sunt tot atâtea invarianți tematici care structurează discursul eliadesc. Esențial este, pentru Eliade, toposul camuflării sacrului în profan, cu numeroasele sale avataruri și reprezentări textuale: „În nuvelele mele, încerc mereu să camuflez fantasticul în cotidian. În acest roman care respectă toate regulile romanului «romanesc», romanul secolului al XIX-lea, am voit, așadar, să camuflez o anumită semnificație simbolică a condiției umane. Camuflajul acesta mi-a reușit, cred, de vreme ce acest simbolism nu dăunează în nici un fel firului epic al povestirii. Cred că întotdeauna transistoric este camuflat de istoric, și extraordinarul, de obișnuit. Aldous Huxley vorbea de viziunea pe care o dă L.S.D.-ul, ca de o «visio beatifica»: el vedea atunci formele și culorile așa cum Van Gogh își vedea celebrul său scaun. E sigur că acest real cenușiu, acest cotidian camuflează altceva. Este

² *Ibidem*, p. 147-148.

convingerea mea profundă. Acest aspect ar trebui să fie trecut și în «romanul-roman», nu numai în romanul sau în nuvela fantastică (...). În toate povestirile mele, narațiunea se desfășoară pe mai multe planuri, ca să dezvăluie în mod progresiv «fantasticul» ascuns în banalitatea cotidiană. Așa cum o nouă axiomă revelează o structură a realului, necunoscută până atunci – altfel spus, *instaurează* o lume nouă -, literatura fantastică dezvăluie, sau mai degrabă *crează* universuri paralele. Nu este vorba de o evaziune, cum o cred unii filosofi istoriciști; deoarece *creația* – pe toate planurile și în toate sensurile cuvântului – este trăsătura specifică a condiției umane”³.

Simbolistica labirintului este una majoră pentru scrisul lui Eliade. Ba chiar, în aceleași dialoguri cu Claude-Henri Rocquet, Mircea Eliade consideră că viața sa stă, cu toate împlinirile, rătăcirile și revelațiile ei, sub semnul figurii simbolice a labirintului, figură ce conferă organicitate, coerență și vocație integratoare întâmplărilor în aparență neutre, aleatorii ale unei vieți, cum subliniază chiar autorul *Istoriei credințelor și ideilor religioase*: „Un labirint este uneori apărarea magică a unui centru, a unei bogății, a unui înțeles. Pătrunderea în el poate fi un ritual inițiativ, după cum se vede în mitul lui Tezeu. Acest simbolism este modelul oricărei existențe care, trecând prin numeroase încercări, înaintează spre propriul său centru, spre sine însuși, Atman, ca să folosesc termenul indian... De mai multe ori am avut conștiința că ies dintr-un labirint, că am găsit firul. Înainte, mă simțeam disperat, oprimat, rătăcit... Desigur, nu mi-am spus: «Sunt pierdut în labirint», dar, la sfârșit am avut totuși impresia că am ieșit biruitor dintr-un labirint. Fiecare a cunoscut această experiență. Mai trebuie spus că viața nu e făcută dintr-un singur labirint: încercarea se reînnoiește (...). Am avut de mai multe ori certitudinea că l-am atins (centrul, n.n. I.B.) și, atingându-l, am învățat multe, m-am recunoscut. Apoi, din nou m-am pierdut. Așa e condiția noastră, nu suntem nici îngeri, nici eroi. Când omul își atinge centrul se îmbogățește, conștiința îi devine mai largă și mai profundă, totul se limpezește, devine semnificativ: dar viața continuă: se ivește alt labirint, alte încercări, alte feluri de încercări, la un alt nivel”⁴. De simbolul acesta al labirintului se leagă, însă, și figura mitică, arhetipală a lui Ulise, prototip al condiției politropice a omului european, mereu aflat în căutarea propriei sale condiții și a propriei sale identități spirituale. Peripețiile sale, aventurile și rătăcirile sale pe mare pot fi foarte bine asimilate unui simbolic „drum spre Centru” („Ulise este pentru mine prototipul omului, nu numai modern, dar și al omului legat de viitor, pentru că este tipul

³ *Ibidem*, p. 151-152.

⁴ *Ibidem*, p. 157.

călătorului hăituit. Călătoria este o călătorie *spre centru*, spre *Ithaca*, cu alte cuvinte, *spre sine însuși*. El era un bun navigator, dar destinul – mai bine zis încercările inițiatice din care trebuie să iasă biruitor – îl constrângea mereu să-și amâne întoarcerea acasă. Cred că mitul lui Ulise este foarte important pentru noi. Fiecare dintre noi va avea ceva din Ulise, ca și el, căutându-ne, sperând să ajungem, și apoi fără îndoială, regăsind patria, căminul, ne regăsim pe noi înșine. Dar, ca și în labirint, în orice peregrinare există riscul de a te pierde. Dacă reușești să ieși din Labirint, să-ți regăsești căminul, atunci devii o altă ființă”⁵.

Statura personalității lui Mircea Eliade poate fi subsumată dublei vocații a autorului *Istoriei credințelor și ideilor religioase*, pentru care studiul științific, dar și literatura, reprezintă modalități de descifrare a semnelor lumii și ale istoriei, modalități hermeneutice privilegiate. Trebuie, însă, subliniat faptul că literatura nu se configurează ca o ilustrare, facilă, didactică, demonstrativă în exces a ideții științifice; cele două universuri se explică și își luminează reciproc semnificațiile și simbolurile. Se ajunge, astfel, la o relație generatoare, arhetipală pentru efortul creator al lui Eliade: relația hermeneutică. De altă parte, literatura lui Mircea Eliade conține, cum se știe, numeroase elemente de modernitate, sub raportul construcției epice, al reprezentării ficționale a realului sau al expresiei formale: inserția monologului interior, rupturile și distorsiunile temporale, apelul la modalitățile confesiunii, prezența elementelor eseistice, aliajul bine dozat între nararea unor fapte și comentariul ori interpretarea lor, dar și din perspectiva confluențelor, ilustrate și reliefate în repetate rânduri, între Orient și Occident, între spiritul raționalizant și cel spiritualizat, fascinat de esențe reperabile pe cale intuitivă.

Pe de altă parte, rolul simbolului în opera lui Eliade este de primă importanță, iar funcția sa unificatoare și integratoare este cea care permite fragmentelor disparate să se coaguleze într-un întreg armonios, să capete organicitate. În această ordine, hermeneutica este, pentru Mircea Eliade, demersul metodologic cel mai adecvat unei descifrări și interpretări a sensurilor simbolurilor religioase, cum observă chiar autorul: „Hermeneutica este căutarea sensului, a semnificației sau a semnificațiilor pe care, de-a lungul timpului, o anumită idee sau un anumit fenomen le-au avut. Se poate face istoria diferitelor expresii religioase. Dar hermeneutica este descoperirea sensului din ce în ce mai profund al acestor expresii religioase. Eu o numesc *creatoare* din două motive. În primul rând este creatoare pentru hermeneut în sine. Efortul pe care

⁵ *Ibidem*, p. 85-86.

îl face ca să descifreze revelația prezentă într-o creație religioasă – rit, simbol, mit, figură divină... –, ca să-i înțeleagă semnificația, funcția, scopul, acest efort îmbogățește în mod deosebit conștiința și viața cercetătorului. Este o experiență pe care istoricul literaturilor, de pildă, nu o cunoaște (...). Hermeneutica este creatoare și într-un al doilea sens: ea dezvăluie anumite valori care nu erau evidente pe planul experienței imediate (...). Munca de hermeneut dezvăluie semnificațiile latente ale simbolurilor și devenirea lor (...). Hermeneutica mai este creatoare și în alt sens. Cititorul care înțelege, de exemplu, simbolismul arborelui cosmic – faptul acesta știu că este adevărat și pentru oameni care nu se interesează de istoria religiilor –, acest cititor încearcă atunci mai mult decât o bucurie intelectuală. El face o descoperire importantă pentru viața sa. Din acel moment, când va privi anumiți copaci, va vedea în ei misterul *ritmului cosmic*. Va vedea în ei misterul vieții care se reface și care continuă: iarna – pierderea frunzelor; apoi, primăvara... Aceasta are o însemnătate cu totul alta decât descifrarea unei inscripții grecești sau romane. O descoperire de natură istorică nu este, desigur, niciodată de neglijat. Dar prin aceasta, omul descoperă o anumită poziție a spiritului în lume⁶. *Memoriile* lui Eliade au forma fluentă a unei povestiri a propriei vieți și a propriului destin, în-scenată textual din perspectiva tutelară a autenticității, concept-cheie al literaturii sale. Caracterul de sinteză „a biografiei spirituale a autorului” (Mircea Handoca) este dominant. Respectând cronologia propriei sale vieți, autorul procedează însă și la o serie de intercalări, de interferențe temporale și de mutații ale dimensiunii spațiale care joacă rolul de context al narativității. Memorabile sunt unele scene de interior, unele descrieri ale spațiilor familiare autorului (celebra mansardă, de exemplu), dar și reprezentarea epică minuțioasă a unor evenimente ce au marcat destinul biografic și artistic al savantului și scriitorului. Pe de altă parte, demne de semnalat sunt unele portrete ale unor personalități ale epocii interbelice, surprinse în datele lor de caracter esențiale, în linii de portret mai contrase ori mai ample desenate, cu ticuri și gesturi exponențiale, cu trăsături revelatoare. Foarte semnificativ este portretul lui Nae Ionescu, profesorul de filosofie care a marcat destinul spiritual al multor intelectuali ai epocii interbelice.

Scrisul a reprezentat pentru Eliade o permanentă dăruire, o implicare fascinantă în ritmurile universale și în ritmurile propriului său destin, a însemnat tensiune a înțelegerii și făptuirii, fervoare a regăsirii fiorului trăirii autentice, necontrafăcute („Să simți cum fiecare rând scris îți smulge din viața

⁶ *Ibidem*, p. 111-112.

ta, îți soarbe sângele, îți mistuie creierii. Să simți cum scrisul îți stoarce întreaga substanță a vieții tale. Numai așa merită să scrii”). Textele cu caracter autobiografic ale lui Mircea Eliade, fie că e vorba de jurnal, de memorii ori de cartea de interviuri sunt cu totul revelatoare pentru statura, metodele, poetica și poetica scriitorului și savantului, pentru dubla sa identitate simbolică: occidentală și orientală. Scriitura autobiografică e, în fond, cea care mediază între regimul diurn al imaginarului și acela nocturn, între discursul raționalist și acela dictat de intuiție, între gândirea occidentală și cea orientală, de care Eliade a fost atât de fascinat. Regăsim în însemnările autobiografice ale lui Mircea Eliade, într-un stil fragmentar, concis, ori, dimpotrivă, digresiv, datele esențiale ale portretului său spiritual, fizionomia sa inconfundabilă, reperele unui destin și, deopotrivă, articulațiile unei opere de o copleșitoare complexitate și profunzime.

Bibliografie selectivă

- Mircea Eliade, *Memorii*, I-II, Ed. Humanitas, București, 1991.
Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Ed. Dacia, Cluj, 1990.
Douglas Allen, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Ed. Payot, Paris, 1982.
Matei Călinescu, *Despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade*, Ed. Polirom, Iași, 2002.
Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Ed. Nemira, București, 1995.
Stanislas Deprez, *Mircea Eliade: la philosophie du sacré*, Ed. Harmattan, Paris, 1992.
Sabina Fînar, *Eliade prin Eliade*, Ed. Univers, București, 2003.
Mircea Handoca, *Pe urmele lui Mircea Eliade*, Ed. Petru Maior, Târgu-Mureș, 1996.
Mircea Handoca, *Eliade și Noica*, Ed. Dacia, Cluj, 2002.
Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj, 1980.
Maria Vodă-Căpușan, *Mircea Eliade – spectacolul magic*, Ed. Litera, Cluj, 1991.

Mircea Eliade, Between East and West

- Abstract -

Throughout the paper entitled *Mircea Eliade. Intre Orient si Occident / Mircea Eliade, Between East and West*, we attempt to identify, underline and comment the most important thematic elements in Mircea Eliade's works, from the perspective of East-West interferences. Thus, there is a certain impulse towards rationality and a day-like regime of the imaginary in the entire work of Eliade. Nevertheless, these tendencies are counterbalanced by a temptation for the spaces of shadow, fantasy and mystery in the world. Between day and night, East and West it is where the almost un-analyzable specificity of Mircea Eliade's works is configured.

**CROSSING BORDERS THROUGH MUSIC IN RUSHDIE'S
*THE GROUND BENEATH HER FEET***

TITUS POP

Introduction

Following H. Bhabha's idea on the need for a third space of communication and his plea for an 'in-between space', we may say that this third space is a register of cultural performance, that is, a space which transgresses territorial borders and is, therefore, disengaged with cartography¹. Given this theoretical imperative, auditory space, which, according to McLuhan 'has no boundaries in the visual sense', displays a better means of cultural collectives².

It is from this perspective that Salman Rushdie, in his novel called *The Ground Beneath Her Feet* employs the power of popular culture, particularly music, to produce tectonic movements. In its evocation of music as a globalized cultural phenomenon, Rushdie's novel is a celebration of a fluid, hybrid vision of contemporary life. Throughout the novel, Rushdie employs as usual a range of literary, historical and intellectual references, from Karl Marx and Charles Baudelaire through to William Faulkner and Jorge Luis Borges, but, at the same time, gives centre stage to a form of popular or mass culture, namely rock music. After referring to some theoretical background on popular music, I will briefly delineate the plot of the novel and touch upon the references Rushdie makes to music, his employing of the Orpheus myth, and his applying it to popular music. I will demonstrate how Rushdie uses popular music, namely rock music, as a trope of hybridity or as a common ground which transgresses all sorts of borders-between myth and reality, cultural, mental or racial borders. Music is proposed as a catalyst of plurality and of mutual understanding between people.

¹ Homi K. Bhabha, "Culture's in between", *Artforum International*, Vol. 32, September, 2005, online at www.questia.com

² Marshall McLuhan and Fiore Quentin, *The Medium is the Message*, Random House Ginkgo Press, Banta Books, 2000, p. 68.

Popular Music-a trope of hybridity

The postmodern cultural theory assertion that the old divisions between high and low, art and popular culture are now redundant and superseded, has commonly taken music as its exemplar. We are witnessing unparalleled and intensifying aesthetic crossovers between popular, Western, non-Western, and art musics, a relativizing and decentered will to hybridity evident in the transglobal movements of musicians and sounds. In this view, then, all the differences are being levelled. There have been many popular culture academics who refereed in detail to this topic. For instance, in their study called *Western Music and Its Others* Georgina Born and David Hesmondhalgh quote Ian Hassell who, in his album *Possible Musics: Fourth World Vol.1* (1980), inaugurates a “fantasy of new hybrid transculturation”, a utopian imaginary universe (the “Fourth World”) in which all musics and cultures “mingle freely without concern for authenticity or propriety”³.

Recent years have seen significant shifts in popular music studies away from the ‘cultural imperialism’ approaches that Edward Said or Theodore Adorno clearly made us aware of to global cultural flows and toward theories of globalization. With vast movements of peoples from the economic disaster zones of global capitalism to the cities of the North, new musical syncretisms have emerged from the encounter of North and South, East and West. According to Jonathan Bellman, throughout the twentieth century, even in the era when Anglo-American repertoire seemed to be dominating the world market, some non-Western popular musics have been successful in the West, whether in the guise of styles adopted by Western musicians, or in the importation by record companies and promoters of recordings and stars which could then be repackaged and sold on to consumers. A series of Latin dance musics have crossed the world, from the *habañera* popular in Bizet's France in the nineteenth century, to the *tango* in the first decades of the twentieth century, to the *lambada* in the 1980s. Country music, on the surface a musical form with deep roots in the southern United States, has a long history of borrowings, drawing on sources as diverse as Swiss *yodelling* and Hawaiian guitar. Famously, a number of British and American musicians incorporated Indian styles and instrumentation into their work in the 1960s, including *the Beatles*, *the Kinks*, and *the Byrds*⁴. At about the same time, certain Western pop

³ Georgina Born, Hesmondhalgh David, *Western Music and Its Others: Difference*, Berkely, University of California Press, 2000, p. 20.

⁴ Jonathan Bellman, *The Exotic In Western Music*, Boston, Mass., Northeastern University Press, Lebanon NH, University Press of New England, 1997, p. 292-306.

stars, most notably Paul Simon, Peter Gabriel, and David Byrne, were making increasing use of non-Western sounds in their music, and this helped to popularize certain Asian, African and Latin styles. At the same time, Western popular music was eagerly adopted by the Eastern world. For instance, in India, there has long been a rock movement, especially in cities like New Delhi, Calcutta, Bombay and later, Bangalore and Madras.

Popular music studies have tended to celebrate the proliferation of new musical forms based on the encounter of non-Western migrants with Western musical languages and technologies. More than that, there appeared a new term denoting the popular music style that mingles all sounds and cultures called 'world music'. Thus, by the early 90s, by the early 1990s, the academic discussions of world music were being organized around a new term, the hybrid. Simon Frith in his essay *The Discourse of World Music* collected in Georgina Born & David Hesmondhalgh's *Western Music and Its Others* says that for world music scholars hybridity has become a way of condensing a number of arguments about globalization and identity, drawing on potential readers' understandings of postmodern theory⁵. It is from this perspective that I approached Rushdie's novel *The Ground Beneath her Feet*.

Narrative technique, Mythology & Music

The Ground Beneath Her Feet is based on what might be called a literary-musical conceit: the reader is asked to suspend disbelief and accept the notion that the world's two most famous rock stars are both Indian. Rushdie's two fictional stars are Ormus Cama, born into an old Bombayite Zoroastrian family in 1937, and Vina Apsara, born in the US in 1944 to an Indian father and a Greek-American mother, raised there till her parents die in 1956, and then sent "home" to India. She and Ormus, then aged nineteen, meet in a Bombay record shop. The two migrate in the 60s to London, where they form the group VTO (the reader never learns what those initials stand for) and achieve stellar success. Ormus writes the lyrics; both sing. The two megastars fall in and out of love, move to the US and go on notching up superplatinum sales worldwide through the 70s and most of the 80s, in VTO until the group breaks up and afterwards as solo artists. After Vina's death in 1989, in an earthquake in Mexico, Ormus carries on, despite increasing psychological instability, until one winter's morning when a crazed woman fan kills him in New York.

⁵ Georgina Born, Hesmondhalgh David, *op. cit.*, p. 310.

The whole saga is narrated in the first person by another Bombayite, Rai Merchant, an internationally known photographer of secular Muslim origins who bears within himself a second, secret identity as Vina's occasional non-platonic confidant.

GF follows the pre-established pattern - up to a point, and with significant divergences. The two protagonists and the narrator are, as before, Indian, or at least half-Indian, while Rushdie pays obeisance to his own previous work by discreet use of the device of recurring characters: the Englishman William Methold, who plays a key part in GF, has walked in from *Midnight's Children*, and Homi Catrack, also from that novel, and Aurora Zogoiby, from *The Moor's Last Sigh*, are resurrected for bit-parts.

Oscillating between India, Britain, the United States, and Mexico, *The Ground Beneath Her Feet* is indicative of Rushdie's step into a more global fictional terrain, one that is nonetheless grounded in an ongoing narrative of postcolonial identity. In terms of fictional chronology, the novel begins, like its predecessors, in the Raj of the early twentieth century. In narrative sequence, however, it opens in 1989, in Guadalajara, Mexico, with the earthquake and Vina's dramatic disappearance, before shifting back, in reverse mode, to the characters' Indian past. The bulk of the novel does, however, approximately observe a linear chronology, with the notable circumstance, new in Rushdie, that halfway through the action moves to the West - to Britain, then the US - with virtually no subsequent revisiting of the subcontinent. To convey his message, Rushdie adopts two main strategies: the dignification of his subject by employing myth, namely the Orpheus myth; and by incorporating a rock'n'roll sensibility into the texture of his writing, via wholesale quotation from song lyrics.

If Rushdie's musical vision is largely bound to a particular time, place and genre, he still wishes to claim universality for it: and here his reanimation of the Orpheus myth comes into action. Orpheus is the archetypal poet and musician of the Greco-Roman world, begotten by the god Apollo, himself famed for his prowess on the lyre, on Calliope, the Muse of epic poetry. Orpheus' haunting voice and plangent lyre had the power to subjugate nature: as Shakespeare put it centuries later, he "made trees/And the mountains that did freeze/Bow themselves when he did sing"⁶. Soon after the poet's marriage to Eurydice, his young bride died from a snake-bite as she was fleeing the unwanted advances of Aristaeus, a bee-keeper. The inconsolable Orpheus went

⁶ Shakespeare, *Henry VIII*, III-I, 3, in W. J. Craig, *The Complete Works of William Shakespeare*, London, Magpie Books, 1993, p. 650.

down into Hell to get her back, and charmed the powers of the underworld into accepting his outrageous demand, subject to one condition: he must walk out of Hell ahead of her, and must not look back till both of them were safely within the sunlight. He looked back at the very last minute, and lost her forever. Inconsolably mourning his twice-lost bride, he vowed never to touch a woman again. This incurred the wrath of the Maenads, the crazed women devotees of the god Dionysus, and one day, feeling provoked beyond endurance, a band of them seized on the recalcitrant poet and tore him to pieces. They cast his limbs and head into the river; and yet the severed head went on singing. The Muses gathered his remains and buried him; the gods placed his lyre in the stars as a constellation. The martyred poet lived on posthumously into recorded history, as the inspirer of a devotional cult, whose initiates were called the Orphics; at some point in the sixth to fourth centuries BC, there emerged from their circles the "Orphic hymns", a set of panegyrics to the gods which remain extant today.

Across Rushdie's text, references to the Orpheus abound, starting with the novel's very title (which suggests the ground trembling beneath Eurydice's feet as she descends into hell) and the holographic lyre on the front cover of the British edition. Rushdie appears to see his musician protagonists as manifestations of the Orphic principle of the indestructibility of music; in the *El País* interview, he declares: "the myth of Orpheus tells us that you can kill the singer, but not the song"⁷.

Throughout the novel, there are many instances where the myth of Orpheus is reminded of. For instance, at the very outset of the novel, the Ormus-Vina saga is preceded by an epigraph from Rainer Maria Rilke's *Sonnets to Orpheus* (1923) - "Once and for all/it's Orpheus when there's singing"⁸; later on, Virgil's "extraordinary" version of the myth is summarised⁹. Rushdie also paraphrases Plato's commentary, with Orpheus seen by Rai Merchant as "the singer with the lyre or, let's say, guitarist - the trickster who uses his music and wiles to cross boundaries"¹⁰; even his recording studio in New York is baptised "the Orpheum"¹¹.

Another important reference to mythology is the narrator's insertion of the myth of the South American feathered serpent Quetzalcoatl and its role in

⁷ Carlin John, "El Guardiaespaldas de Rushdie", Interview with Salman Rushdie, in *El País Semanal*, 9 May 1999, [http:// www.elpais.es](http://www.elpais.es)

⁸ Salman Rushdie, *The Ground Beneath Her Feet*, London, Vintage, 2000.

⁹ *Ibidem*, p. 21-22.

¹⁰ *Ibidem*, p. 498.

¹¹ *Ibidem*, p. 413.

the invention of music. Vina reminds Ormus of the mythological origin of music recounting him the legend of the winged serpent Quetzalcoatl who, in a battle with the god of land, allegedly brought music on earth:

He flew away towards the house of the sun, which was the home of music. He passed a number of planets, and from each of them he heard musical sounds, but there were no musicians to be found. At least he came to the house of the sun, where the musicians lived. The anger of the sun at the serpent's invasion was a terrible thing to witness, but Quetzalcoatl was not afraid, and unleashed the mighty storms that were his personal specialty. The storms were so fearsome that even the house of the sun began to shake, and the musicians were scared and fled in all directions. And some of them fell on earth, and so, thanks to the winged serpent, we have music¹².

This version is supported by some scholars' accounts on this mythological origin of music. Here are two of them. According to Adela Fernandez, it is Quetzalcoatl, who among other things brought music to the people. "Myth has it that Quetzalcoatl did the following for humanity: named all of the landmarks of the Earth (mountains, seas, etc.), created fire (in the guise of Mixcoatl), and established the maguey culture -- octli brewing and ceremonial drunkenness, gave instruction of music and dance"¹³. Another scholar, Enrique Florescano, mentions that Quetzalcoatl takes on the form of the *feathered serpent* (representing the heavens and terrestrial land), he is revered as a great warrior but also the progenitor of the arts and, in some interpretations, as a combination of man and woman. He was endowed with the powers of song, writing, poetry, war, sacrifice and religion. These traits would be passed on to the peoples inhabiting the newly created earth¹⁴.

In-text Rock music references

In the novel, Rushdie employs music as a metaphor of communion of his incessant plea for plurality and celebration of hybridity. He employs popular music as the best means of building bridges, of crossing frontiers of prejudice and misunderstanding. Before referring to some passages on music from the novel, I found it necessary to look at some prior references to popular

¹² *Ibidem*, p. 94.

¹³ Adela Fernandez, *Pre-Hispanic Gods of Mexico*, Mexico City, Panorama Editorial, 1984, p. 68.

¹⁴ Enrique Florescano, *The Myth of Quetzalcoatl*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 28.

music in Rushdie's writing. For example, In *Grimus*, one of the main characters is called Bird Dog, after an Everly Brothers hit from 1958: "When I was your age I went into the town, she said, and listened at a window outside an eating-place. There was a singing machine there. It sang about a creature called a bird-dog, clever, fiendish"¹⁵. An article of 1990 on the novelist Thomas Pynchon (reprinted in the essay collection *Imaginary Homelands*) features the phrase "days of miracle and wonder", which comes from "The Boy in the Bubble", a song by Paul Simon from his *Graceland* album of 1986¹⁶. In "The Courter", the concluding story of *East, West* (1994), the narrator, an Indian adolescent growing up in London in the 60s, listens avidly to rock'n'roll on the radio, and, in an ironic detail, confesses: "London, W8 was Sam Cooke's country that summer. Another Saturday night [...] I was down with lonely Sam in the lower depths of the charts [...] How I wish I had someone to talk to, /I'm in an awful way"¹⁷. It so happens that Cooke's hit, "Another Saturday Night", returned to the charts in the 70s, in a cover version by Cat Stevens - a Anglo-Greek singer who later abandoned international stardom, converted to the Muslim religion, changed his name to Yusuf Islam and [...] became a particularly virulent defender of Khomeini's fatwa.

To mention Cat Stevens in this way is not purely anecdotal, for it is this kind of surprising connection that illuminates the globalised nature of culture today. Rushdie, as an émigré writer with a foot in both Eastern and Western worlds, is himself clearly both product and exponent of this globalisation; and this phenomenon affects, not only (and as is notorious) mass culture, but high culture too. 'In this context', a critic of Rushdie, Christopher Rollanson, says that a prominent aspect of Rushdie's writing in *The Ground Beneath Her Feet* is his endeavour, on the level of the text, to confer a degree of solidity and credibility on that rock music world which some olympian intellectuals would dismiss as, innately trivial and insubstantial'¹⁸. Rushdie makes a clear-cut distinction between ordinary popular music bands and valuable rock music bands in the following excerpt:

¹⁵ *Idem*, *Grimus*, London, Paladin, 1989, pp. 18-19.

¹⁶ *Idem*, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta, 1992, p. 352.

¹⁷ *Idem*, "The Courter", in *East, West*, London, Vintage, 1995, p. 196-197.

¹⁸ Christopher Rollanson, "Rushdie's Un-Indian Music: The Ground Beneath Her Feet", in *Studies in Indian Writing in English*, vol. II, ed. Rajeshwar Mittapalli and Pier Paolo Piciuccio, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2001, p. 5.

Most bands are awful, and if there are aliens from other galaxies monitoring our radio and tv waves, they're probably being driven crazy by the din. And in the whole half century-long history of rock music there is a small number of bands, a number so small you could count to it without running out of fingers, who steal into your heart and become a part of how you see the world, how you tell and understand the truth, even when you're old and deaf and foolish. On your deathbed you 'll hear them sing as you drift down the tunnel towards the light. Sha-la-la-la-la...Shang-a-lang...Sh-boom...Shoop...shh. It's all over now¹⁹.

Rushdie also explained his position to *Le Monde* on 1 October 1999: "Most pop music is purely intended to make money and then disappear. [...] But if you take the other end of pop music, the best of the last forty years [...] you have to take it seriously"²⁰.

A close reading of Rushdie's text reveals many song references. Song titles, album titles, individual lines and phrases from songs: all abound in this book's pages. Some are quoted word for word, others are reshaped; some are attributed to their historical authors, some are deliberately misattributed, others still are left unflagged. To these real or modified-real song texts should be added the imaginary lyrics of Ormus Cama's songs, extracts from which are "quoted" at length. The heterogeneous nature of these quotations and allusions fits in with Rushdie's general method which respects the postmodern fictional features : throughout, literary texts and authors, historical events, etc, are alluded to with a magpie eclecticism that by no means always recognises the dictatorship of fact. For instance, in Rushdie's reordered universe, John and Robert Kennedy are killed together by the same Palestinian gunman, Britain's Labour government sends troops out to Vietnam, and *The Garden of Forking Paths* is not an imaginary novel existing only in Borges' story of that name, but a real book, Vina's favourite nineteenth-century novel. The same rewriting of history applies to the novel's rock'n'roll world. The song "Feelin' Groovy" is attributed not to the real Paul Simon and Art (Arthur) Garfunkel, but, absurdly, to an invented duo of the real (but female) Carly Simon and the non-existent Guinevere Garfunkel. Again, as Rollason remarks, we are told that in a series of "solidarity concerts" held circa 1974 to protest Ormus' threatened deportation from the US, "Dylan, Lennon, [Janis] Joplin, Joni [Mitchell],

¹⁹ *Ibidem*, p. 157.

²⁰ Bruno Lesprit, "Salman Rushdie, *Enfant du Rock*", Interview with S. Rushdie, in *Le Monde*, 1 Oct. 1999.

Country Joe and the Fish turn up to sing for Ormus "although, even had Ormus Cama really existed, one of those artists, Ms Joplin, could hardly have turned up, as she had died of an overdose in 1970"²¹.

Breaking down frontiers by means of music

Edward Said's theory according to which the West used all the means available to conquer the East, both militarily, economically and culturally is reiterated here again by Rushdie, through the narrator's voice:

In India it is often said that the music I'm talking about is precisely one of those viruses with which the almighty West has infected the East, one of the great weapons of cultural imperialism, against which all right-minded persons must fight and fight again²².

There are some instances of neo-colonial attitudes of one part of the West, attitudes Rushdie attempts to deconstruct. For, instance, Ormus's songs are embraced only by half of the American audience, namely the young. The other half is responding with wrath due to the content of the lyrics of songs in the album called *Race Ballads*, which are explicitly anti-war lyrics. I can't help associating this episode without succinctly resorting to the 60's progressive rock and counter culture movements, cultural events that were a stepping stone for the emergence of multiculturalism and which Rushdie himself experienced.

It is well known the fact that at this time, as youth generation acquired a status of its own, that of rebellion against any kind of convention, music, namely rock music became, a centrally significant medium for the dissemination of a range of socio-political issues, from US intervention in Vietnam, to the Civil Rights Movements, to the rejection of western political and cultural ideology. According to Eyerman and Jamison "movement ideas, images, and feelings were disseminated in and through popular music and, at the same time, the movements of the times influenced developments, in both form and content, in popular music"²³.

To return to Ormus and Vina's rock band, VTO, it is because they sing anti-war songs that half of America, the imperial America frown upon their message. The staff from the Government intervene and threaten Ormus with

²¹ Christopher Rollanson, *op. cit.*, p. 4.

²² Salman Rushdie, *The Ground Beneath Her Feet*, p. 95.

²³ R. Eyerman and Jamison, A. *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 108.

expulsion from the US and other sanctions: "Someone should shut those unpity bigmouths once 'n'f'r all"²⁴. In a phone call they receive from a federal agent, they are told that the state had some concern about certain lyrical content and that "there is naturally no question of infringing any individual's First Amendment rights, but the songwriter if we understand correctly is not a US citizen. A guest who wishes to remain welcome is not well advised to piss on his host's best rug"²⁵.

To these attitudes Ormus responds with music, with concerts which bring together thousands of people, of different races, nationalities and religions. Ormus's music, especially those songs he calls the "earthquake songs", are about the falling off of all frontiers, about 'the collapse of all walls, boundaries, restraints'²⁶. They describe worlds in collision, two universes, tearing into each other, striving to become one by means of "Rock music, the music of the city, of the present, which crossed all frontiers, which belonged equally to everyone"²⁷.

There is no better reflection of the postcolonial principle of decentralization than the "The Earthquake songs" which announce the imminent approach of chaos, a chaos joined by the artist's striving to sophisticate his music, by purportedly using disarmonic sounds to "untwist all the chains that tie the hidden soul of harmony"²⁸. Here the lyrics resembling Don MacLean's American Pie's words are quite suggestive: For Jack and Gill will tumble down, the king will lose his hollow crown, the jesters all are leaving town, the queen has lost her shoe, the cat has lost his fiddling stick, so Jack be nimble, Jack be quick, as all the clocks refuse to tick, the end of history is in view²⁹.

But Rushdie shifts back to his positioning in between the Eastern and Western space:

the genius of Ormus Cama did not emerge in response to, or in imitation of, America; his early music, the music he heard in his head during the unsinging childhood years, was not of the west, except in the sense that the West was in Bombay from the beginning, impure old Bombay where West, East, North and

²⁴ Salman Rushdie, *The Ground Beneath Her Feet*, p. 380.

²⁵ *Ibidem*, p. 381.

²⁶ *Ibidem*, p. 390.

²⁷ *Ibidem*, p. 96.

²⁸ *Ibidem*, p. 390.

²⁹ *Ibidem*, p. 389.

South had always been scrambled, like codes, like eggs, and so Westernness was a legitimate part of Ormus, a Bombay part, inseparable from the rest of him³⁰.

In my view, Rushdie proposes here, in keeping with his previous novels, another migration. But this time he embarks on a different type of migration—a journey into the realm of sound. Migration narratives at least reverse the conventional spatial and economic direction of Western adventure stories. Migrants (typically) travel south to north, or east to west, and from poor to rich countries. In *The Ground Beneath Her Feet*, Rushdie audaciously claims that his hero invented rock music one thousand and one days before its manifestation in the West. Thus, when Ormus takes his music westward, he not only reverses the "normal" direction of travel for adventure stories, he also brings the West to itself from the East.

But Rushdie does not merely reverse the colonialist direction of adventure narratives. He also superimposes an ethical and symbolic dimension onto the physical act of traveling that tends to undermine the point of traveling altogether. "Even in the case of travel-adventures," he writes in *Imaginary Homelands*, "the best of all are those in which some inner journey, some adventure in the self, is the real point" and "few topographical boundaries can rival the frontiers of the mind"³¹. Thus, there are various references to music as the universal language of the world. For instance, in chapter 4 called "The Invention of Music" music is described as speaking "the secret language of all humanity, our common heritage, whatever mother tongue we speak, whatever dances we first learnt to dance"³².

Music is viewed as a way out of all sorts of mental prejudices—racial, religious or national. An apology of music associated with other mysteries of life such as love, birth and death is plainly displayed in the following lines:

Wherein lies the power of songs?...The note, the scale, the chord; melodies, harmonies, arrangements; symphonies, ragas, Chinese operas, jazz, the blues: that such things should exist, that we should have discovered the magical intervals and distances that yield the poor cluster of notes, all within the span of a human hand, from which we can build our cathedrals of sound, is as

³⁰ *Ibidem*, p. 95, 96.

³¹ Salman Rushdie, *Imagining Homelands*, p. 225.

³² *Idem*, *The Ground Beneath Her Feet*, p. 89.

alchemical a mystery as mathematics, or wine, or love. Maybe the birds taught us. Maybe not. Maybe we are just creatures in search of exaltation³³.

For the protagonists of the novel, Ormus and Vina, popular music was a mental border-crossing medium, “the key that unlocked the door for them, the door to magic lands”³⁴ and “the magic valley at the end of the universe’, ‘the blessed kingdom of the air. Great music everywhere”³⁵. Ormus himself starts his journey westward as he came across a mental prejudice in his father’s attitude to music. Dariux Derxes Cama, the father, became the bearer of an anti-music rhetoric as he considers the muteness of his other son as a consequence of music. “He began to hold music responsible for the world’s ills and would even argue, in his cups, that its practitioners should be wiped out, eradicated, like a disease”³⁶. It is music that sets him apart from his family ties and leads him to Vina: “He walks towards her, away from his mother, into the music”³⁷.

More than that, music is also the materialization of his inner struggle: “he, too, is screaming inside. His agony will emerge as music”³⁸. It is by music that the female protagonist, Vina starts the building of the self, of the spiritual self. She is portrayed as longing for “the unknowable”, an adjective endowing music with a metaphysical dimension:

The music of India, from northern sitar ragas to southern Carnatic melodies, always created in her a mood of inexpressible longing... The music offered the tantalizing possibility of being borne on the waves of sound through the curtain of maya that supposedly limits our knowing, through the gates of perception to the divine melody beyond³⁹.

To put it differently, Vina is in quest for religious experience, understanding music, unlike ordinary beings, as a central spiritual element, as a medium towards divinity. Moreover, music is a means of reconstruction of a fragmented identity, of a ruined self. As Ormus and Cama decided to separate for a decade due to a downward spiral of mutual mistrust, it is finally music

³³ *Ibidem*, p. 19.

³⁴ *Ibidem*, p. 95.

³⁵ *Ibidem*, p. 177.

³⁶ *Ibidem*, p. 38.

³⁷ *Ibidem*, p. 270.

³⁸ *Ibidem*, p. 387.

³⁹ *Ibidem*, p. 123.

that reunites them together even though Vina dies in the earthquake afterwards. The heroes are fragmented beings due to the lack of affection they have undergone. It is by means of music that they rebuild their fragmented selves

You are my only family, he tells her. You are my only earth. These are heavy burdens, but she bears them willingly, asks for more, burdens him identically in return. They both have been damaged, are both repairers of damage. Later, entering that world of ruined selves, music's world, they will already have learned that such damage is the normal condition of life, as is the closeness of the crumbling edge, as is the fissured ground. In that inferno, they will feel at home⁴⁰.

Rushdie's plea for hybridity also resides in the description of Ormus and Vina's the rock band. Their band, VTO, which, as the author admits it, owes its name to the famous Irish rock band U2, is likened to famous American black, non-white stars, like O. J. Simpson, Magic Johnson, people who turned people "race-blind", "colour-blind" and "history-blind"⁴¹.

Music is an entity common to everyone, it is coming out of the inner self. "What I know is that music comes out of the self, the self as given, the self in itself. *Le soi en soi*"⁴². What Ormus strives for is his will "to make a single multitude out of many selves in song. Not a cacophony, but an orchestra, a choir, a dazzling plural voice"⁴³. His noble purpose is that of coagulating everyone around his music that of touching everyone's heart with art. Similarly, the words of his old songs express the belief that music, his music can really change the world: "Heal the breaking planet, sing to us and soothe the aching earth"⁴⁴. He is interested in breaking down the frontiers between what he calls the 'overworld' and the 'underworld' by a love story that is unique.

To this, Rushdie adds the portrayal of the cosmopolitan panorama of American musical influences, which is a wonderful celebration of interculturality. Both Ormus and Vina do, admittedly, push their later careers somewhat away from mainstream American rock and more in a *world music* direction. As I mentioned at the outset of this study, "World music" may be approximately defined as either: traditional-based music from anywhere in the

⁴⁰ *Ibidem*, p. 148.

⁴¹ *Ibidem*, p. 413.

⁴² *Ibidem*, p. 303.

⁴³ *Ibidem*, p. 299.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 547.

world that makes use of modern recording technology, distribution systems, etc., rather than remaining "ethnic" in a purist sense; or: a fusion of traditional-based musical idioms from more than one culture. In this perspective, one of the later incarnations of VTO is characterized by "un-American sounds" added by Ormus:

That part of the American soul which is presently in retreat finds comfort in the new stars' restatements of the great American musical truths, the foot-tapper tempi that start out walking and then find the dance hidden in the walk, the speak-to-me rhythm and blues...the un-American sounds...The sexiness of the Cuban horns, the mind bending patterns of the Brazilian drums, the Chilean woodwinds moaning like the winds of oppression, the African male voice choruses like trees swaying in freedom's breeze, the grand old ladies of Algerian music with their yearning squawks and ululations, the holy passion of the Pakistani qawwals⁴⁵.

The world music phenomenon is a viable contemporary alternative to the commercial excesses of today's mass-consumption Anglo-American music, and Rushdie certainly seems to be aware of its existence and to propose, in his literary-musical conceit, a plea for its adoption as a common ground of mutual understanding.

Conclusion

To conclude with, music as a unifying force of communion, is the trope used by Rushdie to best depict the globalised world. In its evocation of music as a globalized cultural phenomenon, Rushdie's novel is a celebration of a fluid, hybrid vision of contemporary life. By using popular music, namely rock music to achieve his goal, that of finding an in-between space of communication between people, Rushdie manages to build a pathway crossing all kinds of frontiers- geographical, mental, physical or metaphysical. To do this, he proposes seismic movements of the mind. Only in this way is the narrator able to finally say, along with his readers "and I think to myself, what a wonderful world"⁴⁶.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 379.

⁴⁶ *Ibidem*, p. p. 573.

Works Cited

- Bhabha, Homi K., "Culture's in between", *Artforum International*, Vol. 32, September, 2005, online at www.questia.com
- Bellman, Jonathan, *The Exotic In Western Music*, Northeastern University Press, University Press of New England, 1997.
- Born, Georgina, Hesmondhalgh David, *Western Music and Its Others: Difference*, University of California Press, 2000.
- Craig, W. J., *The Complete Works of William Shakespeare*, London, Magpie Books, 1993.
- Eyerman, R. and Jamison, A. *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Fernandez, Adela, *Pre-Hispanic Gods of Mexico*, Panorama Editorial, Mexico City, 1984.
- Florescano, Enrique, *The Myth of Quetzalcoatl*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.
- McLuhan, Marshall and Fiore Quentin, *The Medium is the Message*, Random House Ginkgo Press, Banta Books, 2000.
- Rollason, Christopher, "Rushdie's Un-Indian Music: The Ground Beneath Her Feet" in *Studies in Indian Writing in English*, vol. II, ed. Rajeshwar Mittapalli and Pier Paolo Piciuccio, New Delhi, Atlantic Publishers and Distributors, 2001.
- Rushdie, Salman, *Grimus*, London, Paladin, 1989.
- Rushdie, Salman, *The Ground Beneath Her Feet*, London, Vintage, 2000.
- Rushdie, Salman, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta, 1992.
- Said, Edward, *Orientalism*, London, Vintage, 1978.

Citations from Interviews

- Rushdie, Salman, "The Courter", *East, West*, London, Vintage, 1995.
- Rushdie, Salman, *The Satanic Verses*, London, Viking, 1988.
- Carlin, John, "El Guardaespaldas de Rushdie", Interview with Salman Rushdie, in *El Pais Semanal*, 9 May 1999, [http:// www.elpais.es](http://www.elpais.es)
- Lesprit, Bruno, "Salman Rushdie, Enfant du Rock", Interview with S. Rushdie, in *Le Monde*, 1 Oct. 1999.
- Manoeuvre, Philippe, "Mes disques à moi", Interview with Salman Rushdie, in *Rock & Folk*, September, 1999.

Miller Laura, "A touch of vulgarity", Interview with Salman Rushdie, in *Salon*
16 April, 1999.

**Crossing Borders through Music in Rushdie's *The Ground
Beneath her Feet***

- Abstract -

Salman Rushdie, in his novel called *The Ground Beneath Her Feet* employs the power of popular culture, particularly music, to produce tectonic movements. In its evocation of music as a globalized cultural phenomenon, Rushdie's novel is a celebration of a fluid, hybrid vision of contemporary life. Throughout the novel, Rushdie employs as usual a range of literary, historical and intellectual references, from Karl Marx and Charles Baudelaire through to William Faulkner and Jorge Luis Borges, but, at the same time, gives centre stage to a form of popular or mass culture, namely rock music. After referring to some theoretical background on popular music, I will briefly delineate the plot of the novel and touch upon the references Rushdie makes to music, his employing of the Orpheus myth, and his applying it to popular music. I will demonstrate how Rushdie uses popular music, namely rock music, as a trope of hybridity or as a common ground which transgresses all sorts of borders-between myth and reality, cultural, mental or racial borders. Music is proposed as a catalyst of plurality and of mutual understanding between people.

**TRANSLATION OF DIFFERENCE INTO OTHERNESS: JEREMY
SEAL'S *A FEZ OF THE HEART* (1995)**

ATALAY GÜNDOZ

This made me wonder if Turkey really is ready to join Europe. True, its people seemed charming, intelligent and civilised; and its capital city could boast an M&S. But this was no way to treat a dog. Furthermore, the report included the distressing detail that at least two of the dead dogs had been sexually abused. Why would you want sexually to abuse a dog if you considered it "unclean"? It made no sense, but it suggested that the founder of modern Turkey, the great Mustafa Kemal Atatürk, had died before Europeanising his country as fully as he would have liked¹.

Turkish identity is questioned in very different platforms. Whenever an issue is raised about Turkey, it is most likely to be related to whether Turkey can be considered as a part of Europe, thus the West or not. The killing of the dogs leads to a questioning of Turkey's identity. Chancellor tries to establish a link between being Muslim and the perverted. He attempts to generalize the marginal acts of killing and then abusing dogs as an indication of non-Europeaness of Turkey. Thus these queer acts function as dissociating Turkey from Europe or the West.

Erik J. Zürcher points out the interest that the Turkish modernization has aroused: "The fact that a non-Western and Muslim country chose to discard its past and seek to join the West made a huge impression in the West, where the fact that an entirely new, modern and different Turkey had sprung up was generally accepted"². On the other hand, the Orientalist discourse has not been that willing to recognize this change as a positive development. In his groundbreaking work *Orientalism* (1978), Edward Said states that the Orientalist³ stance rejects the idea that any Oriental society can change. As Said

¹ Alexander Chancellor, *Guardian*, Saturday April 8, 2006.

² Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, London and New York, I.B. Tauris, 1993, p. 201.

³ a. Absolute and systematic difference between the West and the Orient. The West is rational, developed, humane, superior, while the Orient is aberrant, undeveloped, and inferior.

tells us “ ... to the Orientalist, who believes the Orient never changes, the new is simply the old betrayed by new...”⁴. How Samuel Huntington, Philip Glazebrook and Jeremy Seal narrate the Turkish modernization, westernization in Turkey affirms Said’s observation. When we read representations of Turkey in the British travel writing in the 1980s and 1990s we see that there is a close tendency to condemn these efforts for change. As Zürcher notes “any modern history of Turkey really is a history of the Ottoman Empire”⁵. Since the Ottoman Empire took their models from the Western European countries such as France, Germany and England, westernization as a term is used interchangeably with modernization in the Turkish context.

There is not a consensus among the scholars on the starting point of the Ottoman westernization. Huntington marks its starting point as Mustafa Kemal Atatürk’s reforms after the fall of the empire. Jeremy Seal sees the rule of Mahmud II as the departure point. Zürcher takes the rule of Selim III⁶ (1789-1807) as the starting point⁷. This westernizing reforms were upheld and improved by Sultan Mahmud II⁸ and Abdulmecid I⁹. As Ortaylı puts forward,

b. Abstractions about the Orient are always preferable to direct evidence drawn from modern Oriental realities.

c. ‘The Orient is eternal, uniform, and incapable of defining itself’ (or speaking for itself: it must be interpreted).

d. The Orient is to be feared (‘Yellow Peril’, ‘Mongol hordes’) or to be controlled. (Said 300-301)

⁴ Edward Said, *Orientalism* (1978), New York, Vintage, 1994, p. 104.

⁵ Zürcher, p. 6.

⁶ Whereas Sultan Selim III’s rule is regarded as the official starting point of the reforms.

⁷ Yet historians like İlber Ortaylı suggests that it is possible to mark its starting point as early as the rule of Dimitri Cantimir in Romania in the early eighteenth century and the educational reforms of Serbian priests in Serbia. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En uzun Yüzyılı*, İstanbul, İletişim, 1999, p. 99.

⁸ Ruled from 1808 to 1839. He reformed the military, bureaucracy and education. He founded the modern army medical school (1827), the school of military music (1831) and the military academy (1834). During his reign students were sent to Europe for the first time and (1827) “the role of foreign instructors was crucial and knowledge of a Western language (usually French) was a prerequisite”.

⁹ He ruled the Ottoman Empire between 1839 and 1861. Among his reforms are the reorganization of the finance system according to the French model, the reorganization of the Civil and Criminal Code according to the French model, the establishment of the *Meclis-i Maarif-i Umumiye* (1845) which was the prototype of the First Ottoman Parliament (1876) and the institution of a council of public instruction (1846).

the dissolution and weakening of the Empire made it an obligation for the nineteenth century Ottoman Sultans to enforce and impose westernization on the society. They had no further patience to convince people for these reforms, which mainly comprise; sending students abroad, establishing newspapers, founding new schools for military and civil personnel, borrowing legal codes from Europe, changing the styles of clothes and implementing calendar reforms.

Bacıık notes that these reformation attempts were not unique to the Ottoman Empire, Russia was also in a reformation period during the eighteenth and nineteenth century:

Clearly, both Turkey (the Ottoman Empire) and Russia did modernize themselves. However, if their aim involved restoring their military might or preventing the disintegration of their empires, they failed in their endeavors. Neither the Russian nor the Ottoman modernization efforts could stop the decline of these empires. Both empires collapsed at almost the same time. A Turkish thinker (Said Nursi) once said: "Turkey is pregnant to give birth to a European state." Now hundreds of years after the first modernizing elites began their reforms, the same question for Turkey and Russia arises: Did they give birth to a European state child? In other words, have they become a part of Europe?¹⁰

One of the Samuel Huntington¹¹ argues that as far as Turkey is concerned the westernization has not yielded the expected result; namely, Turkey has not become a Western country. For Huntington, with the end of the Cold War, the deceptive alliance between the West and countries with Muslim populations have come to an end¹². According to Huntington, Fukuyama is too

¹⁰ Gökhan Bacık, "Turkey and Russia: Whither Modernization?", *Journal of Economic and Social Research* (3)2, 2001, 2002 Preliminary Issue 51-71, pp. 62-3.

¹¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, New York, Simon and Schuster, 1996. Huntington states that after the end of the cold war, which was just a temporary cease-fire, the old pattern of "clash of civilizations" emerged again and most of the clashes, conflicts that had been going on in the world could be considered as a sign of that. For Huntington there is a constant clash between civilizations and conflict between these civilizations is inevitable. According to Huntington there are clear-cut differences between civilizations and all the efforts to cross these boundaries are just futile attempts, doomed to fail.

¹² Huntington builds his thesis against Francis Fukuyama's assumption that with the end of the Cold War the history comes to an end and there will not be any more serious

naively optimistic about the end of history. For him, with the end of the Cold War the world will once again turn back to its historical points of conflict, the one between the civilizations. Huntington argues that non-Western societies are far from accepting the universalist claims of the Western civilization. They are instead returning to their roots rejecting the arrogant claims of the West. Turkey in this context plays a crucial role in his discussion of civilizational shift. As Huntington sees clear-cut, insurmountable differences between civilizations, any attempt to change is simply an impossible task. Therefore, Huntington absolutely rejects the possibility or the achievements of Turkish westernization. All the modernization efforts Turkish elite has imposed on his society (he takes Mustafa Kemal Atatürk, the founder of Republic of Turkey, as a starting point dismissing some two centuries) has only created a “torn country,” triggered a cultural trauma as far as Turkey is concerned. Huntington depicts Atatürk’s reforms as follows:

Kemal aimed to produce a homogenous nation state He then deposed the sultan and established a Western type republican system of political authority. He abolished the caliphate, the central source of religious authority, ended the traditional education and religious ministries formally disestablished Islam as the state religion. Emulating Peter the Great, he prohibited use of the fez because it was a symbol of religious traditionalism, encouraged people to wear hats, and decreed that Turkish would be written in Roman rather than Arabic alphabet¹³.

His portrait of Mustafa Kemal as a dictator and the reforms as the capricious impositions of a one-man, these reforms are doomed to fail in Huntington’s theory. He gives mainly two reasons for this failure; referring to the alleged “resurgence of Islam” he asserts that Turkish society has mainly showed an unwelcoming attitude to the Westernization efforts. They simply have not defined themselves as Western, investing their allegiance with their ethnic and coreligionist cousins. Also drawing on Turkey’s relations with European Union, he similarly emphasizes the unwillingness of western intelligentsia to regard Turkey as a European country¹⁴. Huntington argues that

conflicts in the world since all the countries in the world will become democratic liberal states, the best type of government as we know it.

¹³ *Ibidem*, 144.

¹⁴ *Ibidem*, 154. The efforts to shift civilizations, trying to create a modern society imposing west European institutions is a real challenge to Huntington’s theory since he presupposes the incompatibility of these civilizations, to recognize any credit on the

this is mainly because of the historical fact that “The relations between Islam and Christianity, both Orthodox and Western have often been stormy. Each has been the other’s Other”¹⁵.

Glazebrook and Seal are two British travel writers who assumed this line of discourse and do their best to contest Turkish claims for western or European identity. They basically see Turkish application for full membership to the European Union as an arrogant claim to be considered European. As Pickering rightly observes, nationalism tends to use ‘us’ against ‘them’ dichotomy, using “the other” to construct a sense of national identity and social cohesion¹⁶. The politics of belonging and not belonging plays a crucial role in celebrating what is “culturally close and familiar above what is distant and dissimilar”¹⁷. The politics of belonging mainly use territorial attachments in the sense of belonging. Another strategy used to maintain the cultural belonging is the “dissociation from what is contrasted with national mediations”¹⁸. Pickering defines the next step: “Various people are then seen as not belonging, not only because they do not have the same nationality but also because their characteristics forms of life are divided from ‘ours’ by symbolic boundaries which contrastively identify them as inferior”¹⁹. What Pickering refers to as “symbolic boundaries” is significant in the way Glazebrook and Seal represents Turkey. For deploying Islam as the “characteristic form of life” in Turkey, Glazebrook and Seal divide Turkey from Europe meanwhile “contrastively identifying” Turkey as “inferior”.

How Glazebrook constructs the imaginary boundary between Turkey and Europe is best seen in his comparison of his time in Turkey with his visit to Romania (in the winter of 1980), Glazebrook voices how much Turkey and Turks fit in his picture of Europe and the West within these words:

side of civilizational shift or socio-cultural change would be a hard blow to his argument.

¹⁵ *Ibidem*, 209.

¹⁶ Michael Pickering, *Stereotyping: The Politics of Representation*, Hampshire and New York, Palgrave, 2001, p. 109.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

... Bucharest...cramped miseries of Russia's satellites. What scenes of collectivist tyranny would meet the eye accustomed to *the freedom of Turkey*²⁰ I saw an old man with a bald white head standing in his cart in blue overalls to drive his donkey through the fields. I recognized in him a European – *mon frere, mon semblable*²¹. I was home from Asia...In Turkey and the Turks I had felt interest-deep, unflagging for weeks-but interest only, never affection. Neither NATO, nor the EEC, nor the self-proclaimed Europeanization of Ataturk, could ever make a Turk *mon frere, mon semblable*. Nor did I want him to be. From Turkey and the Turks I wanted something else, perhaps the antithesis of the 'homeliness' of Europe²².

Glazebrook reserves the place of the "Other" of European identity for Turkey and he does so at the expense of Turkey's exclusion from Europe. Considering European Union's relations with Turkey and other Balkan states like Romania and Bulgaria, it is seen that Glazebrook's representation is a reflection of the hegemonic perceptions of Turkey in Europe. Through investing his discursive affinities on Glazebrook's *Journey to Kars* (1984) Jeremy Seal assumes a similar stance.

In *A Fez of the Heart: Travels around Turkey in Search of a Hat* (1995), as the subtitle suggests, Seal states that he is looking for the fez, a hat which was worn in Turkey from 1826 to 1925: "I was here in search of my own version, a Turkey that was not so certain that her future was European and a people who had been hanged less than a lifetime ago for refusing to relinquish their fezzes"²³. As he searches for the fez, he discovers that it is highly provocative to talk about it or to wear it. Even in extremely conservative towns such as Konya and Yozgat he cannot find anyone wearing a fez²⁴. Speculating

²⁰ My emphasis. He is being sarcastic of course, Turkey had been under a military regime from 1980-1982, and he himself addresses the point in the account, this is fictionalizing, pretentious, trying to create a tension.

²¹ What makes the old man a European? The donkey? His bald head? His blue overalls? Is it something to do with the old man or with Glazebrook?

²² Philip Glazebrook, *Journey to Kars: A Modern Traveler in the Ottoman Lands*, New York, Atheneum, 1984, pp. 196-7.

²³ Jeremy Seal, *A Fez of the Heart: Travels around Turkey in Search of a Hat*, San Diego, Harcourt Brace, 1995, p. 25.

²⁴ Then giving a detailed account of how it was introduced (better to say in his own words "imposed") by Mahmud II (who can only be compared to Ivan the Great of Russia with his ruthlessness of his reforms) and how it was banned in the same manner by Mustafa Kemal Ataturk in 1925, Seal gives his version of Turkish modernization or westernization project.

on the disappearance of that peculiar hat, which was a symbol of Turkishness for Seal, he concludes that the story fez can be considered as a sum of whole Turkish westernization. In his efforts to give an account of Turkish westernization, Seal aspires to unmask Turkish claims for European identity. Unfolding his stance on the Turkish application to European Union as “the third Vienna siege” Seal’s all account is an attempt to argue that the myth of Turkish westernization is a shallow, illusionary and an imposed one.

For the Turks never did get into Vienna. As European armies got stronger, further Westernization by simple geography became increasingly expensive on soldiery. So they by and large stayed where they were and consolidated their empire by incorporating weak neighbors to the south while their leaders introduced new hats of an increasingly Western tint every century or thereabouts. The march which had been foiled on the ground would continue in the mind. If they couldn’t get there in their boots, then they’d do so in hats instead²⁵.

Seal’s depiction of Turkish efforts to reform their society and country as part of a conspiracy plot that aims to pose another threat to Europe aims to exclude Turkey and Turks from Europe²⁶.

The writer starts his account in Side, a seaside resort (like Riviera) and introducing a few westernized manners, he warns his (Western) readers that these should not deceive them. Warning his fellow Europeans not to form their ideas on Turkey only through places like Side, he takes the journey to hinterland Turkey. He gives an account of places like Karabuk, Van, Sivas,

²⁵ *Ibidem*, p. 21.

²⁶ A similar discourse emerged on the eve of EU’s decision to start membership negotiations with Turkey on November 2, 2005. Germany and Austria assumed such an anti-Turkish position that Madeleine Blunt from commented on their opposition: “Austria and Germany are still thinking of the geese whose honking woke the army when Vienna was under siege from the Ottoman Turks in the sixteenth century. . .” (Blunt). His message conveys the old discourse that Orient is a non-changing and frozen entity. In that, Seal addresses the issue in such a way that his message reads: “Turks are trying to change themselves only to achieve their sole goal more cunningly: invading Europe and destroying her civilization.” The message his discourse conveys does not reveal any trait of good-will, trust, or friendliness. Invoking the past conflicts and drawing analogies between current politics and aspirations and those of old hostilities, Seal establishes a sense of threat.

Yozgat, Hatay and reveal how different the hinterland Turks are from Europeans.

Assuming the pose of an expert on Turkey and Turks, Seal hints that if you look at the under-layers you will see the Islamic identity. For Seal, this newly forged national character does not represent an improvement but deterioration in terms of civilization. The new project introduces a far less tolerant ideology than “the tradition of tolerance that the Ottoman practiced upon the empire’s numerous religious and racial minorities”²⁷. Seal suggests that by abolishing the fez, the Republic of Turkey also abolishes the notions, ideas of “cosmopolitanism” as fez is introduced to “encapsulate the benign ideal of cosmopolitanism” of the Ottoman Empire in 1826. Seal claims that, fez represented an equation of religions and the ethnicities of the subjects of the empire who had been distinguished through their headgear. He notes that when Mahmud II introduced fez, he justified this new hat as an act of secularization, of making religion an issue of personal affairs and abolishing it from the public sphere.

According to Seal, how fez was introduced into Turkish life in 1826 and then how it was banished in 1925 and how it was treated in 1993 are strong evidences of Turkish despotism. In Seal’s account, a hat is never simply a hat in Turkey - as it is in England or other European countries; Turks see it as the most important sign of their identity. Therefore, any effort to change it through imposition has always created resistance in the society. However, Turkish political leaders were ruthless with regards to these reactions. Seal reconstructs the historical moment of the introduction of fez by Sultan Mahmud and how it was received by people within these words: “The sultan might next expect them to wear their underpants outside their trousers. Only a *giaour* (infidel) would so treat his subjects”²⁸. Seal’s account of the introduction of fez to the nineteenth-century Ottoman Turkey portrays a capricious Sultan who knows no limits in dictatorship and kills thousands of people just to impose an insignificant silly hat on the one hand and unreasonable people who are ready to sacrifice their lives for the sake of a mere hat on the other. Thus Seal’s narrative becomes a narrative of not belonging since the values highlighted are absolutely unacceptable absurdities which would not belong to any European society.

²⁷ *Ibidem*, p. 163.

²⁸ *Ibidem*, p. 33.

When it comes to the abolition of the fez, Seal spends more time on reconstructing how it happened. He gives many details about how Atatürk went to Kastamonu in 1925 and declared that he wanted Turkish citizens to wear Western hats rather than the fez. He describes rebellions against the Western hat and how these rebellions were crushed: “Most of the 114 found guilty on charges varying from incitement to riot to violation of the hat laws received sentences of two to ten years. Three were condemned to death”²⁹.

For Seal, even in 1993, the despotic attitude of the Turkish government is still more or less the same. “... by law, you could go topless in this Middle Eastern and almost exclusively Muslim country, but you could not wear a fez”³⁰. Within these terms, Seal challenges the legitimacy of Turkish government as it does not represent the people in the European or Western sense. Consequently, the Turkish application to become a member of the European Union loses its validity as it has been done by a body which does not speak for (instead acts in spite of) the people; moreover, the people obviously do not consider themselves European and it is only the government’s despotic will to join the Union. All the modernization and westernization projects have been an enforcement and imposition of despotic Turkish dictators like Mustafa Kemal Ataturk and Sultan Mahmud II. Though it has disappeared from the view, the fez (which represents the difference from Europe, the Islamic identity, and the Ottoman Empire) is still in the hearts of Turkish people, no matter how much they strive hard to dissociate themselves from it. Seal assuming the role of a psychoanalyst analyzes Turkey’s paranoid schizophrenic relation with its past and legacy for us. Like Huntington, he reads the failure of Turkish westernization in the revival of Islam. He describes

An intensive mosque-building program had been under way in the country for several years. The number of Turks making the hajj, or pilgrimage to Mecca, was increasing annually. Journalists with secular views were routinely murdered by shadowy terror groups. And the fez, symbolic of a general orthodoxy that would have been scandalized and saddened by what Pomegranate had become, had not simply gone out of fashion. Those who persisted in wearing the fez had been marched to the gallows in a ruthless attempt to hasten its eradication. No problem in Turkey?³¹

²⁹ *Ibidem*, p. 124.

³⁰ *Ibidem*, p. 14.

³¹ *Ibidem*, p. 15.

Seal sees Islam as a real threat. In his view building mosques or making the hajj are similar to the assassinations of journalists with secular views. He writes these three sentences in such a way that if you build a mosque and make the hajj, you will certainly become a murderer in a shadowy terror group. Killing a secular journalist is a logical outcome of building mosques and making the hajj. Through emphasizing the difference between Turkey and Europe, or the West Seal refers to a discontinuity in the East-West relationships, dividing Turkey from the West and Europe and drawing imaginary boundaries which exclude Turkey from Europe.

Seal's focus on this issue echoes the "us-them," "East-West" and most importantly, "Islam-Christendom" dichotomies. This is a good example of how Seal evokes Muslim-Christian dichotomy:

I told him that I spoke Turkish, and he quickly switched to his native tongue, introducing himself as Metin. How did a good Muslim feel about tending to the relics of Christianity, I wondered.

"They are beautiful churches," he replied. "Christians, Muslims, it makes no difference to me." Admittedly, he did not approve of everything that Christians did . . . "Heepies," he called them. "They came here in the seventies on the overland route to India and used to camp in the chimneys and made much love."

"I can see where they got the ideas from," I replied.

Metin blushed an Islamic red and turned away. "Only Christians think like that. We call them fairy chimneys," he said coyly . . . I marveled that Metin, working long days as he did in one of the most phallic of all valleys, could be so coy about the penises that had surrounded him for twenty years³².

Seal's first question "How does a good Muslim feel about tending to the relics of Christianity?" presupposes a kind of enmity and contest between these two religions. Although Metin gives a quite positive answer and expresses his respect for Christianity Seal would not be cheated with that. He insists on getting a hostile answer from him; this time asking whether he has not found anything wrong with Christians. Metin comes up with "hippies," who are considered marginal types also in the Western societies. Seal takes this as an indication of hostility to Christendom, identifying the "hippies" with Christianity itself and exploiting Metin's answer to build a dichotomy. "Metin blushed an Islamic red." Here Seal depicts a natural reaction as a distinguishing mark between Islam and Christianity. He suggests that Christian reaction

³² *Ibidem*, p. 176.

would be totally different from Metin whose personality is erased as he is homogenized with one billion other people who come from the same religio-cultural background. Distancing himself further from Metin, he questions his sincerity in “blushing” as well. Seal finds it impossible for a person to work at such “phallic valley” for twenty years and preserve his coyness. There must be something wrong, something unnatural with Metin, thus with Islam.

Seal does not stop evoking anger and inviting his readers to share his rage. He goes on as follows: “In many cases, a monstrous intolerance, the frescoes had been disfigured. The faces of Christ, the disciples, and the saints, had been obliterated with some sharp flint so that a neat oval of rough stone showed in their place. I felt anger rising inside me ... It was the meticulousness of desecration that outraged me”³³. Although he does not have a clue about who has done all the damage to the frescoes, he is sure that it is the Turks. Seal reasons on why and how must Turks desecrate the frescoes thus:

... this was a knowing perpetration hiding behind a zealot’s knowledge . . . For does not Islam forbid the depiction of the human image? For cannot God alone create man? Furthermore, the desecrations most probably occurred long after the Christian community in Capadocia had been dispersed. The rock churches had been attacked not as symbols active in their affront to Islam, but as unthreatening, inert relics of a religion that locally had had its time. Religious wrath I could understand, but this was pious pettifogging of a sort that filled me that morning with fury³⁴.

The fact that he has no clue on who has caused all that damage is the central point of the question here. What Seal is doing is speculating, with his presumptions and presuppositions, on the intolerance and cruelty of the Muslim Turks. He has no doubts about the identities of perpetrators because he assumes that it is in the nature of Islam not to tolerate representations of human images. And the crime becomes even more cruel and evil with the detail that Turks commit it after the Christian minorities are expelled from their lands. On the other hand, Seal never refers to religious tolerance that existed in Anatolia during the centuries that Muslims, Christians, Jews and people from all other different religions lived together. He has cited Pardoe on Eyüp Fez factory and the Eyüp mosque, but he does not cite her when it comes to her observations

³³ *Ibidem*, p. 177.

³⁴ *Ibidem*, p. 177-8.

which state that there was also tolerance and respect between Islamic and Christian societies³⁵.

Tim Kelsey is another British travel writer who investigates Turkish culture in 1990s in terms of religious practices and the relation of the Islamic groups with the Republic of Turkey. In his *Dervish: The Invention of Modern Turkey* (1996), Kelsey looks for the dervishes whose activities are forbidden by the decrees of Republic of Turkey in 1920s. In Istanbul the writer hears that every year at one certain night Muslims and Christians meet at an Armenian church to wait for a miracle to happen. According to the rumor, every year at that night one invalid person, regardless of his or her faith, is healed if s/he gets into the church and prays from dusk till dawn. He narrates how the Muslims and Christians wait for the miracle at the Armenian Church in Balat and how they see each other in such a practice:

The Christians walked confidently up to the painting and lightly kissed the saint's buckle. A Muslim, uncertain of this ritual, watched a man kiss it, and then followed slowly, raising his lips to the icon... "Two years ago Ali, a Muslim, was healed. Ali had an illness. He had fallen in love with a German girl. He had been refused. He became very ill—he couldn't walk or speak. But here in the church someone passed out and shouted his name, and a girl put her hand on his chest and he was cured..."

"Do you like having Muslims in your church?"

"This is the house of God. Unless you wear a hat, or smoke cigarettes and drink, it doesn't matter" (100-101).

Although there is an unfortunate history of religious and ethnic intolerance in Anatolia as anywhere else in the world, there is also a history of what Said calls living together in a working harmony which is narrated in Pardoe's and Kelsey's travel accounts but suppressed in Glazebrook's and Seal's accounts.

Conclusion

When we read Huntington's *Clash of Civilizations* and Seal's *A Fez of the Heart* together, as far as the depiction of Turkish modernization is concerned, there is an amazing similarity between these two texts. To begin with, they both assume that Turkish reforms are merely the impositions of the

³⁵ Julia Pardoe, *The City of the Sultan: And Domestic Manners of the Turks, in 1836*, Philadelphia, Carey, 1837.

Turkish rulers who do not regard how their people think and feel about them. Secondly, highlighting the “resurgence of Islam” in Turkey, both writers emphasize Turkey’s Islamic identity as a sign of non-belonging to the West or Europe. Finally, they claim that Turkish westernization has been an indisputable failure as these reforms have neither made Turkish society European nor have they convinced Europeans to consider Turks as such. On the other hand, neither Seal nor Huntington refers to what Turkish society has gained from the reforms.

Following Said’s argument on the political consequences of the East-West paradigm, it can be said that the binary oppositions which might seem as naïve preconceptions of the travel writers cannot be simply dismissed as an indication of the trivial bias of an individual writer. As far as travel writing is concerned, travel writers may not have direct relations with political institutions, but the texts they produce have direct political influence on shaping the opinions of their readers and public in general. Within these terms, we can raise several questions:

What kinds of behaviour, what models of practices, does this work seem to enforce? Why might readers at a particular time and place find this work compelling? Are there differences between my values and the values implicit in the work I’m reading? Upon what social understanding does the work depend? Whose freedom of thought or movement might be constrained implicitly or explicitly by this work? What are the larger social structures with which these particular acts of praise or blame might be connected?³⁶

The last two questions are directly related to the contemporary politics in terms of Turkey’s admission into the European Union. The way European nations see Turkey and themselves, in other words, Turkey’s image and European nations’ self-image, will play a significant role in this process. If peoples of the European Union come to the conclusion that Turkey is not that different at all from Europe, and that difference could be a benefit rather than a problem, Turkey will be accepted as a member. If the European Union nations decide that Turkey is different in a negative sense and not a part of the European civilization, and Turkey’s difference, in Michael Pickering’s terms is “translated into otherness”, Turkey will be denied membership.

³⁶ Stephen Greenblatt, “Culture”, *Critical Terms for Literature Study*, Ed. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin, Chicago, University of Chicago Press, 1995, p. 225-232, 226.

**Translation of Difference into Otherness: Jeremy Seal's
A Fez of the Heart (1995)**

- Abstract -

Turkish identity is questioned in very different platforms. Whenever an issue is raised about Turkey, it is most likely to be related to whether Turkey can be considered as a part of Europe, thus the West or not. The killing of the dogs leads to a questioning of Turkey's identity. Chancellor tries to establish a link between being Muslim and the perverted. He attempts to generalize the marginal acts of killing and then abusing dogs as an indication of non-Europeaness of Turkey. Thus these queer acts function as dissociating Turkey from Europe or the West. When we read Huntington's *Clash of Civilizations* and Seal's *A Fez of the Heart* together, as far as the depiction of Turkish modernization is concerned, there is an amazing similarity between these two texts. To begin with, they both assume that Turkish reforms are merely the impositions of the Turkish rulers who do not regard how their people think and feel about them. Secondly, highlighting the "resurgence of Islam" in Turkey, both writers emphasize Turkey's Islamic identity as a sign of non-belonging to the West or Europe. Finally, they claim that Turkish westernization has been an indisputable failure as these reforms have neither made Turkish society European nor have they convinced Europeans to consider Turks as such. On the other hand, neither Seal nor Huntington refers to what Turkish society has gained from the reforms.

RELAȚII DIPLOMATICE APUS-RĂȘĂRIT. TRATATUL DE LA CRAIOVA DIN 7 SEPTEMBRIE 1940

MARIA COSTEA

Problema Cadrilaterului și Tratatul de la Craiova sunt relativ puțin studiate în istoriografia românească¹ comparativ cu cea bulgară². Istoricii români consideră, pe bună dreptate, că Tratatul de la Craiova este doar

¹ Viorica Moisuc, *Diplomația României și problema apărării suveranității și independenței naționale în perioada martie 1939-mai 1940*, București, Ed. Academiei, 1971. Valeriu Florin Dobrinescu, *Bătălia diplomatică pentru Basarabia, 1918-1940*, Iași, Ed. Junimea, 1992. Eliza Campus, *Înțelegerea Balcanică*, București, Ed. Academiei, 1972. Cristian Popișteanu, *România și Antanta Balcanică*, București, Ed. Politică, 1968. Ion Calafeteanu, *Diplomația românească în sud-estul Europei (martie 1938 – martie 1940)*, București, Ed. Politică, 1980. Ioan Scurtu, *România și marile puteri (1933-1940)*, București, Ed. Fundației România de Măine, 2000. Aurică Simion, *Dictatul de la Viena*, Ed. A II-a (îngrijită de E. Simion), București, Ed. Albatros, 1996. Alessandru Duțu, Maria Ignat, *1940 Drama României. Rapt și umilință*, București, Ed. Universal Dalsi, 2000, p. 273. Dan Cătănuș, *Cadrilaterul. Ideologie cominternistă și iredentism bulgar, 1919-1940*, București, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, 2001, p.20. Corneliu Mihail Lungu, Ioana Alexandra Negreanu, *România în jocul Marilor Puteri (1939-1940). Documente*, București, Ed. Curtea Veche, 2000. Stănescu, Marin C., *Moscova, Cominternul, filiera comunistă balcanică și România (1919-1943)*, București, Ed. Silex, 1994.

² Maria Todorova, „Cursul discursului naționalismului bulgar”, în Peter F. Sugar, *Naționalismul est-european*, București, Ed. Curtea Veche, 2002, p. 50-86, Antonина Кузманова, *От Ньои до Крайова*, София, Държавно Издателство Наука и Изкуство, 1989, p.302-307. Joseph Popov, *La Dobroudja et les relations bulgaro-roumaines*, Liege, 1935; Antonina Kuzmanova, „Dobrudjanskiat vâpros v mejdunarodite otnoseniia 1938-1940”, în *Izvestiia na Instituto po istoriia*, nr. 3, 1990, p. 113-136, A. Kuzmanova, *Balkanskata politika na Rumănia, 1933-1939*, Sofia, 1984. Zeko Popov, *Bălgarite v Severna Dobrudja*, Sofia, 1988. Stefan Ancev, *Dobrudjanskiat vâpros*, Veliko Tărnovo, 1994. Blagovest Niagulov, „La question de Dobroudja”, în *Etudes Balkaniques*, Sofia, 1989, nr. 4, p. 21-40. Dimităr Sirkov, *Vănșnata politika na Bălgaria, 1938-1941*, Sofia, Izdatelstvo Nauka i Izkustvo, 1979. Ilcio Dimitrov, *Anglia i Bălgaria, 1938-1941*, Sofia, Universitetsko Izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski”, 1996. Nikolai Ghencev, *Vănșnata politika na Bălgaria, 1938-1941*, Sofia, Izdatelstvo Vector, 1998.

rezultatul presiunilor lui Hitler asupra României în 1940. Cedarea Cadrilaterului are o importanță redusă comparativ cu cedarea Basarabiei, nordului Bucovinei și nordului Transilvaniei în anul 1940. Pe de altă parte, toate lucrările românești care se referă la perioada 1938-1941 menționează cedarea Cadrilaterului alături de celelalte pierderi teritoriale din 1940, acte ce se înscriau în politica revizionistă și agresivă susținută de Hitler, Stalin și Mussolini, încălcând principiile suveranității naționale, integrității teritoriale și inviolabilității frontierelor României. Istoriografia românească nu încearcă, de fapt, să aducă argumente suplimentare în favoarea apartenenței Cadrilaterului la România.

Istoriografia bulgară argumentează insistent apartenența Cadrilaterului la Bulgaria și importanța sa deosebită pentru conștiința publică bulgară. Istoricii bulgari au acordat o mare atenție temei Dobrogei de Sud, considerată ca fiind vitală pentru poporul bulgar de-a lungul secolelor. Istoricul Antonina Kuzmanova, în lucrarea *De la Neuilly la Craiova*, apărută în 1989, subliniază teza că toate marile puteri au recunoscut justetea aspirațiilor Bulgariei. Prin urmare, după Tratatul de la Craiova, guvernul de la Sofia a mulțumit atât puterilor Axei, cât și guvernelor sovietic și britanic. Kuzmanova consideră că Tratatul de la Craiova a corectat o nedreptate prin întoarcerea pașnică a Dobrogei de Sud la patria-mamă.

La fel, istoricul Dimităr Sirkov, în lucrarea *Politica externă a Bulgariei (1938-1941)*, publicată în 1979, consideră că prin restituirea Dobrogei de Sud s-a înlăturat nedreptatea realizată de Tratatul de Pace de la Neuilly. Sirkov relevă modul în care forțele politice fasciste din Bulgaria elogiau Axa pentru sprijinul acordat în vederea restituirii Dobrogei de Sud.

În 1998, istoricul Nicolai Ghencev, în lucrarea *Politica externă a Bulgariei (1938-1941)*, consideră, de asemenea, că Tratatul de la Craiova din 7 septembrie 1940 a îndreptat nedreptatea istorică făcută Bulgariei la Neuilly în 1919. În opinia lui Ghencev, Tratatul de la Craiova a repus națiunea bulgară în drepturile sale istorice asupra pământului unde s-a născut statul bulgar. Ghencev consideră că acest Tratat poate servi drept model pentru rezolvarea altor conflicte din zona balcanică. Tratatul demonstrează posibilitatea de rezolvare a chestiunilor litigioase din sud-estul Europei nu doar prin războaie, ci și pe cale pașnică, prin recunoașterea drepturilor istorice ale fiecărui popor.

Studiul nostru pornește de la ideea că granița actuală româno-bulgară este definitivă. Propunem o analiză detaliată a Tratatului de la Craiova pe baza documentelor din Arhiva Ministerului Afacerilor Externe.

Tratatul între România și Bulgaria a fost *semnat* în 7 septembrie 1940 la Craiova din partea României de către cei doi plenipotențiar: Alexandru Cretzianu, ministru plenipotențiar și Henri Georges Meitani consilier juridic pe lângă Ministerul Regal al Afacerilor Străine al României, iar din partea Bulgariei de către Svetoslav Pomenov, ministru plenipotențiar și Theokhar Papazoff, judecător ad-hoc la Curtea Permanentă de Justiție Internațională.

Tratatul de la Craiova din 7 septembrie 1940 a fost *ratificat* de România împreună cu Anexele sale prin Decretul-lege nr.3099 din 10 septembrie 1940 dat de generalul Ion Antonescu în calitate sa de conducător al statului român și președinte al Consiliului de Miniștri, apoi publicat în Monitorul Oficial, partea I, nr. 212 din 12 septembrie 1940. Decretul-lege era semnat atât de Ion Antonescu, cât și de Mihail Manoilescu, ministrul Afacerilor Străine.

Bulgaria a ratificat Tratatul prin decret regal (deși tratatul conținând o parte financiară, ratificarea lui ar fi trebuit poate să fie supusă și unui vot al Parlamentului, conform Constituției bulgare care prevede că numai tratatele pur politice sunt ratificate direct de către Suveran).

Schimbul instrumentelor de ratificare a avut loc la București, la 14 septembrie 1940.

Tratatul cuprindea și cinci Anexe:

- 1) Protocolul la art. 1 al Tratatului (stabilind linia exactă a noii frontiere);
- 2) Acord privitor la modalităților de evacuare și transferare a teritoriului;
- 3) Acord privitor la schimbul de populațiune română și bulgară;
- 4) Acord financiar;
- 5) Schimburi de scrisori³.

Preambulul este redactat în așa fel încât să dea satisfacție punctului de vedere bulgar exprimat la începutul negocierilor în ce privește forma tratatului. Într-adevăr, preambulul vorbește de dorința comună de a crea „bazele pozitive în vederea unei colaborări amicale” între popoarele român și bulgar. Clauza de amicitie cerută de Bulgaria este astfel cuprinsă în preambul.

³ AMAE, fond Bulgaria, vol. 85, Referat MAE din 11 februarie 1942, întocmit de Scarlat Grigoriu, secretar de Legațiune, pentru Antonescu. “Monitorul Oficial” (Partea I), nr.212 din 12 septembrie 1940, p.5351-5368, *Tratatul între România și Bulgaria* din 7 septembrie 1940 și Decretul-lege nr. 3099 din 1940 de ratificare a Tratatului.

Tratatul prevedea în primul său articol că între Bulgaria și România se va stabili o nouă frontieră care trebuia să urmeze traseul indicat în Protocolul anexat acestui articol. Protocolul făcea parte integrantă din Tratat.

La articolul 2 România și Bulgaria „declară în mod solemn frontiera stabilită între ele ca fiind definitivă și perpetuă. Fiecare din înaltele părți contractante se angajează în consecință să nu mai formuleze niciodată vreo pretențiune de ordin teritorial împotriva celeilalte înalte părți contractante.”

Constatăm că Tratatul și Anexele sale nu făceau nici o referire expresă la restaurarea vechii frontiere din 1878-1912.

Protocolul anexat la articolul 1 al Tratatului (Anexa A) prevedea că noua frontieră va începe de la Dunăre, imediat în aval de Silistra, pentru a ajunge la Marea Neagră la aproximativ 8 km sud de Mangalia.

Între aceste două puncte extreme *noua graniță* va urma o linie convențională, lăsând Bulgariei satele: Kalipetrovo, Kara-Orman, Kranova, Kadi-Keui (Cadiul), Terz-Kundu (Ters-Cindu), Ketchi-Deresi (Pârâul Caprei), Deliyusuf-Kuyussu (Pădureni), Hassantchi (Asănești), Dourassy, Enidje (Enigea-Haidar), Hissarlik, Tchifut-Kuyussu, Murfatche (Predel), Husseintche (Viceva) și Akandji (Vâltoarea).

Pe linia noii granițe, România păstra pe partea sa de frontieră următoarele sate: Almaly, Essekeui, Karvan Mic, Karvan Mare, Velikeui, Kalaidji (Făurei), Redjebkuyussu (Tudor Vladimirescu), Teke Deresi (Poiana Țapului), Dobromir (Dobromir din Deal), Hissarlik (Cetatea), Hairakeui (Dumbrăveni), Dokusagath (Măgura), Dere-keui (Cerchezul), Doulikeui (Darabani), Valaly (Vâlcele), Kadikeui (Coroana), Ilanlik (Vama Veche).

Traseul noii frontiere trebuia fixat pe teren de către o comisiune mixtă româno-bulgară compusă dintr-un număr egal de reprezentanți ai celor două state. Linia exactă a noii frontiere trebuia să fie în conformitate cu textele și crochiurile întocmite și semnate la 5 septembrie 1902 de către comisiunea mixtă româno-bulgară întrunită la Mangalia⁴.

Procedura concretă de trecere a Dobrogei de Sud sub autoritatea statului bulgar era reglementată în „Acordul privitor la modalitățile de evacuare și de transferare a teritoriului” (Anexa B). Acordul prevedea că teritoriul Dobrogei de Sud va fi evacuat de către România și ocupat de armata bulgară în 4 etape între 20 septembrie și 1 octombrie 1940. În acest scop, teritoriul Dobrogei de Sud era împărțit în 4 zone corespunzătoare pentru fiecare etapă, delimitate de liniile convenționale: L1, L2, L3.

⁴ *Ibidem.*

1) În prima etapă, România trebuia să evacueze prima zonă, cuprinsă între vechea frontieră și linia L1, în cursul zilei de 20 septembrie. Unitățile militare române, inclusiv cele de grăniceri, aflate între frontiera existentă și linia L₁ trebuiau să se evacueze în ziua de 20 septembrie între orele 9 și 18. Aceste trupe trebuiau precedate de către jandarmi, poliție și de către autoritățile administrative române care se găseau în această zonă.

Așadar în 20 septembrie la ora 18 trupele române se vor afla pe linia L1, lăsând prima zonă total evacuată, fără armată și administrație de nici un fel. Populația putea rămâne pe loc.

Armata bulgară va ocupa această primă zonă numai în ziua de 21 septembrie între orele 9 și 18. Concret, unitățile militare, grănicerii, jandarmii și poliția pe care guvernul bulgar îi va trimite în prima zonă, nu vor trece frontiera existentă, decât la 21 septembrie la ora 9 și nu vor putea atinge linia L1 înainte de ora 18 în aceeași zi. Constatăm că astfel rămânea o distanță de cel puțin 15 ore între retragerea armatei române și ocuparea zonei de către armata bulgară. Aceeași procedură trebuia repetată în mod identic pentru fiecare dintre celelalte trei zone ale teritoriului sud-dobrogean care trebuia transferat Bulgariei⁵.

2) În a doua etapă armata română trebuia să părăsească zona a doua cuprinsă între linia L1 și L2 în ziua de 24 septembrie între orele 9 și 18.

Armata română trebuia să părăsească linia L₁ în 24 septembrie la ora 9 și să se plaseze pe linia L2 la ora 18 în aceeași zi. Armata bulgară va trece linia L1 a doua zi în 25 septembrie la ora 9 și va ajunge la linia L2 la ora 18.

3) În a treia etapă, armata română trebuia să părăsească linia L2 în 27 septembrie la ora 9 și să se așeze pe linia L3 la ora 18 în aceeași zi. Armata bulgară va trece linia L2 a doua zi în 28 septembrie și va ajunge la linia L3 la ora 18.

4) În a patra etapă armata română trebuia să părăsească linia L3 în 30 septembrie 1940 la ora 9 și să se stabilească definitiv pe noua frontieră la orele 18.

Acordul prevedea că armata română, jandarmeria, poliția și autoritățile administrative române erau obligate deci să evacueze complet ultima zonă (cuprinsă între linia L₃ și noua frontieră) cel mai târziu la 30 septembrie orele 18.

Armata bulgară va trece linia L3 a doua zi, la 1 octombrie 1940 la ora 9, ajungând la noua frontieră nu înainte de ora 18.

⁵ *Ibidem.*

Forțele aeriene, fluviale și maritime ale celor două state nu aveau nici un moment dreptul de a depăși linia atinsă de către propriile lor forțe terestre.

Armata bulgară care ocupa Dobrogea de Sud nu avea voie să fie precedată de formațiuni paramilitare sau de indivizi având asupra lor arme de foc. La fel, nici armata română nu avea voie să lase în urmă oameni înarmați cu arme de foc sau trupe paramilitare.

Cele două armate nu aveau voie să jefuiască nimic și trebuiau să reprime cu energie orice acțiune de jaf. Cele două state trebuiau să facă schimb de informații reciproce pe această temă⁶.

Tratatul, în art. III, prevedea ca cele două state să efectueze un schimb obligatoriu de populație într-un termen de 3 luni, cu începere de la schimbul instrumentelor de ratificare, ale Tratatului (14 septembrie – 14 decembrie 1940). Etnicii bulgari din județele Tulcea și Constanța (în delimitarea dinainte de 14 iunie 1925) trebuiau să plece definitiv din România și să se stabilească în Bulgaria, în județele Durostor și Caliacra. Etnicii români din județele Durostor și Caliacra trebuiau să plece definitiv și să se stabilească în județele Tulcea și Constanța.

Schimbul de populație era obligatoriu numai pentru Dobrogea de Sud și de Nord. Rămânea facultativă posibilitatea ca unii etnici români din Bulgaria veche (din afara Dobrogei de Sud) să emigreze liber în România. Reciproc, în mod facultativ, unii etnici bulgari din România, din afara Dobrogei de Nord, să poată emigra liber în Bulgaria. S-a convenit totuși că guvernul român va putea decreta emigrarea obligatorie în Bulgaria a unui număr de etnici bulgari egal cu numărul cetățenilor bulgari de etnie română care și-ar exercita dreptul de a emigra în mod facultativ în România.

Reciproc, guvernul bulgar putea să ia o măsură similară de a expulza în România un număr de cetățeni bulgari de etnie română egal cu numărul de cetățeni români de etnie bulgară care și-ar exercita dreptul de a emigra în mod facultativ. Procedura emigrării facultative era prevăzută pe o perioadă de 1 an de zile după schimbul de instrumente de ratificare ale Tratatului (14 septembrie 1940 – 14 septembrie 1941).

„Acordul privitor la schimbul de populație română și bulgară” (Anexa C) prevedea că persoanele care părăsesc România în virtutea schimbului de populație vor pierde cetățenia română în momentul plecării lor. Reciproc, persoanele care părăsesc Bulgaria în virtutea Tratatului vor pierde automat calitatea de cetățeni bulgari. În cadrul schimbului de populație prevăzut de

⁶ *Ibidem*, „Declarațiune”, p. 15.

Tratat erau cuprinși de plin drept și cetățenii români de origine etnică română sau bulgară care și-au părăsit deja locurile în care trăiau în oricare din cele patru județe dobrogene după data de 15 iunie 1940⁷.

Ce se întâmpla cu proprietățile imobiliare ale oamenilor care erau obligați să plece din casele lor?

Statul bulgar prelua în proprietatea sa toate proprietățile imobiliare rurale care aparțineau românilor obligați să părăsească teritoriul Dobrogei de Sud transferat Bulgariei. Acești români trebuiau despăgubiți de statul român. Reciproc, proprietățile imobiliare rurale aparținând cetățenilor români de origine etnică bulgară care vor fi obligați să părăsească teritoriul României, adică județele Tulcea și Constanța, vor fi considerate ca bunuri abandonate și vor deveni proprietatea statului român. Statul bulgar îi va despăgubi pe acești etnici bulgari.

Cele două state, român și bulgar, deveneau oficial proprietarele bunurilor menționate chiar din momentul schimbului instrumentelor de ratificare (14 septembrie 1940). Deci oamenii supuși schimbului de populație își pierdeau imediat dreptul de proprietate și nu mai puteau să-și vândă casele și pământurile. Ei își păstrau doar posesiunea acestor proprietăți până la plecarea lor definitivă, care trebuia să se producă în maxim trei luni, deci până în 14 decembrie 1940. Oamenii supuși schimbului de populație își păstrau numai proprietatea tuturor bunurilor mobile corporale și incorporale. Aceste persoane aveau dreptul să își transporte toate bunurile lor mobile de orice natură, vite, inventar agricol, etc. fără taxe și fără restricții. Exportul aurului și a monedelor va fi reglementat de comun acord de cele două bănci de emisiune: BNR și Banca Națională a Bulgariei. Autoritățile celor două state aveau obligația de a facilita transportul persoanelor care făceau obiectul schimbului de populație, precum și al bunurilor mobile. Spre deosebire de proprietățile imobiliare rurale, proprietățile imobiliare urbane, aparținând persoanelor supuse schimbului de populație, rămâneau proprietatea lor privată în continuare.

Deci statul nu confisca proprietățile imobiliare urbane, ci doar pe cele rurale. Adică etnicii români din orașele Silistra, Balcic, Dobrici erau obligați să plece în România, dar își păstrau casele și grădinile pe care le aveau în proprietate în aceste orașe, în cadrul statului bulgar.

Guvernul României va stabili listele persoanelor care făceau obiectul schimbului obligatoriu de populație din cele patru județe dobrogene. Aceste persoane vor depune în dublu exemplar un inventar complet al proprietăților lor

⁷ *Ibidem*, p. 5351-5368.

imobiliare. În lipsa prezentării de către cei interesați, autoritățile locale vor întocmi ele însele inventarele proprietăților. Dacă vreun român din Cadrilater nu figura pe listele autorităților române, noile autorități bulgare îl luau în evidență și îl semnalau statului român⁸.

Acordul prevedea la art. IX instituirea unei comisii mixte care va avea drept misiune să supravegheze schimbul de populație după listele stabilite. Comisia era compusă din patru membri, doi reprezentanți ai României și doi reprezentanți ai Bulgariei. În cazul în care comisia nu ajungea la un acord în vreo problemă, această chestiune trebuia adusă în fața unei alte comisii mixte prevăzute la art.6 al Tratatului, care își avea sediul la Giurgiu. În general comisiunea mixtă avea puterea de a lua măsurile necesare pentru a rezolva toate chestiunile ridicate de executarea Acordului privitor la schimbul de populație. Comisiunea mixtă avea atribuțiile:

1. Să verifice inventarul fiecărui interesat;
2. Să determine în ce constau proprietățile imobiliare clădite și neclădite ale emigranților;
3. Să constate totalul datoriilor, creanțelor și drepturilor persoanelor supuse schimbului de populație;
4. Să evalueze bunurile și drepturile emigranților, prețul proprietăților;
5. Să îi convoace și să-i asculte pe cei interesați și să reglementeze toate contestațiile făcute de ei cu privire la înscrierea în listele de emigranți sau relative la bunurile și drepturile lor.

Comisiunea mixtă va întocmi un registru al proprietăților și drepturilor fiecărui om supus schimbului de populație. Pe baza acestor registre (situații) cele două state vor hotărî despăgubirea individuală a fiecărui om. Desigur, un exemplar al registrului era remis și omului interesat.

Comisiunea mixtă va stabili soldul general, rezultând din situațiile relative la proprietățile individuale rurale. Acest sold va fi considerat ca o creanță de la stat la stat și va fi achitat în conformitate cu dispozițiile Acordului financiar anexat Tratatului (Anexa D). Pentru schimbul facultativ de populație soldul va fi stabilit la expirarea perioadei de un an prevăzute pentru realizarea acestui schimb. Și acest sold constituia o creanță de la stat la stat. Pentru toate notificările și convocările pe care le avea de făcut, Comisiunea mixtă va recurge la autoritățile administrative ale statului respectiv⁹. Cele două state își

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

împărțeau în mod egal cheltuielile de întreținere și funcționare a Comisiei mixte

Tratatul de la Craiova prevedea la articolul V că toți românii care nu erau supuși schimbului de populație (care nu locuiau în Dobrogea de Sud), dar aveau proprietăți rurale în Dobrogea de Sud își păstrau proprietățile. Ei aveau dreptul să își lichideze proprietățile în mod liber și nesilit, fără piedici legislative sau administrative din partea noilor autorități bulgare într-un termen de 18 luni, cu începere de la schimbul instrumentelor de ratificare ale Tratatului.

După expirarea termenului de 18 luni, statul bulgar putea expropria aceste proprietăți în schimbul unei juste și prealabile despăgubiri stabilită după evaluările făcute de Comisiunea mixtă pentru schimbul de populațiuni.

Acordul prevedea ca transferul bunurilor imobiliare publice din Dobrogea de Sud către statul bulgar să se desfășureze în patru etape și respectând aceleași patru zone separate prin liniile L1, L2 și L3. Transferul să se facă pe bază de procese verbale încheiate și semnate de către delegații autorizați ai celor două state. A doua zi după schimbul instrumentelor de ratificare ale Tratatului, guvernul român era obligat să trimită guvernului bulgar o listă cu bunurile imobiliare publice (clădiri și pământuri aflate în proprietatea statului român) existente în județele Durostor și Caliacra. Guvernul bulgar trebuia să transmită în timp util guvernului român lista cu numele persoanelor desemnate să facă recepția acestor bunuri imobiliare publice. Aceste persoane care reprezentau statul bulgar trebuiau împărțite în patru grupe, corespunzând celor patru zone care trebuiau evacuate. Reprezentanții Bulgariei „se vor prezenta neînarmați la 15 septembrie 1940 la orele 18 la stațiunea de frontieră Boteni (Botievo) și la Turcsmil unde vor fi primiți de un reprezentant al guvernului român¹⁰.

Celelalte trei grupe de delegați bulgari se vor prezenta și vor fi primiți de către aceiași reprezentanți români la aceleași puncte respectiv la 19, 22 și 25 septembrie 1940 orele 9,00.

„Acordul privitor la modalitățile de evacuare” (Anexa B) prevedea că arhivele statului român din Dobrogea de Sud trebuiau date statului bulgar. România trebuia să remită către statul bulgar: arhivele comunelor, județelor, tribunalelor și ale celorlalte autorități de stat, planurile cadastrale, precum și copii certificate după planurile și registrele cadastrale depuse la București pentru Dobrogea de Sud.

¹⁰ *Ibidem.*

Recoltele de porumb, bumbac și floarea soarelui nu mai puteau fi culese și transportate de către oameni supuși schimbului de populație. De aceea Comisia mixtă româno-bulgară trebuia să înregistreze în județele Tulcea, Constanța, Durostor și Caliacra: totalul suprafețelor însămânțate cu porumb, bumbac și floarea soarelui care nu erau încă culese și aparțineau persoanelor supuse schimbului de populație, producția medie la hectar, prețurile și diferența valorică între recoltele din Dobrogea de Sud și cele din Dobrogea de Nord.

Guvernul român va lua în posesiunea sa și va deveni proprietarul recoltelor respective, aparținând emigranților bulgari, iar guvernul bulgar va lua în posesiunea sa și va deveni proprietarul recoltelor respective, aparținând românilor din județele Durostor și Caliacra. Apoi cele 2 guverne se vor compensa între ele în natură până la data de 1 martie 1941.

Pentru ca operațiunile de evacuare și de transfer să decurgă „în bună ordine fără incidente” s-a adoptat o „Declarațiune” româno-bulgară (tot în Anexa B), care prevedea măsurile practice care trebuiau luate¹¹.

Se înființa o comisie mixtă româno-bulgară pentru supravegherea operațiunilor de transferare a puterii în Dobrogea de Sud și pentru controlul operațiunilor de evacuare și de ocupare a teritoriului. Comisia mixtă era compusă din 10 membri civili și militari în număr egal din partea celor două state. Sediul ei era la Bazargic (Dobrici). Delegații bulgari în Comisia mixtă trebuiau să vină în data de 15 septembrie 1940. Comisiunea mixtă trebuia ajutată de alte două subcomisiuni mixte: una pentru județul Caliacra cu sediul la Casim (I.G. Duca) și alta pentru județul Durostor cu sediul la Silistra. Comisia trebuia să rezolve și contestațiile, rezultând din operațiunile de transfer de teritoriu, inclusiv cele referitoare la deteriorări ale imobilelor publice, sau la lipsurile ce ar fi fost constatate¹².

„Acordul financiar” (Anexa D) prevedea obligația guvernului bulgar de a plăti guvernului român suma forfetară de un miliard lei. Bulgaria trebuia să plătească suma în două tranșe egale la data de 15 ianuarie 1941 și la 15 ianuarie 1942. Apoi România și Bulgaria erau de acord să renunțe definitiv la toate pretențiile de ordin financiar de la stat la stat, rezultând din transferul de teritoriu și din schimbul de populație prevăzute în Tratatul de la Craiova.

Se înființa o comisiune mixtă compusă din trei reprezentanți ai României și trei reprezentanți ai Bulgariei cu sediul la Giurgiu. Comisiunea avea rolul de a soluționa problemele privind aplicarea Tratatului de la Craiova, de fapt acele chestiuni care nu intrau în atribuțiile comisiilor mixte speciale.

¹¹ *Ibidem*, p. 14, „Declarațiune” româno-bulgară.

¹² *Ibidem*, p. 14, „Declarațiune”.

Dacă Comisiunea mixtă nu reușea să soluționeze o chestiune într-un termen de zece zile, problema era trimisă celor două guverne pentru a fi rezolvată pe cale diplomatică. Dacă nici guvernele nu reușeau să o rezolve în termen de două luni, diferendul va fi supus arbitrajului. Fiecare dintre state va desemna câte un arbitru, iar cei doi arbitri vor desemna un supraarbitru. În caz de dezacord, alegerea supraarbitrului va fi încredințată unei terțe puteri, desemnată de comun acord de către cele două guverne.

Ultimul articol (VII) prevedea că Tratatul va fi ratificat, iar schimbul instrumentelor de ratificare va avea loc la București, până la 15 septembrie 1940¹³.

Schimbul de scrisori:

Tratatul avea anexate scrisorile schimbate între cele două guverne.

În prima sa scrisoare, guvernul bulgar se angaja să întrețină farurile de la Sabla și Caliacra plus radio farul de la Caliacra, instalațiile de semnalizare ale portului Balic, pentru securitatea navigației. Nota cuprindea caracteristicile tehnice ale acestor faruri.

În a doua scrisoare se arăta că, în dorința sa de a păstra amintirea rolului său glorios pe care armata română l-a avut în războiul ruso-turc din 1877-1878 care s-a încheiat cu eliberarea Bulgariei, guvernul bulgar a hotărât să ia asupra sa întreținerea Bisericii române de la Grivița. Ministrul de Război de la Sofia va numi o gardă specială pentru paza Bisericii și va organiza în fiecare an la 30 august, de ziua Bătăliei de la Grivița, săvârșirea unei slujbe religioase pentru odihna sufletelor românilor morți pe câmpul de luptă. Guvernul bulgar se va îngriji și de celelalte monumente ce comemorează participarea armatei române la războiul din 1877-1878.

În a treia scrisoare guvernul Bulgariei se angaja să acorde înlesniri deosebite persoanelor ce călătoreau în automobile de turism pe șoseaua Tutracan-Silistra în privința trecerii și formalităților vamale.

În ultima sa scrisoare, semnată tot de Pomenoff, guvernul de la Sofia se angaja să nu considere vilele din jurul Balicului ca proprietăți rurale și deci, să permită proprietarilor români să dispună de ele în mod liber și după voia lor.

La rândul său, prin trei scrisori semnate de Alexandru Cretzianu, Guvernul României s-a angajat:

1) Să elibereze de orice obligațiune militară față de statul român pe cetățenii de origine etnică bulgară și turcă din județele Durostor și Caliacra.

¹³ *Ibidem*, p. 9, Tratatul.

2) Să grațieze pe supușii de origine etnică bulgară din județele Tulcea, Constanța, Durostor și Caliacra, condamnați sau urmăriți pentru crime și delict.

3) Să admită ca valoarea bonurilor de rechiziție, emise de guvernul român și deținute de supușii de origine etnică bulgară, cuprinși în schimbul de populație, să fie scăzută din suma datorată de guvernul bulgar României¹⁴.

În concluzie, considerăm că prin schimbul de populație care a însoțit această cedare teritorială, granița româno-bulgară a rămas definitivă.

West-East Diplomatic Realties. The Treaty of Craiova (7 September 1940)

- Abstract -

The relations between Romania and Bulgaria in 1938-1940 were decisively influenced by Bulgarian revisionism, especially by Bulgarian territorial claims against Romania. Finally, in 31 July 1940, Hitler dictated to Romania to cease Southern Dobroudja. Romania obeyed and signed the Treaty of Craiova in 7 September 1940 throughout Southern Dobroudja passed as a part of Bulgaria. The Treaty also established an exchange of populations. This article analyses the Treaty of Craiova and also the positions of Bulgarian historiography concerning this treaty.

¹⁴ AMAE, fond Bulgaria, vol.85, Referat MAE din 11 februarie 1942, întocmit de Scarlat Grigoriu, secretar de Legațiune, pentru Antonescu.

SEMANTICA „RASEI” - DE LA CLASIFICĂRI TRADIȚIONALE ALE „ȚIGANULUI” LA DISCURSUL ELITEI ROMA DIN ROMÂNIA CONTEMPORANĂ

MARIAN ZĂLOAGĂ

După cum se știe, conceptul de rasă apare în modernitatea clasică și este indisolubil legat de un anumit proces de dominare prin clasificare a lumii. Ambiguu prin referințele sale, de la debut, conceptul e unul alunecos gravitând semantic între cultural, etnic, social și biologic. Cert e că treptat a fost marcat de o tentă deterministă, esențialistă, fiind considerat un „dat”. În perioada (post) iluministă, apoi a romantismului, acest mod de a considera lucrurile era privit ca unul îndrituit. Prin supra-evaluatul recurs la argumentul pozitivist, de regulă abilitat să furnizeze răspunsuri cu valoare ontologică, s-au stabilit legături între două registre: cel antropologic și cel social. Privind din perspectiva actuală, notăm cum contribuția unor filosofi¹, de altfel printre primii instrumentalizatori ai acestui concept, demonstrează caracterul construit, social, al conceptului, de rasă, devenit pe fondul naționalismelor exacerbate responsabil de importante dezastre demografice din prima jumătate a veacului al XX-lea².

Implicațiile culturale și sociale ale conceptului „rasă” în contexte istorice. O privire sumară

Privită psihosocial și istoric deopotrivă, „rasa” este întâi de toate o modalitate de categorizare. Perfidia conceptului rezidă nu doar în capacitatea sa de a discrimina, exclude și a acționa în extremis ca argument legitimant pentru acțiuni genocidale, ci mai ales în capacitatea sa de a parazita diverse alte concepte, de a se disimula, fie îmbrățișând un tip de expresionare cu referință biologică, fie ca o practică culturală care prin calitatea sa cameleonică ajunge

¹ În acest sens a se vedea contribuțiile lui Buffon, Kant, Gobineau, von Blumenbach, Linné, Schelling, Darwin etc. Pentru un studiu critic, vezi Leon Poliakov, *Mitul arian*, București, Editura EST, 2003; Bill Ashcroft, „Language and Race”, in *Social Identities*, Volume 7, Number 3, 2001, Tzvetan Todorov, *Noi și ceilalți*, Iași, Institutul European, 1999; Baker, Lee D., *From Savage to Negro: Anthropology and the Construction of Race, 1896-1954*, Berkeley, University of California Press, 1998, Gustav Jahoda, *Images of savages: ancient roots of modern prejudice in western culture*, London and New York, Routledge, 1999.

² În acest sens vezi Anthony D. Smith, *Naționalism și modernism: un studiu critic al teoriilor recente cu privire la națiune și naționalism*, Chișinău, Editura Epigraf, 2002.

în vecinătatea sau chiar pe terenul etnicității. De fapt, ceea ce le este amândurora propriu este obsesia pentru un anumit tip de discurs esențialist, organicist. Continua invocare implicită sau explicită a unei filiații genealogice, sau a unei descendențe ce ne aduce în apropierea unui tip de perenialism, fac ca „narațiunea rasială”³ să fie extrem de convingătoare, cu atât mai mult cu cât ea e întreținută de un fond cultural deosebit de favorabil în reprezentarea alterității și identității și care se reproduce (in)voluntar. Acest gen de „narațiune” devine exacerbată în momente sociale, economice și istorice de criză, în rest, în pofida tentației unora de a vorbi de dispariția rasismului (biologist sinonim cu ceea ce se cheamă în literatura de specialitate „old racism”) putându-se reliefa un rasism instituțional, simbolic etc. Efectele sale sunt desigur ușor de intuit.

Un aport major la instituționalizarea acestei categorii sociale l-a avut desigur dezvoltarea unor științe sociale precum etnologia, sociologia, statistica etc. Un aport considerabil l-a avut desigur și lingvistica. Toate acestea trebuie privite contextualizat în cadrele imperiale și apoi în cele postcoloniale. Nu trebuie să surprindă că proiectul național convertit prin coagularea unor state naționale a contribuit decisiv la triumful acestei categorii sociale ierarhizante. În termenii cei mai simpli putem observa cum în melanjul dintre datele științelor naturale, a ideologiilor naționale, a legitimării politicilor coloniale, se naște un șablon analitico-euristic convingător prin programul, acțiunea și rezultatele sale utopice. Nu trebuie exclus din ecuație nici proiectul intelectual de definire a „civilizației”, fenomen relevant atât „acasă”, cât și în colonii. Relevanța intra- și extra- grupală e de netăgăduit dacă ținem cont de identitatea socială a artizanilor acestui nou concept și ne referim aici la burghezie, categorie dispusă să servească un program nivelator al imperiului și deopotrivă al statului național. Canalele avute la îndemână de agenții acestui program clasificator, ordonator și totodată pretins salvator (administrația, școala, armata) au putut contribui decisiv la asumarea acestei mărci identificatoare și de către aceia care au fost obiecte ale clasificării. Privit invers scopului său inițial, faptul este vizibil și la nivelul discursului postcolonial. Recunoscând implicațiile sale evident defavorabile, cercetătorii văd în operarea cu această categorie ea însăși oarecum hibridă, date fiind tradițiile sale istorico-culturale –, o modalitate de a impune relații de putere, uzându-se de argumente destul de diverse dar în sine reductibile la formule bipolare în care primitivismul era contrapuz civilizației și care mărturisesc un europocentrism auto-suficient.

³ Ali Rattansi, *Racism. A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press Inc., 2007, p. 11.

Paradoxul în ce privește acțiunea sa este mai evident dacă proiectăm această construcție intelectualistă, devenită rapid instrument operativ de clasificare și ordonare mentală și deopotrivă socială, pe fundalul istoric în care e creditată a fi apărut. Departe de a fi o modalitate de categorizare universalizantă în sens iluminist, prin registrele pe care le propune ea relevă o tendința indiscutabilă spre particularizare, esențializare, ceea ce mărturisește de fapt despre dialectica acestui curent. Ceea ce se întâmplă în secolele următoare, când argumentele de natură „empirică”, rezultat al măsurărilor, devin nelipsite și certifică credibilitatea științifică a oricărui demers, face ca „rasa” să devină argument suficient în demonstrarea imobilității și implicit să propună o viziune ce contravine credinței utopice în progres făcută posibilă de apelul la epistema științifică⁴. Să nu uităm faptul că dimensiunea naționalistă (*völkisch*) devenită nelipsită din discursul rasist național-socialist⁵ mărturisește puternice reverii și proiecții regresive din punct de vedere cronologic, și mai mult decât atât e dovada caracterului antimodern al rasismului, în ciuda faptului că utilizează o argumentație scientiștă și progresistă. Desigur, opțiunea aceasta nu e specifică exclusiv național socialismului; originile sale se pot depista la Herder care vorbea de *Volksgeist* în termeni de caracter rasial⁶. Trebuie totuși admis că în ce privește destinul acestei categorii sociale, ea pare să fi rodit cel mai bine în conexiune cu statul național. Mai concret ancorat în preocupările noastre, putem observa cum, la momentul respectiv, igienicismul dominant al epocii definea minoritățile precum cea roma și sinti ca *volkschädlich*, inferioară, și ca purtând ereditar caracteristici de personalitate asociale⁷, replicatori ai unei gene a crimei tocmai datorită lipsei purismului. Prezumția unei dispoziții

⁴ *Ibidem*, p. 31. După cum demonstrează Ali Rattansi, există o logică a structurii „narațiunii rasiale” jalonată de patru criterii majore. Totul începe cu credința că specia umană putea fi împărțită într-un număr finit de rase permanente și clar distinctibile, rasele fiind cele care permit înțelegerea variațiilor în regnul uman. În al doilea rând se luau în calcul diferențele fizice, în principal culoarea pielii, trăsăturile faciale, textura părului, iar cu creșterea însemnătății frenologiei dimensiunea și forma craniului. În al treilea rând, fiecărei rase îi erau atribuite înnăscute trăsături sociale, culturale și morale distincte. În final, totul se încheia prin ierarhizarea lor în funcție de talente și standarde de frumusețe, plasând desigur pe albi deasupra negrilor.

⁵ Cyprian P. Blamires, Editor with Paul Jackson, *World Fascism. A historical Encyclopedia*, Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, United Kingdom, ACB CLIO, 2006. p. 487.

⁶ Ali Rattansi, *op. cit.*, p.36.

⁷ Ulrich F. Opfermann, “Registration of Gypsies in National Socialism: Responsibility in a German region”, in *Romani Studies* 5, Vol. 11, No.1, (2001), p.37.

subversive, ubicue⁸ se datora identității lor presupus hibride, impure și, mai mult decât orice, străine („*fremdrassig*”)⁹ corpului național german. Acuza de promiscuitate devine instrument moral legitimator pentru intervenția statului autoritar în descurajarea alegerilor inter-rasiale prin propunerea unei legislații contrare principiilor democratice¹⁰. Diversele combinații și concentrații de „sânge” au predispus la avansarea unui limbaj, a unor subcategorii și a unor politici represive, genocidale, adaptabile însă în funcție de moment chiar în spațiul de acțiune al național-socialismului.

După așa o carieră nefastă, dusă la extremis de discursul nazist, care atunci ajungea să atingă cota maximală 4 într-o ierarhizare a nivelurilor logicii rasismului propusă de Michel Wieviorka¹¹, într-un efort de revizuire ideologică, girat de ONU prin implicarea unor nume ca cel al lui Levi Strauss¹², „rasa” părăsea domeniul determinismului biologist sau genetic, reintrând în arealul socialului. Azi, rasa, rasismul, rasialismul și rasializarea sunt categorii, politici respectiv atitudini, toate anexate proceselor de discriminare, expresii ale unui limbaj prejudiciator.

Diversitatea abordărilor problemelor specifice acestei categorii sociale pun în lumină modurile variate, adesea insesizabile ale manifestării „-ismelor” derivând din conceptualizarea rasei. Plecând de la considerarea momentelor de exacerbare, consacrare statală a discursului și practicii bio-politice¹³, ajungând la tratarea sa în mediile sclaviei coloniale¹⁴, dar și metropolitane, la nivelul

⁸ Gilad Margalit, “The uniqueness of the Nazi persecution of the Gypsies”, in *Romani Studies* 5, Vol. 10, No. 2 (2000), 197sq.

⁹ Karola Fings, “Rasse: Zigeuner”. Sinti und Roma im Fadenkreuz von Kriminologie und Rassenhygiene 1933-1945, in Herbert Uerlign, Iulia-Karin Patrut (Hrsg.), „Zigeuner“ und Nation Representation – Inklusion - Exklusion, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, NY, Oxford, Wien, Peter Lang Verlag, 2008, Band 8, p. 309 sq.

¹⁰ Ali Rattansi, *op. cit.*, p. 37.

¹¹ Michel Wieviorka, *Spațiul rasismului*, București, Editura Humanitas, 1994.

¹² Vezi lucrarea programatică a lui Levi Strauss apărută în 1957, *Rasă și Istorie*, București, Ed. Fides, 2001.

¹³ Brigitte Fuchs, „Kultur“ und „Hybridität“: Diskurse über „Rasse“, Sexualität und „Mischung“ in Österreich 1867 bis 1914, in *Austrian Studies in Social Anthropology* 1/2005, p. 7-9.

¹⁴ Edwards P., “Half-cast: staging race in British Burma”, in *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy*, Volume 5, Number 3, 1 November 2002, p. 279-295(17). Alții au pus narațiunea rasistă în legătură cu menținerea sclavagismului: Patrick Wolfe, “Race and racialisation: some Thoughts”, in *Postcolonial Studies*, Vol. 5, No. 1, p. 51-

microsocietăților familiei lărgite¹⁵, sau prin comparații cu relațiile de gen¹⁶, studiile contemporane insistă asupra funcției și efectelor identitare în utilizarea referințelor rasiale „(de)mascate” în cele mai diverse situații precum cel al censului¹⁷, al relațiilor economice, interculturale, internaționale ș.a.m.d.

După cum stabilesc reprezentanții științelor sociale, „rasa” este mai degrabă o chestiune politico-socială decât una legată de ADN¹⁸. De obicei, în cadre mixte, referințele la acest gen de identitate colectivă sunt o chestiune de status¹⁹, de acces la resurse și, implicit, la discurs și putere instituțional-decizională. În contextele actuale, ale societăților, teoretic bazate pe principiul egalității de șanse, identitatea rasială poate fi foarte bine controlată, dirijată,

62, 2002, p. 52, Ann Thompson, Charles W. Mills, “Race and the Social Contract Tradition”, in *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, Special Issue: Race and Democracy, Vol. 6, No. 4 (Dec. 2000), p. 441-462. Pentru cazul țiganilor asemenea explicație o regăsim la Jennifer Tanaka Patrin, „Roma In Romania Struggle For Self-Identification“, 1995 in *Romanian Press Review*, Gheorghe, Nicolae, „Roma-Gypsy Ethnicity In Eastern Europe“, in *Social Research*, Winter, 91, Vol. 58, Issue 4, p. 829-44, Sigrid Oehler-Klein, „Das Institut für Erb- und Rassenpflege der Universität Gießen: Aufbau des Instituts und Eingliederung in die Universität“, in *Giessener Universitätsblätter*, Jahrgang 38, 2005, p. 25-41.

¹⁵ Carmen Luke, Vicki Carrington, “Race Matters”, in *Journal of Intercultural Studies*, Vol. 21, No. 1, 2000, p.5-24.

¹⁶ Rebecca Jean Emigh, Eva Fodor, Ivan Szelenyi, “The racialization and Feminization of Poverty”, in Rebecca Jean Emigh and Ivan Szelenyi, *Poverty, Ethnicity, and Gender in Eastern Europe during the Market Transition*, Westport, Connecticut, London, Praeger, 2001, p. 1-33. Ali Rattansi, *op. cit.*, p.32.

¹⁷ David I. Kertzer and Dominique Arel (eds.), *Census and Identity. The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

¹⁸ Charles W. Mills, “Race and the Social Contract Tradition”, in *Social Identities*, Volume 6, Number 4, 2000, p. 441-462.

¹⁹ Asupra acestui aspect insistă cu prisosință John Rex, *Rasă și etnie*, Bucuresti, Ed. Du Style & Budapesta, Central University Press, 1998, pp. 117-139 sau Christopher C. Sonn, Adrian T. Fisher, “Identity and Oppression: Differential Responses to an In-Between Status”, in *American Journal of Community Psychology*, Vol. 31, Nos. 1/2, March 2003, p. 120 sq. Ideologiile bazate pe rasă servesc la a crea și ranforșa granițe, la a întări etichetări, la a conserva privilegiu și a inhiba schimbările socio-politice. Studiile psihologilor sociali au demonstrat plecând de la etichetările rasiale că, în consecință, dezbateră se plasează în contextul structurilor de dominație, fapt demonstrat și de critici literari, antropologi culturali, istorici, p. 122-125.

negociată, revizuită în funcție de programele unor formatori de opinie (*awerness arisers*).

Referințe rasiale în relațiile sociale majoritari-minoritari. Cazul „țiganilor”

În spațiul alterității, un rol important l-au avut factorii care pot fi invocați a fi contribuit la desăvârșirea discursului rasialist. Depășind nivelul generalităților, oricum dificil de cuprins într-un studiu de mici dimensiuni, în continuare ne vom referi la reperele luate drept jaloane ce au susținut dezvoltarea unui discurs ierarhizant al diferenței pe coordonate ce invocau ca mobil „rasa”. Acest demers este obligatoriu pentru a putea apoi stabili în ce măsură subiecții acestor discursuri reproduc, se poziționează critic, rafinează tropi recurenți în discursul rasist elaborat în cadrele normative. Suplimentar vom urmări modul în care acest discurs se dezvoltă în legătură cu o minoritate marginală ca cea roma, a cărei imagine este marcată de secole de stigmatizare, excludere, episodice incluziuni, de prejudecăți și stereotipuri culturale greu de deznădăcinat chiar și în prezent. După caz, ne interesează în ce măsură intelectualitatea roma replică („writes back”) sau reușește să se descurce într-un hățiș discursiv dominat de un imperialism al imaginației cu conotații negative.

Demersul acesta e suplimentar motivat de conștiința naturii situaționale și contextuale a identității²⁰ și totodată de tradițiile specifice ce au contribuit la articularea unui anumit tip de discurs rasist/rasialist²¹.

Întrucât „rasa” implică atât posesia sau pretenția controlului unei identități (prin autodesignare) cât și o identitate impusă din exterior, ambele subscriind modelului constructivist cu referințe istorico-sociale, putem spune că jocul cu identitatea rasială se produce la întâlnirea practicilor rasiale ale unei culturi care sunt (re)produse de subiecții desemnați și cea a practicilor și discursurilor dominanților sociali²². Cu alte cuvinte, în cotidian identitatea rasială jonglează între identitatea afișată, cea atribuită, accesul la resurse și la

²⁰ Ali Rattansi, *op.cit.*, p. 89, 113.

²¹ Vezi: Aristotle Kallis, *Racism*, in *World Facism*, „Tradițiile indigene concentrate adesea în jurul noțiunii de “renaștere” națională iar concentrarea în jurul unui elitism național trebuie privită fie ca o condiție sine qua non, fie ca o *differentia specifica* calitativă”, p. 552.

²² Carmen Luke, Vicki Carrington, *art. cit.*, p. 6-7.

status social²³. Tocmai la acest nivel cotidian, de unde discursul rasist e dificil de dezrădăcinat datorită moștenirilor culturale, trimiterile rasiale au valoare funcțională în sistemul cultural și conotativ. Ne intersectăm cu un anumit tip de rasism lingvistic în care cuvintele utilizate pentru a clasa elementele sociale relevă semnificații legate de alte semnificații care au un conținut atât cognitiv, cât și pragmatic²⁴.

Multiplele trimiteri sociale, culturale, în sens antropologic ale rasei nu elimină din joc însă biologicul, utilizat prejudicios și nu neapărat în sens *environmentalist*. La nivelul configurărilor zilnice ale discursului, „rasa” relevă atât un caracter construit, cât și unul real, înrădăcinat în deciziile legale, moravurile sociale, rețelele de credință, tradiții, instituții, structuri ale privilegiului sau dezavantajului. Atrăgând în principal relații de dominație, resimțite acut de subiecții din registrul inferior²⁵, de regulă „albii” par cognitiv handicapați de privilegiile rasiale, cât și de educația lor în a recunoaște rasismul. În schimb, dominații, „negrii” – a se citi atât în mod propriu cât și figurat – dezvăluie o simbioză a mai multor tradiții în a configura „rasa”, și cea a contractului social în a clama drepturi. Referințele lor nu se vor opri la fenotip, ci la toate modalitățile și structurile discriminante din cadrul societății pe care o coabitează, e drept pe poziții inegale²⁶.

Ținând cont de aceste observații, găsim necesară o sumară repertoriere a unora dintre cei mai des întâlniți vectori ce activează construcții de tipul discursului rasialist sau rasist²⁷, și, în funcție de care, în durata lungă „țiganul” a fost mereu portretizat ca inferior, problematic, radical și esențialmente diferit.

²³ Pentru o analiză aplicată chiar cazului țigănesc a se vedea Alaina Lemon, “Without a concept? Race as a discursive practice”, în *Slavic Review*, Volume 61, Issue 1, 2002, p. 54-61.

²⁴ John Rex, *op. cit.*, p. 150.

²⁵ Charles W. Mills, “Race and the Social Contract Tradition”, p. 448.

²⁶ *Ibidem*, p. 454-458.

²⁷ Kwame Anthony Appiah a operat o distincție fundamentală între rasism și „rasialism”. El definea rasialismul ca o credință „că există caracteristici ereditare posedate de membrii speciei noastre, care ne permit să îi divizăm într-un set restrâns de rase, în așa manieră încât toți membrii acestor rase împărtășesc anumite trăsături și tendințe între ei pe care nu le au membrii oricărei alte rase.” Asemenea credință esențializează diferențele, dar nu implică în mod necesar inegalități sau ierarhii. Acesta e diferit de rasism prin aceea că rasialiștii nu devin rasiști până când nu transformă asemenea convingeri în baza clamării unor privilegii speciale pentru membrii considerați ai propriei rase, și pentru discreditarea și vătămarea celor considerate ca aparținând unei alte rase. Kwame Anthony Appiah, „Racisms” in David Theo Goldberg

Între primele referințe mărturisind construcții rasiste, dispoziția spre rătăcire (*Wanderlust*) pare să fie cel mai timpuriu și cel mai constant criteriu în a defini alteritatea discriminantă vis-à-vis de aceste grupuri. Faptul este demonstrat de cercetări concentrate asupra spațiului german, francez și britanic. Putem observa cum din trecut și chiar în contextul actual mobilitatea spațială este asociată nu doar străinătății, ci și potențialei delincvențe. Cu alte cuvinte, cazul „țiganilor” demonstrează dispoziție de a lega migrația de limbajul și practica rasistă încă dinaintea post-colonialismului, deci anterior dezvoltării „noului rasism”²⁸, exemplar prin atitudinea profesată față de imigranți.

Cazul britanic este cel mai generos în acest sens. El se bazează pe o vastă literatură de specialitate ce urmărește atât discursul de la nivelul culturii populare, cât și cel al practicii legislative, certificând existența unui rasism instituționalizat²⁹. Politicile de normare a nomadismului au clare trimeri identitar-esențialiste. Deja de la scrierile clasice din veacurile XVIII-XIX această predispoziție e pusă în legătură cu un discurs orientalist în care descendența asiatică e legată de natura inamovibilă, caracteristicile moștenite și modul de viață „natural”³⁰. Desigur, aceasta implică ierarhizări de la care „țiganologii” nu s-au abținut, fapt mărturisit de articole publicate în *Journal of*

(Ed.) *Anatomy of Racism*, Minneapolis, 1990. Apud: George M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 153-154.

²⁸ Ali Rattansi, *op. cit.*, p. 100-102 Inegalitarismul și diferențialismul se clădesc pe un discurs care aduce în actualitate un rasism clasic biologist și unul cultural postbelic, fenomen care corespunde confruntării cu fenomenul imigrației. Legile anti-imigrație și cele privind emigrația exemplifică rasismul instituționalizat ce susține un rasism ascuns dar oricum sistemic. M. G. Smith, “Ethnic and Cultural Pluralism in the British Caribbean”, p. 101, Paul Foot, “Politics and the Alien”, p. 130-136, in Martin Bulmer, John Solomos (ed.) *Racism*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1999. Cronologic, rasa e legată de imperialism și apoi de colonialism, statul național și imigrația postcolonială.

²⁹ Vezi Luke Clements, Sue Campbell, “The Criminal Justice and Public Order Act and its Implications for Travellers”, in Thomas Acton (ed.), *Gypsy Politics and Traveller Identity*, Hatfield, University of Hertfordshire Press, 1997, p. 61-69. Clement și Campbell se concentrează asupra definițiilor din două acte guvernamentale (1968 și 1994). Conform lor, “țiganul” e “o persoană cu obiceiuri nomade de viață, oricare ar fi rasa sau originea lui” (62). Cuvântul “rasă” nu e definit și acționează ca un cuvânt-cheie, permițând atașarea la definiția “țiganului real”.

³⁰ David Mayall, *Gypsy Identities 1500-2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*, London & New York, Routledge, 2004, p. 130.

*Gypsy Lore Society*³¹. În spiritul romantismului, doar țiganii nomazi rămân să reprezinte cu adevărat membrii veritabili ai acestei „rase” inferioare³². Iată așadar cum teorii privitoare la construcția socială, primordialism, diaspora, nomadism, sedentarism, lingvistica istorică ajung să se combine în discursul academic pentru ca apoi să legitimeze poziții reglatoare la nivel regional, național, transnațional.

Dacă în cazul britanic particularismul colonial a avut un rol deosebit de important de jucat, cercetări elaborate în veacurile XVIII-XX preluând neproblematic epistemologia propusă de acesta, în spațiul german discursul rasist se leagă de aceeași caracteristică considerată anomică, mobilitatea spațială ridicată, proiectată însă aici pe fundalul ideologic exclusivist articulat de o burghezie de merit din ce în ce mai reprezentativă în spațiul cultural și politic decizional. Limbajul său este în multe cazuri expresia proiectelor statului centralizator prusac. Și în acest caz, opoziția dintre sedentar și nomad este considerată ca reper ce poate susține un discurs ierarhizant. Astfel îl descoperim pe Immanuel Kant referindu-se la „neoboseala” (*Rastlosigkeit*) și predispoziția spre vagabondaj, ceea ce din punctul său de vedere într-o ierarhie a popoarelor plasează pe „țigani” pe un nivel inferior de civilizație³³. Reprodușă în lexicoane atare referință contribuie la statuarea și mai ales la diseminarea unei diferențe rasializate realizată prin esențializarea acestui comportament cultural³⁴. Antițiganismul, sintagmă cultivată ideologizant în spațiul academic german contemporan, este centrat în jurul acestei opoziții. Urbanizarea și avansul capitalismului sunt considerate motoarele care au dus către dezvoltarea unui asemenea limbaj rasist în spațiul german din veacurile XIX-XX. Dezvoltarea unei etici a muncii în funcție de care era categorizată virtutea individuală sau a grupurilor, ca și șansa de a se plasa într-o galerie ilustră au contribuit de asemenea la acest destin. Legând procesul civilizării de „rasă albă”, atribuind „țiganilor” incapacitatea de a depăși „natura lor crudă”, dominată de lenevie, la rându-i derivând din predispoziția spre nomadism, deci

³¹ Martin Shaw, *Narrating Gypsies, Telling Travellers. A Study of the Relational Self in Four Life Stories*, Umeå, Umeå Universitet, 2006, p. 23.

³² David Mayall, *op. cit.*, p. 136.

³³ Wulf D. Hund, „Das Zigeuner-Gen. Rassistische Ethik und Geist des Kapitalismus“, in Wulf D. Hund (Ed.) *Zigeuner. Geschichte und Struktur einer rassistischen Konstruktion*, Duisburg, DISS, 1996, p. 8.

³⁴ Vezi în acest sens studiile adunate în volumul coordonat de Anita Awosusi (Hrsg.), *Stichwort: Zigeuner. Zur Stigmatisierung von Sinti und Roma in Lexika und Enzyklopedien*, Heidelberg, Das Wunderhorn Verlag, 1998.

spre *Vaterlosigkeit*, gânditorii germani ajung la o formulă rasistă care adună laolaltă tradiții premoderne și moderne³⁵.

Faptul nu e străin nici experienței românești contemporane în care presa reproduce un limbaj în care mobilitatea dată ca trăsătură etnică a etniei roma (sau cel puțin a unor grupuri) ajunge să fie tratată ca o dovadă în favoarea extraterritorialității acestei minorități, incapabil de asociat mental într-o regiune geografică oarecum precisă, asemeni unguirilor sau sașilor. Sfidarea acestei posibilități de a plasa un grup într-un cadru bine delimitat, dispersarea membrilor acestei etnii, precum și cutumele lor reale sau imaginare se intersectează cu argumentul parazitării sociale și chiar biologice³⁶, activând astfel un discurs rasialist apropiat ca tonalitate și prin tropii folosiți de „vechiul rasism”. Incapacitatea de a-i separa geografic face ca diferența socială să fie exacerbată, fapt manifest la nivelul practicilor cotidiene prin segregare³⁷. Desigur, referința la acest comportament cultural este definitorie și pentru cazul german.

Mult dezbătută, culoarea epidermei a reprezentat un reper în funcție de care europenii au reflectat asupra alterității. Încă în cadre dominate de discursul religios, ierarhiile între grupuri erau trasate prin invocarea textului biblic. Filiațiile „dezvăluite” prin consultarea acestei surse fundamentale atribuiau o pigmentare mai închisă popoarelor cu descendențe din tribul Ham³⁸. Consecința a fost asocierea simbolică dintre populațiile cu un ten închis cu păcatul, fapt ce explică și motivele pentru care unele grupuri au avut soarta țapului ispășitor în situații de criză. Există însă studii în care acest element este considerat nesemnificativ chiar și în cadrele lumii medievale. Cert e totuși că modernitatea consacră acest tip de conexiuni legându-le de poziționarea pe scala civilizației³⁹. În discursul propus, elemente din domeniul științelor naturale și a celor sociale amalgamate subiectiv ținând cont de o metodologie în prezent puternic chestionabilă⁴⁰ plasează pe „negri” la baza scării civilizației. Conexiunea între discursul colonialist și ierarhiile stabilite în colonii au avut drept ecouri și în societatea europeană. Nu e sigur în ce măsură autenticul „țigan” era obligatoriu închis la culoare, însă construcțiile discursive din veacul

³⁵ Wulf D. Hund, *op. cit.*, p. 25-27.

³⁶ Ruxandra Trandafoiu, “Racism and Symbolic Geography in Romania: The Ghettoisation of the Gypsies”, in *GBER* Vol. 3 No. 2, p. 10.

³⁷ *Ibidem*, p. 6-8.

³⁸ Ali Rattansi, *op. cit.*, p.16.

³⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁰ Wulf D. Hund, *op. cit.*, p. 32.

al XVIII-lea până în prezent rasializează făcând trimitere tocmai către această trăsătură.

În ce-i privește pe țigani, în mod tradițional ei au fost priviți ca a trăda „culoarea diavolului”⁴¹. Rasismul reciclând standardele esteticului clasic greco-roman pe care le contrapune dominațiilor, celorlalți, obiecte ale cunoașterii și practicilor de clasificare. De altfel, culoarea închisă adevăra a autenticitatea „realului țigan” în contextul rasializării de factură romantică din spațiul britanic⁴². După cum o demonstrează David Mayall, argumentul purității sângelui mărturisea despre o identitate „Romany” făcând ca același reper extern să fie incontestabil⁴³. Mai mult decât atât, ea este ulterior utilizată ca semn distinctiv al „realului țigan” demn de a fi prezervat de către autoritățile statului totalitar de dreapta; reperul demonstrează filiații dintr-un discurs promovat în spațiul studiilor țigănești britanice. Ca urmare, indivizii cu un ten mai închis ajung să fie deosebiți de elementele hibride („Mischlinge”), camuflete (W.H.)⁴⁴ în cadrele dominanților și declarate ca cele mai periculoase⁴⁵ datorită corcirii cu elemente josnice („minderwertige”) aparținând majorității. Legăturile ajung într-atât de complexe încât posesia unui ten închis complică portretul, prin criteriile invocate; face parte de exemplu din tehnica rasismului simbolic avansarea unor sentimente anti-negroide derivând din valori morale făcute posibile de o tradițională etică a muncii⁴⁶. Cu naturalețe ele sunt atribuite „țiganului” de către autoritatea statală: ”binecunoscutul tip țigănesc [are]: ten maroniu, păr negru, adversitate față de munca susținută, e înclinat spre hoinăreală, poartă bijuterii de felul celor țigănești, are talent muzical etc.”⁴⁷. Fără îndoială, epidermizarea de orice fel indică în direcția unui

⁴¹ Wulf D. Hund, *op. cit.*, p. 25.

⁴² Martin Shaw, *op. cit.*, p. 39.

⁴³ David Mayall, *op. cit.*, p.137. Constituia o regulă ca în scrisul de secol al XIX-lea unii indivizi să fie priviți ca reprezentând pe “adevăratul și genuinul vechi negru”, coborând dintr-un neam pur, iar observarea tenului închis și a regularității trăsăturilor erau dovada unui sânge pur.

⁴⁴ Wulf D. Hund, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁵ David Mayall, *op. cit.*, p. 138: “Sângele cel mai pur indică un nivel superior... Hibrizii erau cele mai groaznice specimene”.

⁴⁶ David O. Sears, P. J. Henry, “The Origins of Symbolic Racism”, in *Journal of Personality and Social Psychology*, August 2003, Vol. 85, No. 2, p. 259-275.

⁴⁷ Ulrich F. Opfermann, “Registration of Gypsies in National Socialism: Responsibility in a German region”, in *Romani Studies* 5, Vol. 11, No.1, (2001), p. 40.

rasism ce mărturisește despre seturi culturale devenite trăsături comportamentale adesea inferiorizante⁴⁸ sau criminalizate.

Depășind nivelul extern axat pe invocarea fenotipului, insinuările legate de caracteristicile inferioare au fost esențializate, introvertite și inserate discursiv în sfera biologicului⁴⁹, chiar a geneticului. Metafora sângelui capătă prevalente sensuri sociale ierarhizante atât în reprezentarea alterității, cât și în segregările interne, invocându-se apartenența la o clasă. Așa cum s-a demonstrat, alterizarea este o „strategie discriminatorie care maximizează și exploatează tot soiul de distincții sociale (de avere, de status etc.) descoperite la nivelul populației devenite subiect de analiză, conotațiile rasiste decurgând din esențializarea unor trăsături și încadrarea lor drept „trăsături exclusive”⁵⁰. Adesea sunt descoperite în rândul claselor inferioare. Aceasta reamintește de discursul celui care e creditat părintele rasismului, Gobineau, care distingea între o clasă superioară care constituia nobilimea, o clasă intermediară extrem de mixtă și o clasă inferioară ce era compusă din „oamenii obișnuiți”⁵¹. Invocarea mixturii argumentează credința în superioritatea socială fundamentată și susținută de argumentul purității sângelui. Mixată cu elemente specifice unui discurs juridic medieval, în modernitatea clasică asemenea retorică susține excluderea de la drepturile cetățenești prin invocarea neapartenenței la corpul național; totuși accentul cade în acest nou context mai degrabă pe *ius sanguinis* și nu doar pe *ius solis*⁵². Dacă ținem cont că în contextul modernizării și mobilității spațiale și sociale crescute asistăm la o rasializare a clasei, putem vorbi desigur de existența unui „rasism intern”⁵³ ce va căpăta forma unui elitism și care, anticipând, va putea fi urmărit și în discursul intelectualilor roma. E firesc deci să asociem rasei implicațiile sociale ale apartenenței la o „castă” și aceasta cu atât mai mult cu cât trădează

⁴⁸ Ali Rattansi, *op. cit.*, p. 72. Astfel s-a ajuns la confuzia unui determinism biologict care s-a impus, combinând genetica, fizionomia și cultura.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 92. Definițiile biologiste despre rasă sunt deseori fals legate de caracteristicile mentale sau utilizate pentru a justifica inegalități sociale. Asemenea gândire este indubitabil rasistă. De asemenea, chiar dacă trimiterea nu se face mereu între biologie și caracter rasial și poziționare socială, așa-numitele “grupuri rasiale” sunt considerate a avea o identitate genetic, determinate și de neschimbat.

⁵⁰ Philip Cohen, “It’s Racism What Dunit?”, in Martin Bulmer, John Solomos (ed.) *Racism...*, p. 268.

⁵¹ Ali Rattansi, *op. cit.*, p. 32.

⁵² Anneke Winckel, *Antiziganismus. Rassismus gegen Roma und Sinti im Vereinigten Deutschland*, Münster, Uraast Verlag, 2002, p. 23.

⁵³ Ali Rattansi, *op. cit.*, p. 45.

confruntări în *market power*, servind esențializării identității unor grupuri prin asocierea cu nișe ocupaționale puternic specializate⁵⁴ (e.g. la țigani lăutari sau fierari). În orice caz, după cum demonstrează studiile dedicate semanticii rasei, asistăm mai mereu la o dispoziție de a sublinia relațiile sociale în termeni ce fac apel la „rasă” ca înrudire biologică sau set comun de gene⁵⁵. Discursul capătă în aceste circumstanțe tonalități ale narațiunii rasismului extrem în care boala, criminalitatea, violența, contaminarea sexuală a unei populații în proces de degenerare mergând până la „animalizare” – reprezentând locuri comune ale prejudecăților împărtășite de „albi” față de minoritățile „de culoare” disponibile și vulnerabile – fac dovada recunoașterii unui eșec conștientizat și generator de frustrări afectând proiectul național⁵⁶; faptul este valabil și în sens invers⁵⁷.

Și în acest caz invocarea purismului este reliefată de interdicții privind mariajele mixte. Hibriditatea a fost privită ca o formă monstruoasă care pune în pericol prin slăbirea fondului genetic, dar e totodată și un vestitor al noului *melting pot* intercultural și postrasial⁵⁸. Fobia, respectiv adversitatea, sunt sentimentele predilecte în situația intermariajelor deoarece ele pot compromite premisa de superioritate a propriului grup declarat superior în plan social prin apelul la auto-desemnări ierarhizante cu tentă nobiliară și chiar cu funcție auto-atribuită mistică (*Herrenvolk*)⁵⁹. Reversul e desigur articulat în termenii limbajului imperialist transferat acasă, mahalagiul urban întrupând la rândul său sălbăticia, fiind obiectul politicilor de control datorită obiceiurilor degenerate⁶⁰. Cum s-a observat, sentimentul diferenței rasiale radicale și al alienării este exprimat cel mai bine de interzicerea prin lege a mariajelor inter-rasiale⁶¹. În afara experienței naziste⁶² este dificil de documentat existența unui

⁵⁴ John Rex, “The Concept of Race in Sociological Theory”, in Martin Bulmer, John Solomos (ed.) *op. cit.*, p. 336.

⁵⁵ David Theo Goldberg, “The Semantics of Race”, in Martin Bulmer, John Solomos (Ed.), *op. cit.*, p. 365-366.

⁵⁶ George M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 109.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁸ Tony Bennett Lawrence Grossberg, Meaghan Morris (Ed.), *New Keywords A Revised Vocabulary of Culture and Society*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing, 2005, p. 291.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 295. În acest sens, modelul discursului național socialist în care arianismul juca un rol fundamental e relevant.

⁶⁰ Ali Rattansi, *op. cit.*, p. 45

⁶¹ George M. Fredrickson, *op. cit.*, p. 101.

asemenea cod de legi, în lumea europeană putându-se vorbi mai degrabă de o cutumă în ce privește manifestarea sa socială. Prezența ei însă la nivelul unor grupuri aparținând aceluiasi grup etnic – în cazul de față țigănesc – unde endogamia este declarată ca dezirabilă, unde strategiile maritale se conturează ținând cont de acest criteriu pare să mărturisească existența unui „rasism intern” motivat/reglat de factori precum statusul, factorii economici etc.; Mariajele externe neamului sunt creditate de folcloriști a avea efect de diluare a „purității sângelui”, argument suficient pentru explicarea de pe poziții romantizate a endogamiei⁶³. Înregistrate de etnologi sau antropologi pe lângă limba romani, o serie de ritualuri și tabuuri legate de căsătorie, divorț, moarte și poluare simbolică reprezintă elemente esențializate atribuite etnicității roma⁶⁴, devenind loc comun în reprezentarea rasializată a acestei populații. Dar acest limbaj este puternic interiorizat, fiind prezent și în discursul comunității; sentimentul „neamului” sau „sufletul național” este moștenit în sânge, perenialism etno-rasial exprimat prin formule de felul „Eu sunt din sângele autentic al rasei mele”, fapt ce poate acționa și ca o ierarhie rasială⁶⁵ internă menită să prezerve statusul unor indivizi sau grupuri.

Summa summarum, prin utilizarea termenului, categoria „rasa” are semnificație socială profundă, prin intermediul sau subiecții sociali rasializând grupurile de populații în poziții nu tocmai privilegiate, având concomitent și funcția de a plasa pe utilizator într-o poziție avantajoasă. Într-o succintă trecere în revistă apropierea nobleței, curățeniei, civilității, purității se bazează pe atribuirea și asocierea simbolică a unor caracteristici precum: culoarea pielii, fizionomia, genele sau „sângele”, descendența sau filiația/înrudirea, originile istorice sau lingvistice și culturale, acestea trecând drept caracteristici esențiale ale unui grup⁶⁶. Rasa pune în legătură tipuri presupus științifice biologice cu

⁶² Abateri de la aplicarea sau dimpotrivă tacita neaplicare a legislației sunt însă documentate de studii ca cel al: Gilad Margalit, *art. cit.*, p. 203. Prin decretul din octombrie 1942, fără a-l consulta pe Hitler, Himmler a trimis un decret ordonând ca ‘sintiului pur rasial’ (*reinrassige Sinte-Zigeuner*) din Reich-ul german să-i fie garantată libertatea de mișcare, prin care i se permitea ‘să hoinărească într-un areal delimitat, să traiască în accord cu obiceiurile și deprinderile sale, și să continue să se ocupe cu ocupațiile sale unice’.

⁶³ David Mayall, *op. cit.*, p. 134

⁶⁴ David Mayall, *op. cit.*, p. 126.

⁶⁵ *Ibidem*, p.135.

⁶⁶ David Theo Goldberg, “The Semantics of Race”, in Martin Bulmer, John Solomos (Ed.), *op. cit.*, p. 375.

elemente culturale, iar produsul rezultat e variabil în funcție de contextul istoric în care este articulat. Conceptul nu numai că impune corelări în cele două registre, ci este expresia relaționării dintre grupuri la rândul ei puternic marcate de tradiții culturale și istorice diverse.

În cadrele actuale, conștientizarea diferențelor rasiale de către elitele unor grupuri are și capacitatea de a unifica și mobiliza, a crea grupuri de presiune. Intenționalitatea lor constă în a repera forme ale rasismului instituționalizat, de multe ori inconștient sau implicit, ale infrarasismului sau rasismului lingvistic. Conștientizarea, educarea dominanților, eliminarea discursului rasist, toate acestea fac parte din agendele acestor agenți.

„Rasa” în studiile clasice țigănești din Romania – între fenotip/genotip și cultural-social

În general în narațiunile outsider-ilor implicați în procesul de cunoaștere al țiganilor, uzul noțiunii de „rasă” a cunoscut același parcurs ca și în cazul oricărui grup întâlnit sau considerat atipic civilizației europene. În ordine cronologică, discursul a îmbrățișat o tentă cultural-religioasă apoi etnologică, biologică, apoi genetică, revenind treptat din motive ideologice la cadrele sociale și culturale. E adevărat că datorită sus-amintitei coabitări a etnologicului cu biologia, cu științele de cunoaștere și apoi de controlare ale statului (*Staatenkunde*, respectiv criminologia), insistența asupra factorului biolog-genetic a fost mai consistentă, probabil și datorită faptului că voci din interiorul etniei, capabile să contracareze un discurs stereotip, prejudiciant, dominator și discriminator, nu s-au afirmat abia din anii '80 ai veacului XX⁶⁷. Dar, după cum vom vedea, referințele la diferite registre în care „rasa” e utilizată ca modalitate clasificatorie sunt echivoce chiar în limbajul actual depistabil în discursul unor agenți sau agenții activiste filo- r(r)oma⁶⁸.

⁶⁷ Schimbarea de paradigmă se face și în spațiul academic german abia din anii '80, când apare o pleiadă de intelectuali capabili să proiecteze un discurs etnicist. Vezi: Katrin Reemtsma, *Exotismus und Homogenisierung - Verdinglichung und Ausbeutung. Aspekte ethnologischer Betrachtungen der Zigeuner" in Deutschland nach 1945*, la http://www.minderheiten.org/roma/index2.htm?http://www.minderheiten.org/roma/textarchiv/texte/reemtsma_exotismus.htm

⁶⁸ Precizăm că utilizăm rroma și țigani pentru a vorbi de două realități politico-etnice care se raportează în mod particular la identitatea de grup. Pe de o parte rroma reprezintă miezul tare al unor grupuri de intelectuali ce se recunosc de la etnia transnațională *romanes*, de altfel activați pentru realizarea egalității de șanse prin proiecte adesea gurate de foruri internaționale precum World Bank, Consiliul Europei,

Privit cronologic, rasismul/rasialismul e un trop al modernității cărui i se poate foarte greu scăpa. Afirmarea sa plenară a fost îngăduită de contextul național sau etnicist specific perioadei post-Versailles. Noile națiuni rezultate ce se imaginau unitare au promovat un discurs exclusiv și rasialist față de alteritatea etnică și/sau culturală. În ce-i privește pe țigani, la noi exemplare pentru acest gen de discurs sunt sintezele istoricului George Potra⁶⁹ și ale sociologului Ion Chelcea⁷⁰. Chiar predecesori ai lui Potra demonstrau că limbajul „rasialist” cu filiații în lumea germană cu care un autor precum Dimitrie Dan se află în legături strânse, era diseminat de la nivelul elitei intelectuale în spațiul culturii populare. Degenerescența acestei categorii etnice era indiscutabilă, fiind adesea formulată în termeni precum „lepădătură a societății omenești”⁷¹, justificată de proiectarea inferiorității „țiganilor” în sistemul originar de caste din India. Același mărturisește legătura dintre rasializarea comportamentului cultural exprimat prin nomadism și adversitatea autorităților față de un „vagabondaj de aspect oriental”⁷². Orientalizarea țiganului îl transformă în element al barbarității contrapus unui tip de civilitate europeană asumată de majoritatea românească.

Aceiași tropi discursivi supraviețuiesc și în contemporaneitatea imediată, presa obișnuind să opună barbaritatea „țigănească” civilizației majoritarilor cu reverii occidentaliste. Astfel, grație orientalizării „țiganului”, afirmarea apartenenței românilor la civilizația europeană este la nivel cotidian o strategie funcțională în a departaja și mai ales argumenta o refuzată identitate dezirabilă⁷³.

OSCE, guvernele unor state, ONG etc. Țiganiile reprezintă o categorie mai largă, cu acces mai scăzut la educație, care se regăsesc într-o poziție socială de status intermediară între lumea societăților normative și cea a țiganilor. Ei sunt cei care, prin internalizarea predilectă a heterodesemnării, relevă cel mai eficient capacitatea volatilă, subiectivă, negociabilă a noțiunii de rasă sau etnicitate. Vezi perspective teoretice în Cookie White Stephan, Walter G. Stephan, “The measurement of racial and ethnic identity”, in *International Journal of Intercultural Relations*, 24 (2000), p. 541-552, 544.

⁶⁹ George Potra, *Contribuțiuni la istoricul țiganilor din România*, București, Fundația Regele Carol I, 1939.

⁷⁰ Ion Chelcea, *Țigani din România: monografie etnografică*, București, 1944.

⁷¹ Dimitrie Dan, *Țigani în istoria Bucovinei*, Cernăuți, p. 9., Gheorghe Potra, *op. cit.*, p. 13.

⁷² Gheorghe Potra, *op. cit.*, p. 122.

⁷³ Ruxandra Trandafiroiu, *op. cit.*, p. 9.

Expresia cea mai elaborată a rasialismului interbelic românesc vis-à-vis de „țigani” poate fi descoperită în scrierea lui Ion Chelcea. Acesta rămâne la nivelul rasialismului, secvențial în cartea sa adoptând poziții intervenționiste pe filiera statului în favoarea unei „primeniri, o reformă, ca în atâtea domenii care trebuie să fie patronată de stat și susținută din mai multe părți”⁷⁴. Oricum, din perspectiva limbajului său rasialist implică fixarea identității țiganilor în funcție de life-style. Invocând gândirea rațională ca și observația *per se*, el tinde către o categorizare între sedentari și nomazi; judecățile sale sunt însă echivoce. Admitând superioritatea stilului de viață sedentar ce permite integrarea/asimilarea sau încurajează propășirea morală și socială a celor angajați în acest proces înțeles în trei etape⁷⁵, Ion Chelcea nu poate să nu afirme „Schimbarea modului de viață atrage după sine pierderea unor caractere specifice, fără însă ca prin acestea să-și schimbe întru totul și felul de a fi”⁷⁶. Esențialismul este subliniat de același autor prin clarificarea termenilor utilizați: „În modul lor de viață s’a petrecut o schimbare profundă; e adevărat, nu organic, dar de structură (...) sensul de organic îl luăm adesea în înțeles de modificare a caracterelor fizice, iar cel de structură a vieții, în înțeles de stil de viață”⁷⁷. Dubla valoare semantică a noțiunii de rasă biologită, respectiv categorie socială funcțională în procesul fixării adevăratei identități este exprimată și prin aserțiunea: „Se poate spune că, conceptul de rasă, deși statornic când e vorba de deosebirile dintre ei, primește adevărata valoare după diferitele grupuri de țigani luate în parte”⁷⁸. În efortul de a delimita diverse categorii într-o schemă ce urmărea mai multe repere, Ion Chelcea distingea trei categorii de țigani. Cei nomazi sau mai izolați sunt creditați a-și fi păstrat autenticitatea etnico-rasială cel mai bine, fapt susținut de argumente lingvistice și de fenotip. Sedentarii sunt surprinși pe parcursul asimilării, hibridizării biologice și al pierderii identității etnice⁷⁹. Per ansamblu, tendința este de a fixa autenticul țigan în hinterland, de a-l romantiza sau demoniza. Faptul demonstrează asumarea discursului germanofon care deosebea un țigan „semi-sălbatic” (*halbwilde Zigeuner*), întrupat de țiganul nomad, în cultura română fiind asociat categoriei netoților, „clasa cea mai stricată și vagabondă”⁸⁰.

⁷⁴ Ion Chelcea, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 30.

Urmărind discursul, nu putem să nu fim izbiți de pendularea între judecăți pozitive și altele negative, fapt evidențiat de poziționarea față de perspectiva mixturii; pe de o parte elementele acestea sunt laudate, pe de altă parte sunt identificate drept inamicii din sânul nației, și făcuți vinovați de neîmplinirea majorității: „s-au strecurat grație libertăților dobândite și în posturi de conducere, administrative și de stat, unde au dovedit nepricepere și lipsa de concepție caracteristică rasei”⁸¹. Îmbrățișând o perspectivă romantică prin care nomadul e văzut ca „autenticul țigan”, oprindu-se la a doua categorie, Ion Chelcea îmbrățișa două variante ale limbajului rasialist: cortorarul este prin felul în care trăiește de mii de ani întruchiparea „mediului de viață a primitivilor noștri”⁸², iar rudarul – a cărui identitate a fost subiect de dezbatere filologică și etnologică – ajunge în postura „bunului sălbatic” datorită caracterului său „blând”, credinței sale, dar inevitabil rămâne „țigan” – în ciuda invocării diverselor surse în speranța integrării în lumea românească”, fapt trădat de tenul său închis: „Antropologic, somatic, rudarul are caractere țigănești și cu aceasta toată rezolvarea problemei ajunge la un punct mort. E un lucru peste care nu se poate trece”⁸³. Neautohtonicitatea rudarului e clară în contextul în care autorul nu poate invoca vreo populație cu o un fenotip închis nici chiar în Dacia romană. Coborând atât de jos în căutarea unui argument, autorul mărturisește din nou o viziune organicist-perennialistă.

Discursul lui Ion Chelcea rămâne de o mare valoare prin diversitatea tropilor rasialisti puși în circulație, dar mai ales prin faptul că rămâne de actualitate, regăsindu-se în mentalul colectiv românesc contemporan. Observăm cum alteritatea etnică este negativată în sens rasialist prin esențializarea nomadismului, a parazitismului, coruperii exercitate de hibrizi la nivelul societății normative, și mai ales prin „epidermizarea” diferenței. Obsesia „purismului” este atenuată totuși de ierarhii de genul „țigani nomazi sunt reprezentanții rasei (...), cei așezați fac puntea de trecere (...), iar cei de la oraș sunt cei mai civilizați”⁸⁴, ceea ce face dovada unei poziționări în cadrul paradigmei igieniciste a timpului, dar fără a predica excese radicale. Accente specifice discursului tradiționalist autohtonist cu trimiteri religioase sunt evidențiate de formule comparative între țigani și evrei, popoare blestemate la rătăcire⁸⁵, ceea ce aduce aminte de genealogiile popoarelor „fundamentate” pe

⁸¹ *Ibidem*, p. 34.

⁸² *Ibidem*, p. 43.

⁸³ *Ibidem*, p. 57.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁸⁵ *Ibidem*, p.54.

interpretarea textului biblic. În aceeași manieră tradiționalistă, cu referințe la descendențe de această dată individuale ale conducătorului mitraliat în decembrie 1989, discursul românilor ulterior momentului plasează pe Nicolae Ceaușescu într-o necesară și ca efect perversă descendență țigăneasă⁸⁶; astfel, infamia individuală și mai ales actul uciderii capătă legitimitate prin situarea, expulzarea în afara grupului a demonizatului conducător. Desigur, un act de simbolic rasism permite legitimarea “tiranucidului”. Rasismul românilor este deci evident prin demonizarea acestui grup etnic considerat încă o dată responsabil de instaurarea comunismului, sau favorizat de dictator prin eliberarea periodică a infractorilor din închisori. Infracționalitatea ca atribut identitar este suplimentar expresia unui rasism de această dată destul de radical și activ la nivel interpersonal și instituțional.

Experiențele ce au precedat, dominat și apoi supraviețuit celui de-al doilea război mondial au făcut ca accepțiunea biologist-geneticistă cu ferme ancorări în spațiul (a)socialului să triumfe⁸⁷. Imobilismul de veacuri al modului de a privi pe țigani a fost marcat de enunțuri rasiste. Faptul e demonstrabil prin simpla reflecție asupra definiției de dicționar. Dacă din rațiuni de corectitudine politică la vocea „țigan” în DEX avem referințe culturale stricte accentuând caracterul seminomand, în registrul adjectival identificarea capătă ferme trimiteri rasial biologice „țigănos” însemnând negricios⁸⁸, fapt ce mărturisește despre percepția cotidiană/vulgară a alterității rasiale. Suplimentar, utilizarea

⁸⁶ Dan Pavel, “Romania's hidden victims. Wanderers”, in *The New Republic*, March 4, 1991, p. 1-2.

⁸⁷ Pentru o discuție elaborată pentru precedentele și efectele discursului biologist nazist a se vedea Leo Lucasen, *Zigeuner: Die Geschichte Eines Polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland, 1700-1945*, Bohlau Verlag, 1996, Michael Zimmermann, *Verfolgt, vertrieben, vernichtet. Die nationalsozialistische Vernichtungspolitik gegen Sinti und Roma*, Essen, Klartext Verlag, 1989, Till Bastian, *Sinti und Roma im Dritten Reich. Geschichte einer Verfolgung*, München, C. H. Beck Verlag, 2001.

⁸⁸ Vezi DEX. *Dicționarul Explicativ al limbii române*, București, Univers Enciclopedic, 1996, p. 1126. La nivelul limbajului comun modalitățile de categorisire cotidiene ale țiganilor implică un nivel ridicat al limbajului rasist. Deși există voci care pun sub semnul întrebării existența rasismului față de acest grup (Ungureanu Traian), examenul calitativ și cantitativ al acestei probleme este fără îndoială o realitate. Fenomenul este unul general, și prin urmare combătut prin diverse campanii ale diverselor agenții. În acest joc au intrat și intelectualii ce se autoidentifică cu endonimul roma.

epitetică a termenului „țigan” este explicată în termeni asociați prin „persoană cu apucături rele”.

Azi, din punctul de vedere al activiștilor r(r)oma, numai un lobby puternic poate evita pasul de la infrarazism la rasismul exacerb de nivel 4, când intelectualii, statul, forjează politici exclusiviste, prin implicarea sistemului judiciar. În cazul lor, depistăm un discurs dublu univoc cu propensiuni în trecut și în prezent. Pe de o parte remarcăm dezavuarea și lupta împotriva discursului rasist cu tente biologice-genocidale. Cultivând memoria acestui genocid ce se vrea comparat cu Shoahul⁸⁹, noțiunea de „rasă” e configurată nu ca un creat social discriminator, ci ca un dat cultural de factură organicistă.

Pe de altă parte, notăm misiunea auto-atribuită, ei regăsindu-se în poziție de gardieni ai acestei etnii, luptând împotriva oricărui nivel al rasismului, tocmai în ideea ca acesta să nu escaladeze în conflicte intergrupale sau să fie consacrat în spațiul public și academic. Accentul pus pe discurs antirasist al acestor agenți trebuie înțeles în sensul efectelor sociale pe care rasializarea le implică și amintim aici diminuarea statusului, obstrucționarea accesului la bunurile culturale, la asistența medicală și resurse (locuințe și meserii).

Utilizarea conceptului în textele intelectualilor roma din România

Lectura scrierilor intelectualilor roma implicați într-un proces de „affirmative action” certifică două atitudini posibile. Pe de o parte distingem înrolarea într-un discurs postmodern în care rasismul și rasialismul sunt incriminate și făcute responsabile pentru continua menținere a romilor într-o poziție de inferioritate în raporturile sociale și economice, un altul în care categoria este asumată drept instrument operațional în jocul și practicile identitar-ierarhizante intracomunitare, generate de incapacitatea de a răspunde

⁸⁹ Pentru o discuție amplă a validității comparației a se vedea: *Wider die Relativierung des Völkermords an den Sinti und Roma Stellungnahme des Dokumentationszentrum zu neueren Veröffentlichungen zum Thema*, Dokumentations- und Kulturzentrum Deutscher Sinti und Roma Heidelberg, <http://www.sintiundroma.de/content/downloads/sintiundroma/voelkermord/geschichtssch/stellungnahme.pdf>, dar mai ales studiile lui Gilad Margalit, “The uniqueness of the Nazi persecution of the Gypsies”, in *Romani Studies* 5, Vol. 10, No. 2 (2000), p. 185-210; Idem, “The Representation of the Nazi Persecution of the Gypsies in German Discourse after 1945”, in *German History*, Vol. 17 No. 2 1999, p. 220-239.

coerent la problema auto-identitară din cauza unei varietăți greu reductibile la un miez comun datorită tradițiilor istorice, culturale, lingvistice, social-economice diferite.

Interesul nostru se va concentra asupra modului de a utiliza conceptul de „rasă” în scrierile sau declarațiile unor membri ai etniei – fie membri ai unor grupuri identificate pe criterii ocupaționale, fie activiști intelectuali roma. Vom stăruii în principal asupra modalităților de folosire a conceptului, raportării la el (victimară, romantic-organicistă sau sociologică) reliefând influența ideologicului, intenționalitatea instrumentalizării sau maniera de internalizare a acestei categorii, dimpreună cu efectele variabile în planul hetero/auto-identificării.

În prezent, „noul rasism”⁹⁰ se bazează în principiu pe un determinism cultural radical, ce relevă incompatibilitatea existenței non-combative a diferențelor culturale, discuția despre rasă, devenind intrinsec legată de etnicitate⁹¹. În cadrul discursului auto-identitar roma, acest conflict între culturi e depistabil în principal la nivelul analizei limbajului și culturii celorlalți, plecând chiar de la conotația heteroetnonimului.

Astfel, remarcăm tendința sociologilor de a sublinia caracterul rasist al hetero-desemnării „țigan”, cu valoare peiorativă și profund asocială. În acest sens, efortul unora se concentrează în a avansa și instituționaliza autodesemnarea r(r)oma. În această postură îi descoperim pe militanți precum Nicolae Gheorghe, care într-un articol dedicat etnicității grupului pe care îl reprezintă exprima tendința de a aduce o serie de „comunități sau de persoane marginale, de țigani, la o situație de minoritate etnică conștientizată aceea de *Romanies*.” Folosirea hetero-etnonimului este calificată ca o formă de rasism (lingvistic n.n.): „Intensitatea și larga răspândire a prejudecăților rasiste” este spijinită de trimiterea la situația de robie experimentată de acest grup pe parcursul a patru secole: „Statutul de sclavi a dus la perpetuarea rasismului așa încât exonimul țigani a căpătat înțelesul unei identități sociale inferioare, și nu acela a identității unui grup distinct (și respectat) cultural și etnic. Acest status

⁹⁰ Tony Bennett Lawrence Grossberg, Meaghan Morris (Ed.), *op. cit.*, p. 295. În ultimul timp, „noul rasism” sau rasismul cultural a ieșit în evidență bazându-se pe distincția culturală și defensivă „modului de viață” mai degrabă decât pe ierarhia sau inferiorizarea celorlalți. Acesta a fost numit și rasism postmodern sau rasism în lipsa raselor și ilustrează continua relaționare dintre rasă, cultură și națiune.

⁹¹ „Încercarea de asimilare a problemelor rasiale sau etnice ducea adeseori la interpretarea problemelor rasiale nu ca forme ale conflictului, ci ca fenomene benigne ale diferenței”. Vezi John Rex, *Rasă și etnie*, p. 46-47.

asemănător celui de castă a evoluat mai târziu către o interpretare rasială a identității roma” care a făcut ca trăsăturile somatice ale romilor și caracteristicile lor culturale și de comportament să fie considerate „semne” ale unei pretinse poziții sociale moștenite inferioare, a sărăciei și a devianței.⁹² Depistăm în această interpretare-explicitare a originilor rasismului o serie de factori și tradiții pe care teoreticienii le-au depistat ca a fi responsabile de promovarea unui discurs rasist în general și anti-țigănesc în mod particular. Unele se leagă de rasismul simbolic⁹³, care implică recursul la o anumită etică protestantă a acțiunii sociale a indivizilor vizibilă prin trimiterea la așa-zisă moștenire a unei condiții sociale inferioare a pauperității, ca și la altele care în manieră marxistă văd rasismul ca un rezultat al și mai damnabilei sclavii⁹⁴. După părerea noastră, suntem în fața unui caz de forțare a unor paradigme valide în contextul cazuisticii occidentale al sclaviei, care însă nu se probează la noi datorită cadrelor confesionale și chiar juridice profund diferite.

Cu adevărat fundamentată considerăm a fi trimiterea aceluiași activist la cartea lui Mihai Băcanu, adept al unei paradigme cu adevărat rasiste la adresa grupului reprezentat. Titlul acesteia cu ferme trimiteri în registrul asocialului, *Țigani - minoritate națională sau majoritate infrațională*, se declară în maniera discursului rasist nazist și a perioadei ce i-a urmat, în favoarea categorizării „țiganilor” drept o categorie infrațională⁹⁵.

⁹² Nicolae Gheorghe, “Roma-Gypsy Ethnicity in Eastern Europe”, in *Social Research*, Winter, Vol. 58, Issue 4, 1991, p. 829-844.

⁹³ Rupert Brown and Samuel L. Gaertner (Ed.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Processes*, Malden, Oxford, Victoria, Berlin, Blackwell Publishing, 2003, p. 179. “Rasismul simbolic e mult mai subtil, indirect și mai puțin conștientizat față de cel „aversiv” din trecut. Ele este dobândit în copilărie și stabil în etapa de adult și se activează doar în anumite situații. El dovedește că „albii” pot profesa simultan atitudini egalitare față de „negrii”, nutriend totuși sentimente negative ascunse”.

⁹⁴ Silvio Peritore, „Von der Ausgrenzung bis zur Vernichtung Der nationalsozialistische Völkermord an den Sinti und Roma“, in *UTOPIE kreativ*, Heft. 182 (Dezember 2005), p. 1115-1131.

⁹⁵ Nicolae Gheorghe, “Formele elementare ale discursului prejudiciat, pre-rasist”, la http://www.dntb.ro/sfera/arhiva/58/forme_ng.htm, Mihai Băcanu “Țigani - minoritate națională sau majoritate infrațională”, București, Ed. Bravo Press, 1996. Pentru comparație, a se vedea studiul lui Katrin Reemtsma, „Exotismus und Homogenisierung - Verdinglichung und Ausbeutung. Aspekte ethnologischer Betrachtungen der „Zigeuner” in Deutschland nach 1945“, la www.minderheiten.org/roma/textarchiv/texte/reemtsma_exotismus.htm

Treptat, analiza etnonimelor indică în direcția socialului. Tot legat de etnonime ne putem chestiona în ce măsură endo-etnonimele agreate au capacitatea la rândul lor de a răspunde rasismului cu rasism defensiv de expresie etnicistă. Credem că insistența asupra definirii atât de diverse a termenului „rom” este la rândul-i marcată de paradigme prolifrice în spațiul studiului cultural-antropologic. În acest sens, putem distinge diverse traduceri ale endo-etnonimului. Dacă în general se insistă asupra înțelegerii sale ca „om”, există variante nuanțate mai complexe, menite a impune la rândul lor bariere, normând funcționarea respectiv supraviețuirea biologică și social-culturală a grupului. Astfel, referindu-se la încărcătura semantică a termenului utilizat pentru outsideri, Vasile Burtea considera că „În rromany standard, demersul logico-analitic a pornit de la explicarea cuvântului (gadje) care înseamnă, înainte de toate, *duşman*, sau (într-o accepțiune mult mai recentă) *străin, străin de etnia rromilor, persoană care nu este rromă*.”⁹⁶ Completează, câteva pagini mai apoi, introducând noi endonime în ecuația identitară: „Manus, în limba rromany, desemnează omul, în sens generic, filosofic, omul în general spre deosebire de rrom care înseamnă *om de același sânge* (s.n.Z.M.), cu aceeași obârșie, om de-al nostru, aparținător nouă ca entitate, ca popor și față de care trebuie să avem o atitudine prietenoasă. Ambele cuvinte aparțin aceleiași fond și au aceeași origine indiană comună”⁹⁷. Corelate, afirmațiile demonstrează legătura indisolubilă de natură organicistă dintre „rasă” imaginată în sens biologit și etnie. Ele invocă de asemenea aspecte ce caracterizează limbajul rasial, și anume: dezumanizarea celuilalt și mai ales alteritatea în funcție de care se definește propria identitate, precum și raporturile inter-grupale de adversitate, respectiv intra-grupale de simpatie generate de diferența rasială.

Referințele la „*upper body*” and „*lower body*” și încălcarea unor tabuuri igienice de către „gadje”, îi mențin pe aceștia în afara sistemului țiganului ideal, al antropologilor⁹⁸. Evitarea mixajului, de teama factorilor de contaminare (*pollution factors*), atestată de studiile antropologice ale Deliei Grigore, duce cu gândul la formule pseudo-științifice funcționale în sens rasist și în cadrele outsider-ilor, chiar mai mult, la discursul igienicist din anii

⁹⁶ Vasile Burtea, *Rromii în sincronia și diacronia populațiilor de contact*, București, Editura Lumina Lex, 2002, p. 26.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁹⁸ Delia Grigore, *Curs de antropologie și folclor rrom. Introducere în studiul elementelor de cultură tradițională ale identității rrome contemporane*, București, Editura Credis, 2001.

interbelici și din cel de-al doilea război mondial, unde se insista asupra argumentului „purist”. După părerea noastră, asemenea argumentație nu face decât să dezvăluie un rasialism/rasism defensiv pe coordonate cultural-sociale atribuit în principiu „romilor” și orientat spre exterior, ca și un rasism intern, activ ca mecanism securizant și de supraviețuire al unor grupuri (neamuri)⁹⁹ cu un status economic superior.

Faptul că unii dintre intelectualii roma îmbrățișează conceptul de rasă imprimându-i un sens structural, ca pe un “dat” și concomitent ca pe un produs cultural „imaginat”, capabil să întrețină diferența, oricum dihotomică între țigani și europeni, e cel mai bine demonstrat de Filip Etveș: „Prin urmare, pornind de la unele elemente de tradiție pe care le-au adus cu ei din India, romii înfloreau miezul procedurii, fabulând pe aceste elemente, complicând ritualul, pentru a părea cât mai sofisticat și inaccesibil (...), pentru a avea măcar în acest fel un ascendent asupra albilor”¹⁰⁰. Deși opțiunea pentru formula „albi” poate induce impresia accentului pe epidermă, în context referindu-se la practica ghicitului, ea însăși generatoare de formule esențializante, are în principal capacitatea de a exotiza sau demoniza¹⁰¹. Depășirea condiției sociale inferioare la care fenotipul și apartenența la un gen, interșanjabile în mediul european, aduceau indirect în ecuație relații de putere și totodată mărturiseau explicit despre o marginalitate capabilă să se insinueze în societatea majoritară.

Totuși, deși teoretic blamată, utilizarea retoricii rasialiste în limbajul științific este activă la intelectualii romi, fiind puternic ancorată în registrul biologist prin menționarea unui fenotip conștientizat ca aparte, rememorator al unor origini orientale idealizate. Să fie acesta rezultatul imposibilității transgresării unor evidențe palpabile, sau selectiva asumare a referințelor tradiționale discriminatorii ale *outsiderilor*? Propunând o viziune egalitară, Filip Etveș combate rasismul biologic avertizând însă că: „oamenii de rând cad deseori în greșeala de a se comporta, în relațiile lor cu oamenii, după culoare, cu toate că știu că sângele care circulă prin vene este tot roșu”¹⁰², dar afirmă

⁹⁹ Pentru relevanța sociologică a utilizării conceptului valorii sale de mecanism în menținerea unei particularități, vezi Vasile Burtea, *op. cit.*, passim.

¹⁰⁰ Filip Etveș, *Rromii - un neam indian*, Deva, Editura Destin, 2000, p. 37.

¹⁰¹ Marian Zaloagă, „Die 'Zigeunerin' als 'Hexe'. Eine Analyse der gegenwärtigen und historischen Dimension eines Diskurses und seiner Bedeutung für Identität“, in Uerlings, Herbert / Patrut, Iulia-Karin (Hrsg.) *'Zigeuner' und Nation Repräsentation - Inklusion - Exklusion*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang Verlag, 2008, p. 551-569.

¹⁰² Filip Etves, *op. cit.*, p. 95-96.

idealizând că: „Mai târziu, pătrunși de binefacerile culturii și umanismului, oamenii au început să lupte pentru conviețuire în bună-înțelegere indiferent de naționalitate sau de culoarea pielii. Pielea este doar un ambalaj, dar ceea ce există în interiorul acestui ambalaj, indiferent de culoarea acestuia, este la fel la toate ființele umane. Cine poate combate aceste afirmații, să aducă dovezi contrare. Din nefericire, ambalajul ne orbește pe toți și îi dăm mai multă importanță decât este cazul”¹⁰³. El se sustrage, ba mai mult, pune la îndoială epistema rasialistă prin prozaica invocare a „interiorului” și dezavurea „ambalajul”, fiind conștient de efectele imediate și discriminatoare ale rasializării. Dar tropii rasiști, arată el, pot fi foarte bine răsturnați, căpătând utilitate în scopuri constructive afirmativ-identitare. Despre raportarea la biologic – în sensul rasismului clasic la nivelul căruia fenotipului îi erau atribuite vocații sau vicii – ca la un reper în rezolvarea problemei originilor, stă mărturie dezbaterea din cercul unor reprezentanți ai etniei citați de același Filip Etveș: „Multă vreme am crezut și noi unele versiuni că rromii sunt de origine egipteană. Am mai ascultat o variantă lansată de un rrom ce a participat la Congresul rromilor organizat de Partidul Democrat Creștin al Rromilor din România, care s-a ținut la 20 aprilie 1991, la Casa Tineretului din Cluj-Napoca. Persoana a vorbit la microfon și a arătat un teanc de hârtii în care erau consemnate dovezi conform cărora respectivii susțineau că rromii sunt fenicienii, făuritori ai uneia din cele mai vechi civilizații, care, în vreme ce alte persoane vânau și păstoreau, ei construiau piramide și corăbii. [...] Printre temeiurile asemănării erau evocate culoarea pielii, unele manifestări temperamentale sau poate chiar atitudini comportamentale, identice cu ale egiptenilor, ale fenicienilor sau ale altor popoare asiatice”¹⁰⁴. Chiar dacă invoca fenotipul, autorul subminează rasismul prin propunerea unei mult mai favorabile genealogii ilustre a poporului, susținută de descendențe fie ele și speculative.

Nici alți intelectuali roma nu scapă din vedere presupusa capacitate a fenotipului de a demonstra originile grupului. Pe urmele multor autori *gadje*, acuzați de rasism, în contextul efortului de a construi o genealogie ilustră poporului său, Vasile Burtea afirmă: „Dintre factorii care pot demonstra originea indiană a actualei populații de rromi mai sunt pe lângă argumentul lingvistic (vezi mai sus) și culoarea pielii multora dintre rromi și conformația generală a capului și figurii apar ca aspecte evident asemănătoare cu aceleași elemente observate la populația indiană. De asemenea, gestică și mișcările,

¹⁰³ *Ibidem*, p. 58-59.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 15.

după secole de europenizare nu s-au modificat în mod esențial față de cele ale populației din India”¹⁰⁵. Deși per ansamblu cartea sa urmează o argumentație sociologică interesată de categorizări interne, argumentul biologit reiterat periodic prin menționarea „pigmentului”, a „trăsăturilor bio-fizice, antropomorfe” sau a factorilor pe care se baza o pseudoștiință precum frenologia – „conformației generale a capului și figurii” – dovedește că mai presus de toate argumentele biologiste rămân chiar și în limbajul științific al unor activiști roma, indicatori identitari imbatabili, chiar o modalitate de deconspirare a potențialelor identități ascunse sau ambigue. Conștient sau nu, asemenea aprecieri îi plasează pe emitenții lor în vecinătatea tropilor discursivi interbelici ai lui Ion Chelcea.

După toate aparențele, notăm că unii romi nu se pot substitui unui discurs cultural organicist cu tente biologiste legate de fenotip. Dacă aceasta are utilizare pozitivă în registrul autodefinirii în raporturile cu majoritarii, atunci când e întâlnită în cadrele tradiției culturale, sociale și intelectuale ale acestora din urmă ea reclamă dimensiunea stigmatizantă motiv pentru care e atent monitorizată și rapid amendată ca rasistă atașându-i-se tente discriminatoare sau genocidale. Faptul demonstrează o dată în plus ceea ce remarcau sociologii că deși hulite rasa și etnia sunt surse potențial importante de mobilizare, de unitate în grup și chiar de diviziune inter- și intra-grup¹⁰⁶.

O dovadă în sensul efectului granițelor interne motivate de împărțirea unei viziuni specifice „vechiului rasism” este lucrarea lui Rudolf Moca. Imperialismul epistemic și acțiunea ierarhizărilor interne născute chiar din recunoașterea unor caracteristici particulare (precum culoarea epidermei), care prin efectul lor au menținut în poziții infame și de inferioritate propriul grup, fac ca la nivelul experienței cotidiene romii să fie ei înșiși instrumentalizatorii discriminatorii ai acestui tip de rasism. Tratamentul discriminator generat de o culoare închisă a epidermei chiar în cadrul propriei familii căruia îi cade victimă copilul „negru ca un pui de bivoliță”¹⁰⁷ demonstrează asocierea dintre această caracteristică cu infamia de vreme ce ea e tratată ca expresia pedepsei divine: „bătrâna Tifroaia, „unguroiaca” a bătrână, venită din Szolnok-Ungaria ca să ajungă în Iernut a mai de temut vrăjitoare nu-l recunoștea pe noul nepot ca fiind din neamul lor, cel blond, ci spunea că Dumnezeu i-a pedepsit cu urâțenia asta, ca un purdan de șatră.” Nu numai că ne aflăm în situația unui discurs pre-rasist de sorginte aproape premodernă, în care rasismul religios se

¹⁰⁵ Vasile Burtea, *op. cit.*, p. 32.

¹⁰⁶ John Rex, *Rasă și etnie*, p. 65.

¹⁰⁷ Rudolf Moca, *O picătură de viață*, Cluj-Napoca, Editura AMM, 2007, p. 2.

intersectează cu judecăți estetice, ba mai mult asocierea la nivel intra-grupal a pigmentației închise cu asocialul, cu sub-clasa, radical exprimată prin epidermizarea propriei identități, ce permite un anumit grad de acceptanță socială, dovedește că diferența rasială acționează chiar în contextul legăturilor de sânge, de rudenie neîndoelnice. Este totodată și expresia asumării unor valori estetice externe, din mediul majoritarilor, fiind instrumentalizată în vederea disimulării cel puțin externe a identității reale. Implicațiile asupra statusului devin clare în contextul în care agentul discriminator (aici, Trifoia), după o lungă perioadă de respingere a copilului cu expresii repulsive de genul „du-te-n grumăzare la ailaltă, la țâgancă, că acolo-s țâgani și nu sta aici, cu ăștialalți, că îi umpli de funingine, n-ar avea lumea haznă de tine”¹⁰⁸, își reconsideră atitudinea în contextul reușitei profesionale a tânărului, inserat grație parcursului personal în cadrele societății majoritare: „Era mândră nevoie mare că nepotul ei era tonitău: și ce-i dacă-i o țără negruț; și pământu-i negru, da-i bun; negruț și ocoș ca jița noastră. No, n-ați văzut și rumâni negri; ca doară ăia din Oltenia tăți îs ca funinginea de afumați și nu-s țigani; no și al nostru ar pute fi oarece rumân; că dar îi ocol și nici un țigan n-o făcut școală deaia mare ca a nostru, mânca-l-ar buna să-l mânce. No, acuma îs tare mândră cu el!”¹⁰⁹. Disponibilitatea spre „auto-înnegrire”, relativizarea culorii prin deconspirarea prezenței ei și între majoritarii creditați ca superiori demonstrează și caracterul contextual al semanticii și practicii rasiste.

Cele mai multe trimiteri în narațiile outsider-ilor despre acest grup sunt marcate de ideea de asocialitate și mai ales devianță. Argumentul rasist a făcut carieră la nivel academic și al practicilor polițienești ale statelor naționale, dar și în cadrul imperiilor¹¹⁰, discursul fiind marcat de conexiunea deterministă dintre biologic și social-comportamental. Practica polițienească primea prin cartelele antropometrice introduse în Franța sau prin elaborarea unor lucrări de tipul *Zigeunerbuchern* un reper „științific” capabil să susțină, să facă mai precise practici până atunci lăsate la dispoziția subiectivă a agentului statului.

După cum a observat chiar Jan Hancock, profesor universitar și lider al mișcării activiste a romilor, „în ciuda unei evidențe fizice și a unor mai puțin evidenți dar notabili factori lingvistici sau culturali care disting minoritatea roma de populațiile dimprejur, administrațiile au clasificat mai

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 21.

¹¹⁰ Zoltan Barany, *The East European Gypsies: Regime Change, Marginality, and Ethnopolitics*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2002.

degrabă pe romi în termeni de comportament social decât în funcție de distincția etnică ori rasială”¹¹¹.

Preocupați de originile acestui tip de discurs rasist, romii construiesc o identitate victimară în care rasismul nazist ocupă un loc central. Printre cei care situează în acest context rădăcinile rasismului actual se află Nicolae Gheorghe care afirmă, referindu-se la heteroetnonim, că e rezultatul experienței standardizate odată cu climatul ideologic din preajma celui de-al doilea război mondial: „În limbajul epocii, Romii erau menționați ca o „boală socială” și ca un pericol la adresa sănătății organismului social al statelor care aspirau să își desăvârșească omogenitatea etnică – visul statului etnocratic (...) S-au exprimat opinii ca romii să fie deportați eventual exterminați mai degrabă pe criterii „sociale” decât „rasiale”. Argumentația continuă cu precizarea că „ceea ce se reprimă și pedepsea erau comportamentele sociale nedorite ale unor grupuri de țigani și nu a întregii populații de romi (...) Holocaustul romilor – încă nu pe de-a întregul acceptat și documentat – a lăsat nu doar amintiri proaspete printre supraviețuitorii și descendenții lor, dar a impus mentalitatea și limbajul rasist care sunt în uz încă și astăzi, exprimate deschis în media și chiar în cercuri guvernamentale”¹¹².

Tradiția unui discurs rasist dominant în planul social românesc e plasabilă, după părerea lui Valeriu Nicolae, încă în modernitatea clasică, derivând din condiția de robi, conservând ferme atitudini depreciative și în contemporaneitate, când „mulți români privesc la țigani ca la o subspecie orientată genetic către furt și violență”¹¹³.

De aceeași parte a baricadei se află și Vasile Burtea care, după ce admite o asocialitate mai pronunțată a unui neam „al hoților”, ia atitudine împotriva rasismului influent la nivelul limbajului outsider-ilor, în cadrul căruia *țigan* e sinonim cu *hoț*, oferind contra-exemplul romilor din apusul Europei, care la nivelul comportamentului numai romii conform definiției răsăritene „genetic neserioși, indisciplinați, lipsiți de cuvânt” nu pot fi catalogați. Asistăm în acest caz la un interesant proces de categorizare internă, prin care anumite categorii sunt idealizate grație mai buneii integrări sociale, iar altele precum „neamul hoților” sunt voit izolate din marele grup. Prin această modalitate de departajare a membrilor altor neamuri de un grup (neam) căruia îi e atribuit un comportament asocial, trădat de chiar numele său, se încearcă absolvirea etniei

¹¹¹ Ian Hancock, “The Struggle for the Control of Identity in Transitions” in *Patrin*, Vol. 4, No. 4, September 1997 la <http://www.geocities.com/Paris/5121/identity.htm>.

¹¹² Gheorghe, Nicolae, “Roma-Gypsy Ethnicity In Eastern Europe”.

¹¹³ Valeriu Nicolae, “Romanian Gypsies”, in *Peace Review* 14:4 (2002), p. 386.

roma prin categorizare internă dirijată, puternic subiectivată, denunțare și atomizare a unor extern atribuite trăsături esențializate.

În altă parte, referindu-se la procesul disimulării identității individuale sau de grup de către „neamuri” – categorie organicistă pe care o propune drept concept operațional – Vasile Burtea mărturisește clar despre conexiunea dintre rasă, etnie și status social care împreună predispun la un joc cu rezultate variabile în funcție de cadrele ideologice și economice în care se află individul/grupul¹¹⁴: „De altfel, pe timpul desfășurării anchetei de teren, în momentul în care unul dintre subiecți dorea să sublinieze ceva sau să facă o precizare, în legătură cu diferitele comportamente sau obiceiuri ale familiei sale sau ale altor rromi apropiați lui, folosea drept formulă de introducere expresia: „să știți că există mai multe rase (nații) de rromi (țigani). În fapt, rromii constituie un singur popor și fac parte din aceeași rasă, dar ceea ce doreau să evidențieze interlocutorii noștri era tocmai ideea că persoanele care fac parte din grupul la care și ei aparțin au *ceva anume* care-i deosebesc de alții (tot rromi) din alt grup. De fapt, ei menționau sub o formă ideea de *neam* - entitate concepută de noi ca o *categorie socială* (și nu biologică) relativ distinctă, ce presupune o anumită încărcătură istorică dătătoare de seamă, prin informațiile și explicațiile mai nuanțate pe care le poate oferi, revelatoare pentru „profilul” acțiunilor și comportamentelor sociale ale diferiților membri”¹¹⁵.

Primind conotații macro-sociale, conceptul de „rasă” e utilizat de Filip Etveș într-o manieră structuralistă de tipul *clash*-ului civilizațional, cu efecte discriminate la adresa poziției propriului grup: „Tragedia a fost că aici (în Europa) s-au ciocnit de „principiile” rasei albe creștine și de semeni care concepeau să transforme în robi pe semenii lor”¹¹⁶. Tradiția discursului anti-sclavie dezvoltată pe coordonate religioase dar și invocând concepte umanitariste laice specifice iluminismului duc la elaborarea unui discurs

¹¹⁴ Pentru referințe teoretice a se vedea Philomena Essed, “Multi-identifications and Transformations: Reaching Beyond Racial and Ethnic Reductionisms”, in *Social Identities*, Volume 7, Number 4, 2001, p. 493-509. “Conform definiției, rasismul e un fenomen întregrupal, o creație a omului, dar nu intrinsec naturii umane, cum nu e nici o caracteristică a indivizilor. Cu alte cuvinte, rasismul nu se constituie din caracteristici de personalitate, deși discursiv asta urmărește, ci se referă la șabloane culturale, practici comportamentale și atitudini ideologizate recurente, precum și la discursuri prin care minoritățile etnice și rasiale sunt excluse, problematizate, inferiorizate”, p. 495.

¹¹⁵ Vasile Burtea, *op. cit.*, 50-51.

¹¹⁶ Filip Etveș, *op. cit.*, p. 22.

victimă în care rasa „albă” este explicit acuzată de dezvoltarea unor politici rasiste.

Utilizarea „rasei” cu sensul unei categorii sociale resimțite inechitabil e demonstrată și de cazul documentat de antropologii americani în mediul țiganilor lăutari. Studiul demonstrează felul în care se produce un soi de negociere identitară în care țiganii lăutari încearcă să exploateze viziunea romantică a outgroup-ului vis-à-vis de o parte a comunității, să încerce să mențină canale deschise care să îi asigure accesul la resursele net superioare ale societății normative. Lor li se adaugă un pretins purism intragrupal care permite o dată în plus departajarea de o comunitate per ansamblu hulită. Cităm în continuare opțiunile identitare ale unui respondent: „Familia mea nu e apropiată personal de comunitatea de romi din România deoarece alte rase de țigani au intrat în această comunitate, iar noi, lăutarii, nu avem contact sau respect față de acești țigani. Mai degrabă ... țiganii lăutari sunt țigani „românizați” care trăiesc printre români și noi vorbim românește. Diferențele dintre noi și români în ceea ce privește rasa nu există. Mă refer aici la țiganii lăutari, subliniază el; (în schimb) între români și ceilalți țigani e o diferență”¹¹⁷. E greu de distins în ce măsură ultima parte a aserțiunii citate are a face cu fenotipul sau cu statusul privilegiat, sau cu un status intermediar, capabil să asigure circumstanțe atenuante prin intermediul subtipizării. Ce este însă clar e că prin ambiguitatea sa se demonstrează o dată în plus valoarea subiectivă a noțiunii de „rasă” dependentă de intenționalitatea instrumentalizatorului, precum și valoarea sa semantică influențată de diversitatea cadrelor sociale, etnice, culturale.

Concluzii

Departă de a fi o identificare pretins științifică, rasa a fost o realitate socială volatilă încă de la momentul inventării. Numită de Eric Hobsbawm „etnicitate vizibilă”, rasa e marcată de conexiuni cu exclusivismul axiologic al ideologiilor statelor naționale. În cazul studiilor țigănești, din punct de vedere semantic operațional, ea s-a manifestat la fel de instabil, dar cu aceleași efecte discriminante. Dacă pentru „țiganologi” fenotipul e nedespărțit de un mod de viață (*life-style*) diferit, manifestat în speță prin nomadism, mod de folosire a resurselor marginale ale societății asimilate asocialului, devianței, pericolelor

¹¹⁷ Margaret H Beissinger, “Occupation and Ethnicity: Constructing Identity among Profesional Romani(Gypsy) Musicians in Romania”, in *Slavic Review*, Vol. 60, No. 1, Spring 2001, p. 24, 37.

de tot felul, de la contaminare cu „sindromul dezordinii”, la degenerarea culturii dominante, pentru activiștii roma „rasa” e concepută ca o categorie sociologică capabilă a demonstra discriminarea. De aici se naște un discurs victimar, legitimat de o anumit parcurs istoric sinuos, interesat de a lucra atât în interior cât și în afara propriului grup pentru a induce politici specifice contractului social, dar și de a reclama reparații morale și materiale – prin politici de discriminare pozitivă – care să permită ieșirea din situația de marginalitate socială. Tendința de a relativiza este menită a folosi tocmai dezghețării stereotipiilor, rasismului lingvistic și tuturor tropilor discursivi prejudicianți. Îmbrățișând activismul, autodesignații romii acuză outsiderii de rasism ori rasialism, dar în manieră romantică instrumentalizează „rasa” pentru a defini trăsături particulare de natură biologică sau culturală. Din păcate prea puțin atenți la nuanțe, chiar la avansul din științele naturii, constructorii unei entități trans-naționale „roma” poartă discuția cu instrumentele proprii discursului prejudiciant extern cu trimeri la fenotip și asocial pe care îl pot doar identifica, amenda, dar mai greu elimina. Identificăm așadar opțiuni echivoce chiar la nivelul discursului științific de orientare antropologică propus de acești activiști angrenați în proiectul național. Astfel, utilizarea unor teme clasificate drept rasiste, precum pericolul contaminării (*pollution*), sunt operative in-group și favorabile păstrării statusului unor neamuri. Fără drept de tăgadă, rasismul „gadj-iilor” e rasism „rău”, fiindcă plasează în poziții inferioare, iar cel al romilor e un rasism „bun” deoarece contribuie la prezervarea dacă nu la fabricarea unei identității etnice reglate din interior.

**The Semantics of Race - From Traditional Classifications of
the “Gypsy” to the Discourse of the Roma Elite from
Contemporary Romania**

- Abstract -

The classic modernity is considered to have been the moment of consecration for the social classificatory notions like the nation or the race. They were frequently interchangeably used and served some essentialized and ideologized discourses that legitimized social hierarchies both inter- or intra-groups. Thanks to its capacity to enforce stigmatizations, the concept of “race” reveals power relations between groups and has significance particularly in the relations between majorities and minorities both ethnic and social. The

discursive implications were multiple, though, it basically connected physical traits and intellectual and civility achievements.

All over European cultures “Gypsies” were profoundly racialized. For centuries this went hand in hand with a tendency of exoticization which had negative as well as positive idealizing effects. Modernity and the national projects exposed them to a general wave of stigmatization. Surely, the resulting discourses and policies may be very well acknowledged as forms of more or less aggressive racism. As it intended to maintain segregation and domination, such a discourse was somehow convincingly assumed by the normative authorities (i.e. state agents like intellectuals, missionaries, police and sanitary officers) with respect to these ethnic groups. What I intend to show is that racism, respectively, racialism may also play a role in the intra-group discourses, thus, preserving internal strong hierarchies. What is striking is the fact that theoretically untenable tropes may be re-activated by the contemporary Roma elites; they are essentially the same as those used by the majorities, fact which unambiguously portrays the epistemic imperialism of the “race” category.

THE EXILE BETWEEN METAPHYSICS AND GEOGRAPHY

NICOLETA SĂLCUDEANU

The experience of exile represents a fundamental condition, a strongly motivated archetype¹. Birth itself is a sign of the original sin and driving away, and it is synonymous with the daybreak of the biography of evil in the world. At the crossroad of paradigms comes out the most guiltless hypostasis of time: permanence; the most pure and compensatory manifestation of it: the metaphysical exile. The curve drawn from the exile of creature to the exile of creation tends to close into a perfect circle. The continuous improvement of Evil² in the relation with time legitimates a demeanour of redemption through suffering. The chance of redemption is given to art and literature, just by spreading the Evil in the world and, at the same time, through its ontological voiding by spreading. The literature of exile represents a magnificent chance of coming back again into the protective marsupium of the divine womb, after a repeated, and harsh and, why not, a victorious confrontation with the earthly Evil. From a biblical point of view, the idea of genesis, necessarily, implies that of the driving away, a fundamental fracture between the transcendental and the earthly³. The symmetry established between the celestial prototype (the town, the sanctuary, the celestial Jerusalem) and its earthly copy, awards the existence with the comfort of cosmic order, a corrective mirror.

The Time of Exile

At its first age, the myrific one, exile benefits from a transcendental supervision, which provides meaning and direction. But, at the same time, driving away means straying, so that the idea of exile feeds itself also with disorder, that means a projection into the previous time of genesis, a time of nonsense, anything else but the organized world. Its roots come out both from the born and the unborn. The mythical exile may comfort and direct the ontological straying. It means, for Mircea Eliade, the abolition of past,

¹ Emmanuel Lévinas, *Totalitate și infinit. Eseu despre exterioritate*, Iași, Ed. Polirom, 1999, p. 17-18.

² Guy Scarpetta, *Elogiu cosmopolitismului*, Iași, Ed. Polirom, 1997, p. 27.

³ *Ipostaze ale melancoliei*, interviu cu Jean Starobinski, realizat de Radu Negruțiu, în *România literară*, nr. 51-52/23 decembrie-12 ianuarie 1999, p. 44.

transcending of history”, so you may “force yourself to behave just like at the beginning of the world”⁴.

When myth or religion missed the occasion of solving the problem of uprooting, philosophy assumed the helm. Released from the normative cage, the new philosophical thinking looks now for more relaxed solutions⁵. It seems that only an ethics of weakening and a behaviour as living in the internal dimension of time, and not “just like at the beginning of the world”, represent a chance for the exiled writer, thus he has the occasion to live his craftsmanship like a merry dissemination, out from the compulsion of a hard center. While he lives into an alternative history, even a protective one, he rejects the understanding of his own tragedy and continues to live ever backwards of time. The real lightness of being stands in internal voiding and identity vacuuming, by assuming the present continuous as a way of life. It represents a real birth for the “citizens of the world”, they become, suddenly, citizens of the present time.

Diseases of Exile

Behaving, as an exiled, "just like at the beginning of the world" represents nothing else than a bookish Utopia; only the spirit, that in our case means literature, might propose such a settlement; it is sense of illusion in the middle of drift, in existence. The fate of the uprooted writer repeats the mythical scenario of the Wandering Jew. The writer (Cataphilus, Malc, Buttadeo, Ahasverus, who ever he is) is cursed to be the last being on earth, he is crucified between the sentiment of the imminence of the end and also the feeling of waiting, also between immortality and continuous wandering.

Descended into pure geography, at least since existentialism up to now, wandering confronts itself with the traps of modern existence. The paradigm is modified by the insertion of pathology on the mythical substance, determined by the transcendental model's growing thinner. This special pathology, unleashed at the fall into spatiality, is described by Jean Starobinski as

⁴ Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reîntoarceri. Mituri, vise și mistere*, București, Ed. Științifică, 1991, p. 17.

⁵ Gianni Vattimo - Pier Aldo Rovatti, *Gândirea slabă*. Texte de: Leonardo Amoroso, Gianni Carchia, Giampiero Comolli, Filippo Costa, Franco Crespi, Alessandro Dal Lago, Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Diego Marconi, Pier Aldo Rovatti, Gianni Vattimo, Constanța, Ed. Pontica, 1998, p. 7.

nostalgia and melancholy⁶. They have much in common with the problem of double identity. The being's default of contiguity allows prolongation over the borders of game in the crisis of identity. Rupture means also adjustment. Identity may be reconstituted, as well, by modulating the bricks of combinative introspection. Literary exile hangs between the pathology of spirit and that of psychology. The collective imaginary has not preserved unimpaired the inheritance of archetypes. It has suffered irreversible mutations, it was liable to dissolution. The implosion of the archetype determined the adulteration, even the annihilation of the symbols. At the same time, it settled down an incapacity of consciousness, always frustrated by its place in the world, always discontented with the relation between the inner and the outside, an unhappy relation with space, a space unfolded between psychiatry and sociology. One of the most important diseases of banishment is *acedia*, a disease of communication, when speech is drained of strength, when the voice of the soul becomes torpid. The human being seems to have swollen its own tongue, language seems to be retired. It has much in common with homesickness, with *Heimweh*, *desiderium patriae*, *mal du pays*, *saudade*⁷. Duration lived as an element of a punitive system, banishment as nostalgia of a refused interiority and of an inappropriate outside, is similar to torture.

"The Man Walking". Time and Space - Abolished

Tzvetan Todorov believes in *heterology*, a situation when one could belong to different cultures at the same time; or, in Milan Kundera's terms, a *transcultural outlook*. It is a situation when psycho-social tensions of uprooting may be removed out of pressure. The writer stays always in the van of transformation, he represents vanguard itself. He is also the spokesman of the collective soul. He is the emblematic image of collective guilt, memory and prospecting at the same time; literary prophecy. The writer is the man walking, always with a little advantage, but always in concordance with the spirit of time. He anticipates the sensibility of time, but also produces it. Rest stands for striking root, mal-adaptation; work means evolution, transitivity.

⁶ Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*, București, Ed. Meridiane, 1993, p. 78.

⁷ Mioara Caragea, "O «Națiune-Navă»: Portugalia", în *Exilul. Secolul 20*, 10-12, 1997; 1-3, 1998, p. 112-113.

Between the Absurdity of Straying and the Merry Alienation

After the death of God (Nietzsche), and the revelation of emptiness behind gods (Jung), man invests mostly in the Camusian absence, even if it is less heroic and more a kind of a household spirit. Without the conscience of the lost homeland, and in the lack of hope in a promised land, the only signification of straying is given by the absurdity of the Sisyphus' descent at the foot of the mountain, in spite of the fact that on the peak of revelations, the gods are dead. The original sin becomes political insubordination. Exile loses its transcendence. Speech is reinvented with each individual. Eva Hoffman names it "putting the language back again", after a previous *anomia*⁸. "Putting the language back again" means also the idea of survival through creation. The question of the wandering writer becomes one of the wandering writing. The book becomes the one which is punished, set on fire, excommunicated, in the manner of the *voodoo* tradition. The writer finds his shelter in difference and double identity. The terms the end, the border, the margins of the world (in the vision of Ovidius, the banished poet) are not anymore such implacable.

Since the vanguards at least, the whole world has become a foreign country. The whole world as a foreign country becomes the acme of a kind of soft absurdity, a tamed one, a humanized one. It becomes hospitable for an easy-going and wandering people, which is undifferentiated from the point of view of nativity, a sum of personalities for which the daily climbing of the mountain means routine and merry alienation. Such a mountain may be - why not - literature. Banishment may be a new birth, a founding energy. The writing dispels. Modernism, existentialism and what we name, quite lightly, postmodernism are the most spectacular halts of the idea of uprooting.

Posthistorical Exile

In diachrony, from the vertical point of view (the mediaeval, Renaissance, Enlightenment, Romantic exile), we can talk about *historical exile*. But the real existential dimension of exile testifies about expulsion out of history, about an unhistorical or, if you want, a posthistorical exile. It means a double ironical alienation, first of all confronting time and space, and, afterwards, the self. The earthly Evil is, suddenly, secularized.

The contemporary cultural orphanism eludes the terror of temporality, it has become emancipated from the metaphysical oppression and goes straight to simultaneousness, that means a new perception of the world, an assumed

⁸ Eva Hoffman, *O viață într-o altă limbă*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1994, p. 279.

banishment and an easy resignation. In spite of the fact that all these look like frivolousness, they represent at least the evolution from the exile of creature to the exile of creation. Leaving away is not any more a trite spirit of adventure or race maintenance, but becomes, more and more, a stylistic composition of living. While misplacement is not anymore the reason of all the troubles of creature, its benefit is a more comfortable manner of living in the ontic landscape. The result means a new way of ambiguity, freedom and creativity. Exile becomes a fertile embryo of culture, a catalytic element with a productive career. Metropolises, through their ecumenical culture, become the homelands of the homeless, the capitals of the faint, uncertain ethnicity. The demeanour in acceptance of the Other is revised, creature and creation are redefined in the context of the cosmopolitan centers. The new sensibility establishes the ambiguity of a new anthropological model, which mark is the absence of any mark: "the human being without features" (Robert Musil), "the approximate human being" (Tristan Tzara). Not accidentally, Gombrowicz urges: "Be ceaselessly a stranger!" The new Babels are: Paris, London, Berlin, Vienna, New York. They have become fortresses of the mixed up speeches and aesthetic languages, melting pots of various cultures. The writer became the universal gentle savage who lives between displacement and misplacement (Joseph Brodski). By healing of history, living in the indifference of simultaneousness, in *heterology* (difference of voices), comforted by the idea that "only God is a native" (Andrei Codrescu), the exile of creature becomes ridiculous. Emphasis falls upon the place and the sense of creation. The author, together with his existential tragedy, vanishes, becomes invisible. "The immigrant is a man having no face, but wearing a mask" (Sorin Alexandrescu). The author loses his authorship, only creation objectifies itself. In a world of difference, interaction and tolerance, the pathetic size of banishment disappears. Understanding history is more suave, transcendence became a vacant, an empty place. So, conditioning the creature and creation is not any more a problem or a cause of suffering. Exile can be an efficient vector of difference and a secure perimeter of sublime strains. Creature wins the privilege of looking back not with rage, but with irony, his glance is cured by the tatters of the abandoned landscape. Ubiquity becomes a way of life. The terseness of fastening allows defiance of any determination. Writing tends to create its own reality and has the freedom to choose its own place in the world.

THE EXILE BETWEEN METAPHYSICS AND GEOGRAPHY

- Abstract -

The experience of exile represents a fundamental condition, a strongly motivated archetype. Birth itself is a sign of the original sin and driving away, and it is synonymous with the daybreak of the biography of evil in the world. The curve drawn from the exile of creature to the exile of creation tends to close into a perfect circle.

When myth or religion missed the occasion of solving the problem of uprooting, philosophy assumed the helm. Released from the normative cage, the new philosophical thinking looks now for more relaxed solutions. It seems that only an ethics of weakening and a behavior as living in the internal dimension of time, and not "just like at the beginning of the world", represent a chance to the exiled writer, thus he has the occasion to live his craftsmanship like a merry dissemination, without the compulsion of a hard center. While he lives into an alternative history, even a protective one, he rejects the understanding of his own tragedy and continues to live for ever backwards of time.

L'INTÉGRATION DES BALKANS OCCIDENTAUX DANS L'UNION EUROPÉENNE. PROBLÈMES ET PERSPECTIVES

MICHEL LABORI

Les Balkans occidentaux correspondent géographiquement aux pays de l'ancienne Yougoslavie démembrée par les crises de 1989-1992 (Slovénie, Croatie, Bosnie-Herzégovine, Serbie, Monténégro, Kosovo et Macédoine) et à l'Albanie. La crise balkanique des années 1990 a montré l'impuissance de l'Union européenne à la gérer. L'évolution des Balkans occidentaux est antinomique de celle du reste du continent européen qui s'est réunifié après 60 années de séparation. Les Balkans occidentaux ont évolué à contre-courant depuis quinze années. Les antagonismes nationaux, ethniques et religieux demeurent vifs. Les crises de Bosnie-Herzégovine et du Kosovo perdurent à des degrés divers. La Macédoine reste instable.

La région balkanique occidentale apparaît comme une anti-Europe sur le plan de la coopération régionale si on la compare à l'Union européenne. Les états viennent de retrouver leur identité nationale. L'Union européenne les a reconnus comme des candidats potentiels à l'adhésion lors du Conseil européen de FEIRA au Portugal, en juin 2000. Leur vocation à devenir des pays candidats leur a été confirmée lors du Conseil européen de THESSALONIQUE (Juin 2003) qui leur a reconnu "la perspective européenne". La Slovénie est membre de l'Union européenne depuis le 1^{er} mai 2004. Les négociations pour l'adhésion de la Croatie ont débuté le 3 octobre 2005 et le Conseil européen du 16 décembre 2005 a reconnu à l'ancienne république yougoslave de Macédoine (ARYM) le statut de pays candidat. La concrétisation de la vocation européenne de la Croatie et de la Macédoine est un encouragement et incite les autres pays à se réformer.

La Commission européenne a proposé le 21 juin 1999 aux états balkaniques occidentaux un processus de stabilisation et d'association (P.S.A.) qui prévoyait la signature d'accords de stabilisation (A.S.A.) et des mesures commerciales préférentielles. L'Union européenne remplace progressivement militairement les Etats-Unis qui se désengagent depuis les attentats du 11 septembre 2001. Les pays balkaniques occidentaux se démocratisent difficilement, demeurent minés par la corruption, coopèrent difficilement avec le Tribunal Pénal International pour l'ex-Yougoslavie (TPIY) et ont des

économies fragilisées par le chômage, la reconstruction et l'inachèvement des privatisations.

L'intégration des Balkans occidentaux est un défi pour l'Union européenne qui souhaite une pause des élargissements en attendant l'achèvement des négociations sur le Traité simplifié mais qui doit en même temps entretenir chez eux un "désir d'Europe" ¹.

L'union européenne et la crise Yougoslave (1991-1999)

Les relations entre la CEE et la Yougoslavie ont été formalisées par un accord de coopération en 1980. La commission européenne a fait des propositions (Juin 1990) pour les améliorer et les approfondir, mais l'éclatement du pays n'a pas permis leur concrétisation (1991). La CEE a mené une politique hésitante et elle n'a pas su gérer la crise. Elle ne dispose pas encore de politique étrangère et de sécurité commune (PESC) et n'a pas d'armée commune. Les Etats conservent leurs diplomaties nationales.

La CEE impose cependant les accords de BRIONI (7-8 Juillet 1991) après les proclamations d'indépendance croate et slovène (25 juin 1991). Les Etats de l'ancienne Yougoslavie s'engagent à un "moratoire" qui rétablit les lois fédérales pour trois mois et ajourne les proclamations d'indépendance de la Croatie et de la Slovénie. Les accords n'ont aucune suite. Ils sont emportés par la guerre serbo-croate et la Macédoine proclame son indépendance en Octobre 1991. Le Parlement européen reconnaît "conditionnellement" les républiques yougoslaves le 16 Décembre 1991.

La France et l'Allemagne ont une approche différente du problème yougoslave. La France pense que tout règlement de paix nécessite l'approbation de la Serbie. L'Allemagne déclare que les intérêts des nouveaux états indépendants doivent être pris en compte et elle reconnaît unilatéralement la Croatie et la Slovénie le 21 Décembre 1991. Le 15 Janvier 1992, la CEE reconnaît officiellement les indépendances de la Croatie et de la Slovénie. Elle invite le Bosnie-Herzégovine à organiser un référendum.

La situation de la Bosnie-Herzégovine est sans issue. La proclamation de son indépendance risque de heurter la minorité serbe et de la pousser à prendre les armes. Le maintien dans le "cadre yougoslave" la met sous la coupe de la Serbie de S. Milosevic. La Bosnie opte finalement pour l'indépendance. Le référendum des 29 Février et 1er Mars 1992 est boycotté massivement par

¹ « Les Balkans et l'Europe », *Questions Internationales*, Janvier - Février 2007, p. 39.

les Serbes. Le oui obtient 99% des voix et la CEE reconnaît l'indépendance le 6 Avril.

L'Allemagne et la France incitent l'UE à agir. Elles lancent une invitation de paix globale (fin 1993) qui vise à faire pression sur les Serbes et les Croates pour qu'ils acceptent un partage de la Bosnie entre trois ethnies. Cette proposition n'a aucun écho et l'UE se désengage progressivement au profit de l'OTAN et des États-unis. L'OTAN impose la solution militaire et les États-Unis la solution diplomatique (accords de DAYTON du 21 Novembre 1990).

Les européens n'ont cependant pas été totalement absents. La France est à l'initiative de la création de la force de réaction rapide (FRR) décidée par l'ONU le 6 Juin 1995. La FRR intervient d'une manière décisive aux côtés de l'OTAN à SARAJEVO le 30 août 1995 contre les forces serbes. Elle est composée de contingents britannique, français et néerlandais.

L'Allemagne, la France et le Royaume-Uni créent avec la Russie et les États-unis le "groupe de contact" qui intervient dans le conflit bosniaque (avril 1994) pour proposer un plan de partition. La politique Balkanique de l'UE connaît une évolution progressive positive dans les années 1995-1999 avec le renforcement de ses liens avec l'OTAN et la politique européenne de sécurité commune (PESC) prévue par le traité de MAASTRICHT (1992). Le sommet de BERLIN (3 Juin 1996) permet à l'union de l'Europe occidentale (UEO) de diriger les opérations avec le soutien de l'OTAN. Le traité d'AMSTERDAM (1997) crée la fonction de haut représentant pour la PESC que cumule le Secrétaire Général du Conseil. Il a la responsabilité de mener un dialogue avec les tiers en tant que représentants du Conseil et des États membres. Les missions de gestion de crise sont désormais du domaine de la PESC. Les États membres peuvent adopter une "stratégie commune dans les domaines où ils ont des intérêts communs importants". La déclaration franco-britannique de St MALO (4 Décembre 1998) est le point de départ d'une véritable politique extérieure européenne. La France reconnaît " la vitalité d'une Alliance atlantique rénovée qui constitue le fondement de la défense collective de ses membres" et la Grande Bretagne que "l'Union doit avoir une capacité autonome d'action". La crise du Kosovo est réglée par l'OTAN et l'ONU (MINUK), mais l'UE met rapidement en place un système de stabilisation des Balkans Occidentaux. Les accords de KUMANAVO (9 Juin 1999) mettent fin aux hostilités entre l'OTAN et les Serbes. L'UE s'engage résolument avec l'adoption dès le 10 Juin à Cologne du Pacte de stabilité pour l'Europe du sud-est. Il est présenté pendant la présidence allemande de l'UE en Avril. Il reprend une idée

française d'Edouard Balladur (1993) reprise par Hubert Vedrine, ministre des Affaires Etrangères (1998). Le Pacte constitue la base de la politique de l'UE dans l'Europe du sud-est. Il associe les pays qui sont partie prenante dans la crise de la région, comme les États-unis, mais aussi les institutions internationales (FMI, BANQUE MONDIALE). Les pays d'Europe Centrale et Orientale candidats à l'UE, l'Albanie et les Etats issus de l'ancienne Yougoslavie en font partie.

Les projets relatifs au Pacte sont regroupés en trois tables (politique, économique et militaire). La "table politique" est chargée de questions de la société civile, des minorités etc. Les ONG y participent. La "table économique" comprend les pays donateurs, l'UE, le FMI, la Banque Mondiale. Elle a pour mission de fusionner les différents projets de coopération économiques. La "table militaire" regroupe les responsables de l'OTAN, de l'UE, et de la PESC². Le 21 Juin 1999, l'UE lance le processus de stabilisation (PSA) avec les pays Balkaniques Occidentaux (Albanie, Macédoine, Bosnie-Herzégovine, Croatie et Yougoslavie).

Le PSA est bilatéral et régional. Il favorise les rapports étroits entre l'UE et chaque état et la coopération entre les différents pays et leurs voisins. Les accords de stabilisation et d'association (ASA) servent de support au PSA. Ce sont des accords internationaux contraignants sur le plan juridique. L'avis conforme du Parlement européen est nécessaire après leur signature. Ils doivent être ratifiés par le Parlement de l'Etat signataire et les parlements des Etats membres.

Le contenu des ASA impose le respect des droits de l'homme, et de l'état de droit, prévoit la constitution d'une zone de libre échange avec l'UE et précise les droits et les obligations dans différents domaines (concurrence, subventions d'état propriété intellectuelle etc.) qui doivent faciliter une éventuelle intégration dans l'UE. Un soutien financier est prévu avec le programme CARDS.

L'Union européenne tutrice des Balkans.

Le Pacte de stabilité pour l'Europe du Sud-est et le Pacte de stabilisation et d'association donnent à l'U.E la place qu'elle n'avait pas su prendre dans les années 1990. Son influence politique est désormais à la hauteur de ses engagements financiers. Le programme CARDS est adopté en décembre 2000. Il est doté d'un budget de 4,65 milliards d'euros pour la période

² J.A. Derens et C. Samary, *Les conflits yougoslaves*, Paris, Editions de l'Atelier, 2000, p. 254.

2000-2006³. Son objectif est de faire participer les pays des Balkans occidentaux (Albanie, Bosnie-Herzégovine, Croatie, République fédérale de et l'ancienne République yougoslave de Macédoine) au processus de stabilisation et d'association. Il intervient notamment à la reconstruction et à la stabilisation de la région, à l'aide au retour des réfugiés et déplacés, au soutien de la démocratie et de l'Etat de droit, au développement d'une économie de marché durable, à la lutte contre la pauvreté, à la formation, à la restauration de l'environnement et à la coopération régionale et interrégionale etc. En novembre 2000, l'U.E ouvre unilatéralement ses marchés à la presque totalité des produits des Balkans occidentaux. Ce régime préférentiel est en vigueur jusqu'au 31 décembre 2010.

La Croatie a signé un ASA, le 29 octobre 2001. Elle a posé sa candidature d'adhésion à l'U. E, le 21 février 2003. Ses progrès économiques et ses avancées démocratiques lui ont valu sa reconnaissance de candidat officiel à l'adhésion par le Conseil européen de Bruxelles en juin 2004. Sa collaboration avec le TPIY et l'amélioration des relations avec ses voisins lui ont permis d'ouvrir des négociations d'adhésion, le 3 octobre 2005. Elles ont débuté officiellement le 9 février 2006.

La Macédoine a signé un ASA, le 9 avril 2001. Elle a surmonté les problèmes de la minorité albanaise (Accords d'OHRID d'Août 2001), mais les réformes structurelles sont lentes. L'U.E lui a reconnu le statut de pays candidat lors du Conseil européen du 16 décembre 2005. L'ouverture des négociations dépend des résultats de la politique d'austérité dans les domaines budgétaire et monétaire, du maintien de la croissance et de la réduction de la dette extérieure.

L'Albanie a signé un ASA avec l'U.E le 12 juin 2006. Les réformes entreprises par le gouvernement sont "largement insuffisantes" d'après la présidence de la Commission qui considère que le "trafic de drogue et d'êtres humains restait un problèmes fortement préoccupant". Il faut compter 15 ans pour voir l'Albanie entrer dans l'U.E.

La Bosnie-Herzégovine négocie la signature d'un ASA depuis le 25 novembre 2005. Le texte de l'accord est prêt pour l'essentiel. Le rapport du 8 novembre 2006 de la Commission précise que "la conclusion de cet accord est subordonnée à des progrès supplémentaires sur un certain nombre de priorités, notamment la coopération sans réserve avec le TPIY, la réforme de la police et la législation sur la radio - télévision".

³ *EUROPA – Activités de l'Union européenne*, Synthèse de la législation, Le programme CARDS (2000-2006).

Le Monténégro est indépendant depuis le référendum du 21 mai 2006 et l'UE l'a reconnu le 12 juin 2006. Le rapport de la Commission du 8 novembre 2006 note des progrès significatifs qui ont permis la signature d'un ASA le 15 mars 2007 à Podgorica, capitale du Monténégro⁴.

La Serbie : Les négociations avec la Serbie et le Monténégro ont été entamées le 10 octobre 2005 pour la conclusion d'un ASA. En mai 2006, elles ont été interrompues pour "non respect de l'engagement pris par Belgrade de coopérer avec le TPIY". L'arrestation du Général Zoravko Tolimir a été considérée comme un geste de bonne volonté par la Commission européenne et les négociations ont repris le 13 juin 2007 séparément du Monténégro, devenu indépendant.

La conclusion de l'ASA dépend certes de l'évolution serbe vers la démocratie et l'économie de marché, mais elle est liée aussi à la solution de la question du Kosovo.

L'UE renforce son influence politique avec le désengagement progressif des Etats –Unis après les attentats du 11 septembre. Elle a contribué efficacement à la solution de la crise de Macédoine (Printemps 2001) en dépêchant François Léotard qui a négocié les accords d'OHRID (Printemps 2001) en coopération étroite avec le représentant américain, James Pardew. Un haut représentant spécial de l'UE Alain Le Roy a remplacé François Léotard le 29 octobre 2001 pour superviser l'application de l'accord.

L'UE a signé le 16 octobre 2002 un accord-cadre avec l'OTAN où elle s'engage à prendre progressivement sa relève. Il est appliqué depuis le 17 mars 2003. Un communiqué commun (29 juillet 2003) vise au développement d'une stratégie commune dans les Balkans occidentaux.

En Macédoine, l'opération Concordia de l'UE (31 mars 2003) remplace la mission "Harmonie" de l'OTAN. C'est la première mission militaire de l'UE dans les Balkans. Elle mobilise 650 hommes et est remplacée le 15 décembre 2003 par l'opération de police "Proxima". 200 policiers sont mis à la disposition de la Macédoine pour une réforme de la police. "Proxima" cesse le 14 décembre 2005. Elle est remplacée par "Eupat", mission de 30 policiers, chargés d'accompagner la réforme de la police. Son mandat est de 6 mois et a été prolongé jusqu'en décembre 2006. Elle vise à rendre la police macédonienne capable d'agir contre la corruption et le crime organisé et à assurer la surveillance des frontières et le maintien de l'ordre.

⁴ Les négociations entre l'UE et le Monténégro ont débuté le 26 septembre 2006.

L'UE a rationalisé sa représentation en Macédoine qui était éclatée en trois entités: le Représentant spécial, chargé de l'application d'OHRID, la Délégation de la Commission européenne et l'Agence européenne pour la reconstruction (AER), gestionnaire du programme CARDS. Les responsabilités de Représentant spécial et de chef de la Délégation fusionnent (1er novembre 2005). Le poids de la Délégation générale se renforce. Le Haut représentant auprès du Secrétaire Général de l'ONU est en même temps Représentant spécial de l'UE en Bosnie-Herzégovine depuis juin 2002. L'UE lance en janvier 2003 la mission de police "European Union Police Mission" (EUPM).

Elle remplace militairement l'OTAN le 2 Décembre avec l'EUFOR (Force de l'UE en Bosnie-Herzégovine) dans le cadre de l'opération ALTHEA. L'UE déploie 7000 hommes. ALTHEA a pour mission de sécuriser le pays, de rechercher les criminels de guerre inculpés par le TPIY, de démanteler les mafias et d'aider à créer un Etat stable démocratiquement et économiquement dans un cadre multiethnique.

L'UE est fortement présente au KOSOVO. Elle participe à la KFOR (Kosovo force) et aux négociations sur le futur statut du KOSOVO qui ont été engagées en Mars 2006.

La politique d'ouverture de l'UE à de futures adhésions

Le conseil européen de FEIRA (Juin 2000) a reconnu que tous les Etats des Balkans occidentaux sont des candidats potentiels à l'intégration dans l'UE. Ils devront remplir les conditions des critères définis par le conseil européen du 23 Juin 1993 à Copenhague. Ces critères sont des institutions stables, garantes de la démocratie, la primauté du droit, les droits de l'homme, le respect des minorités et leur protection, l'existence d'une économie de marché viable, ainsi que la capacité de faire face à la pression concurrentielle et aux forces du marché à l'intérieur de l'Union. Le pays candidat doit avoir la capacité d'assumer les obligations de l'adhésion et notamment de souscrire aux objectifs de l'Union politique, économique et monétaire. Le sommet UE-Pays Balkaniques occidentaux du ZAGREB (Novembre 2000) a fixé les grandes lignes d'une intégration future en lançant le Processus de stabilisation et d'association (PSA).

Le sommet de THESSALONIQUE (21 Juin 2003) UE-Pays Balkaniques occidentaux confirme la perspective d'adhésion sans fixer d'échéance. Il affirme la "vocation européenne" des Balkans occidentaux et prend des mesures facilitant les conditions de réalisation des ASA. Des partenariats européens seront négociés. Ils ont pour but d'identifier les

domaines prioritaires dans lesquels des réformes doivent être réalisées (exemple : rapprochement avec la législation communautaire) et ils servent de cadre de référence pour l'aide communautaire. La Macédoine, l'Albanie et la Bosnie-Herzégovine bénéficient des partenariats européens. Les Balkans occidentaux ont accès aux programmes communautaires de pré-adhésion dont bénéficient les pays candidats⁵. Un système de consultations régulières est établi avec le FORUM UE-Balkans occidentaux.

Un suivi annuel est instauré avec les rapports annuels de la Commission européenne. La Commission a rationalisé l'aide aux pays ayant une vocation européenne en créant un cadre unique : l'instrument d'aide et préadhésion (IAP). Il concerne les pays candidats qui négocient leur adhésion (Croatie et Turquie); la Macédoine qui a le statut de pays candidat et les pays candidats potentiels (Albanie, Bosnie-Herzégovine, Monténégro, Serbie et Kosovo). L'IAP est l'instrument financier communautaire du processus de préadhésion pour la période 2007-2013.

La Commission européenne a adopté une stratégie d'aide financière pour la période 2007-2009 dont l'enveloppe est de 3961,6 millions d'euros.

Répartition de l'enveloppe financière (2007-2009) de l'IAP

CROATIE	438,5
ANCIENNE REPUBLIQUE YOUGOSLAVE DE MACEDOINE	210,4
TURQUIE	1602,3
ALBANIE	212,9
BOSNIE-HERZEGOVINE	226,0
MONTENEGRO	97,3
SERBIE	572,4
KOSOVO	199,1
Multibénéficiaires⁶	402,7
Unité = millions d'euros	3961,6

⁵ Les Balkans et l'Europe, *Questions internationales*, La documentation française, Paris, Janvier-Février 2007, p. 37.

⁶ Projets communs à plusieurs pays. (Coopération régionale, justice et affaires intérieures, infrastructures etc.).

L'UE a mis en place les instruments de préadhésion pour aider les six pays des Balkans occidentaux dont la population est égale à celle de la Roumanie avec 22 millions d'habitants. La Croatie pourrait adhérer après les élections européennes de 2009 et la ratification du nouveau traité par les 27 états membres. La Macédoine a le statut de pays candidat, mais le début des négociations n'a pas encore été fixé et il se heurte à de nombreuses difficultés. Le dernier rapport présenté au Parlement européen⁷ reconnaît que la Macédoine est devenue un modèle dans la région pour la promotion d'une société multiethnique dans un état unitaire. Le Dialogue entre le gouvernement et l'opposition fonctionne bien et assure la stabilité du fonctionnement des institutions. Les défis majeurs à relever sont les réformes de la police et de la justice, la lutte contre la corruption, l'application de la législation et la lutte contre le chômage par des investissements importants dans l'éducation et la formation. L'Albanie, la Macédoine et les autres pays (Monténégro, Serbie, Bosnie-Herzégovine) présentent tous les mêmes handicaps quant à leur adhésion future. La modernisation demeure souvent un 'VERNIS' du fait des difficultés d'établissement d'un état de droit, de la fraude fiscale, de l'économie informelle, du crime organisé et de la corruption. Le passage à une économie de marché durable se heurte au maintien d'un secteur public qui représente encore 25 à 45% selon les pays⁸ et des taux de chômage supérieurs à 30% sauf en Albanie.

Les privatisations souffrent du manque de transparence. Les investissements étrangers ne démarrent vraiment qu'en 2003 et ils ont tendance à s'accélérer en 2006. La situation sociale demeure préoccupante avec la désorganisation de la protection sociale et d'une moyenne des salaires comprise entre 200 et 300 euros⁹.

Le seul espoir de ces pays réside dans leur adhésion à l'UE. L'idée européenne est leur refuge, leur espérance pour l'avenir. Les Balkans occidentaux sont entourés de pays membres de l'UE et la perspective européenne contribue à la sécurisation du continent.

L'UE ne peut négliger une partie de l'Europe du sud-est qui est stratégiquement incontournable. Elle est actuellement une plaque tournante des mafias internationales. Sa position géographique est favorable pour les futures pipelines venant de Turquie et acheminant les hydrocarbures de la Caspienne.

⁷ Rapport du député ERIK MEIJER de Juillet 2007.

⁸ Voir annexes statistiques

⁹ La Croatie fait exception avec 500 euros en 2005.

Les Balkans occidentaux disposent d'une main d'œuvre qualifiée et bon marché. Ils représentent un marché potentiel qui ne peut se développer que par les apports de l'aide internationale et des investissements étrangers. La faiblesse des ressources financières empêche le développement des infrastructures et la protection de l'environnement.

Les priorités sont l'élimination de la pauvreté, un nouveau statut pour la Bosnie-Herzégovine et la solution de la question du Kosovo. Un Kosovo indépendant ne peut se concevoir qu'avec le maintien d'une "surveillance internationale". La stabilisation des minorités albanaises en Macédoine et au Monténégro éloigne la menace du retour de l'idée de "GRANDE ALBANIE".

L'UE a décrété une pause de l'élargissement lors du sommet informel des ministres des Affaires Etrangères de SALZBOURG des 11 et 12 Mars 2006. La "capacité d'absorption" de l'UE devient la condition des futures adhésions¹⁰.

La Commission a défini (Novembre 2006), la capacité d'intégration de nouveaux membres dans l'U.E "La capacité d'intégration se mesure à la faculté de l'U.E d'accueillir à un moment donné ou à une période donnée, sans mettre en péril les objectifs politiques établis par les traités. C'est avant tout une notion fonctionnelle". L'U.E doit éviter de devenir "frileuse". Elle se doit d'entretenir la "fibre européenne" des Balkans occidentaux.

Conclusion

L'Union Européenne a la chance historique de stabiliser les Balkans et d'y occuper la place traditionnelle que la Russie et l'Empire Ottoman ont tenue. Russie et Turquie ne sont pas absentes des Balkans, mais elles n'ont plus la capacité d'y retrouver une place dominante. La Russie soutient la Serbie et bloque pour l'instant l'indépendance du Kosovo au Conseil de sécurité. Elle est sur la défensive. La Turquie a une diplomatie active, mais elle est freinée par sa candidature à l'Union Européenne. Elle a participé à la SFOR et est présente dans la KFOR, mais elle suit plutôt qu'elle ne précède.

Le changement de statut du Kosovo est inéluctable. L'indépendance est pratiquement un fait acquis quelqu'en soit la forme. Il faut éviter sa proclamation unilatérale par les kosovars ou la coupure du pays en deux. La viabilité d'un Kosovo indépendant passe par une intégration économique régionale et une tutelle de l'Union Européenne sur le plan international.

¹⁰ Les Balkans et l'Europe, *Questions Internationales*, La documentation française, Paris – Janvier-Février 2007, p. 39.

L'avenir des Balkans occidentaux est lié à la stabilisation de la Serbie et à sa reconnaissance comme pays candidat à l'Union Européenne. L'intégration des pays balkaniques occidentaux dans l'Union Européenne se situe dans une perspective 2020-2025.

Population Totale (1995-2006)				Taux de Fécondité
	1995	2000	2006	2003
Albanie	3037	3058	3147	1,8
Bosnie-Herzégovine		3781	3912	1,23 (1)
Croatie	4669	4427	4556	1,4
Kosovo	2113	2304	2473 (3)	3,00 (2)
Macédoine	1957	2026	2037	1,54 (2)
Serbie- Monténégro	8432	8343	8147 (3)	1,58 (2)
dont Monténégro			600	

Unité = milliers d'habitants

(1)=2001

(2)=2002

(3)=2004

DENSITES

	1995	2000	2004
Albanie	105,6	106,4	108,5

Bosnie-Herzégovine			76,0
Croatie	82,6	78,3	78,5
Kosovo	194,3	211,8	224,4
Macédoine	76,1	78,6	78,7 (1)
Serbie- Monténégro	92,4	91,4	89,2

Unité :
habitants/km2

(1) =
2003

L'ECONOMIE DES BALKANS OCCIDENTAUX

ETATS	TAUX DE CHOMAGE		TAUX D'EMPLOI	
	1998	2005	1999	2004
Albanie	17,8	14,2	55,7	50,0
Bosnie-Herzegovine	38,7	44,6 (3)		
Croatie	11,4	18,0	53,2	54,3
Macédoine	32,3	36,5	36,1	33,8
Serbie-Montenegro	27,2	32,0 (3)	57,9	57,2 (2)
Kosovo			42,9 (1)	50,3 (2)

Unité = %

(1)=2001

(2)=2003

(3)=2004

L'ECONOMIE DES BALKANS OCCIDENTAUX

ETATS	TAUX D'INFLATION		P.I.B (1)
	1999	2005	(1999-2005)
Albanie	20,6	2,1	138
Bosnie-Herzegovine		2,8	
Croatie	5,7	2,9	98
Macédoine	0,5	0,0	88
Serbie-Montenegro	29,5	16,2	58

Unité = %

(1) : 1989=100

L'ECONOMIE DES BALKANS OCCIDENTAUX

ETATS	Part des secteurs d'activité en 2003 dans le P.I.B. (2003)		
	Primaire	Secondaire	Tertiaire
Albanie	24,0	21,1	54,9
Bosnie- Herzegovine	10,6	30,3	62,4

Croatie	8,4	30,1	61,5
Macédoine	13,4	30,7	56,0
Serbie-Montenegro	16,3 (1)	31,8 (1)	51,9
Kosovo		31,8 (1)	
Union Européenne	2,1	26,3	71,4

Unité = %

(1) = 2002

LE COMMERCE EXTERIEUR

ETATS	TAUX DE COUVERTURE (2005)	COMMERCE avec l'U.E 25 (2001)
Albanie	28,3	78,6
Bosnie- Herzegovine	39,6	59,6 (1)
Croatie	50,8	75,9
Macédoine	65,9	54,9
Serbie- Montenegro	44,0	52,3
Kosovo		35,9 (1)

Unité = %

(1) = 2003

Bibliographie

1) Ouvrages

- Derens, J.A. et C.Samary, *Les Conflits Yougoslaves de A à Z*, Collection "Points d'appui", Editions de l'Atelier, Paris, 2000.
- Garde, P., *Vie et Mort de la Yougoslavie*, Paris, Fayard, 2000.
- Les Balkans*, Collection Dominos, Paris, 3^{ème} Edition, 2002.
- Lory, B., *L'Europe Balkanique de 1945 à nos jours*, Paris, Ellipses, 1996.
- Preve Lakis, G., *Les Balkans, culture et géopolitique*, Paris, Nathan, 1994.
- Solioz, Ch., *L'après guerre dans les Balkans*, Paris, Karthala, 2003.
- Weibel E., *Histoire et Géopolitique des Balkans de 1800 à nos jours*, Paris, Ellipses, 2002.

2) Revues et Articles

- « Les Balkans et l'Europe », *Questions internationales*, La Documentation française, page 1 à 88, Paris, 2007.
- « L'Europe centrale et orientale » 2000-2001, 2001-2002, 2002-2003, 2004-2005, 2005-2006, dans *Le Courrier de Pays de l'Est* 2002, 2003, 2004, 2005, 2006.

3) Les Balkans sur Internet

- Le Courrier des Balkans*. <http://balkans.courriers.info/>
- The Wiiw Balkans Observatory*. www.wiiw.ac.at/balkan

The Integration of the Oriental Balkans in the EU. Problems and Perspectives

- Abstract -

The EU proved to be incapable to manage the Yugoslavian crisis. Nevertheless, beginning with the year 2000, the EU has conceived for these states in the region „the process of stabilization and association”, having as a final objective their integration into the UE. The success of this process represents the only solution to the complex and difficult problems of the regions. The article analyses the problems and perspectives of each country in the Occidental Balkans.

THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH, THE STATE, AND EUROPEAN UNION STEPS TOWARDS INTEGRATION

ANCA ȘINCAN

A paradoxical situation is noticeable in post-communist Romania. There is at first sight a tendency towards imitating and adopting the mores, the institutions, or the types of behavior of modernized western European countries. On the other hand there is a striking tendency of adopting and imitating the pre-communist model of society (interwar) that has a powerful precedent over much of the Romanian society being perceived as its own way to grasp modernization. One can easily notice that in the restoration of a democratic political life along with the surviving political figures and the interwar names even the political agenda and orientation of the pre communist period were inherited. The Romanian society shifts between traditionalism and modernism and this was reflected in the life and activity of the Romanian Orthodox Church. This article develops several aspects from the policies of the Orthodox Church in post-communist Romania in its relation with the state in what concerns the integration in the European Union and its responses to the demands formulated by its believers.

Church as a state institution?

The Orthodox Archbishop Bartolomeu of Cluj characterized the relationship between the Orthodox Church and the Romanian State using the word *autonomy*.

This means neither separated from the state nor in the service of the state, that is treating the state as an equal... we have a church that lives on the territory of this state, respects its laws.... We have not restored the Byzantine *symphonia* that is more difficult, but the relationship is clearer and so far, I believe, is balanced¹.

This type of discourse appeared all throughout the first post-communist decade at various personalities of the Church and was entertained by state officials and political personalities as well.

The Romanian Orthodox Church enjoyed, coming out of the communist period, a strong popular support. Though contested and accused of collaborating with the communist regime the hierarchy of the church survived

¹ Archbishop Bartolomeu of Cluj, "Destinul Ortodoxiei românești" (The destiny of Romanian Orthodoxy), in *Deisis*, Issue 9/10, (Regensburg, 2000), p. 21.

to lead the church in the first years of democracy. The strong population support was confirmed by the first census results in 1992 when around 86 percents of the Romanian population declared themselves to be Orthodox². All throughout the 1990s the opinion polls credited the Orthodox Church with the highest level of trust³. An opinion poll conducted shortly before the Romanian EU accession revealed that more than 50 percent of the population interviewed would support an involvement of the church in political affairs.

The church penetrated the smallest corners of the country and had an important impact in shaping the political opinions of the population especially in rural areas. Thus the state saw necessary to collaborate and instrument the church especially for electoral purposes⁴. Part of the salaries of the legally recognized religious denominations' clergy is paid from the state budget a situation that is inherited from the late 19th century and was preserved all throughout the communist period. This ties the religious denominations closer to the state the latter being able to partially control the administration of the denominations, the number of priests appointed, the number of churches built, the number of students and theological institutions all closely connected with state financing. Also in accordance with its presence in the public sphere the Romanian Orthodox Church is involved in various public functions. It has an array of priests in the hospitals continuing what it called the social (missionary) activity so abruptly interrupted by the communist regime. Soon after 1990, projects of teaching religion in school were developed and today religious teaching is mandatory at the primary and secondary school level.

These gains came with several restrictions for the church. It connected the church with the political administration and made it subject to a number of compromises. Independent gestures are difficult for the church to sustain. One can easily find paradoxical situations in which the church finds itself supporting actions coming contrary to its own policy agenda. The example of the European integration is one of the most visible. To support this integration

²*The National Census, 1992*, "Comisia Națională de Statistică", *Anuarul Statistic al României, Monitorul Oficial*, Bucharest, 1993, pp. 106-107.

³ For more inside in the poll of opinion results see May 2003 Poll of Opinion conducted by Gallup at the request of the Open Society Foundation in Romania http://www.gallup.ro/download/CaietBOP_mai2003.pdf, p. 54.

⁴ Teodor Baconsky, "După vizita Papei" (After the papal visit), in *Deisis*, Issue 9-10, (2000, Regensburg), p. 39.

went against several church principles⁵ to oppose it would have meant going against its believers goals and would have signified losing political support and being labeled retrograde, conservative or ultra nationalist. Therefore the church supported at least at the level of discourse the Romanian integration in the European Union. It even went at length to prove its compatibility with the European Union. This proved to be a complicated relationship between a traditional institution, modernity and [the secularized world](#).

Where Europe ends?

The idea of the European unity dominates the entire post communist period public discourse in Romania. Reality proved that there are few to no alternatives to the integration into the European Union. It was perceived and sold as the political and institutional reality that would allow accomplishing the century old dream of joining the European club. The 1848 goal of modernizing the country on European coordinates was in process in the 1990s. In this movement of acceding to the European Union was the Romanian Orthodox Church under an external pressure to reconcile tradition with modernity in its policies or did it feel an internal inclination towards modernization?

Among the hostile forces encountered by the Romanian Orthodox Church during the post communist period professor Constantin Coman found in an article that appeared in 1993 the hostility at home to be particular.

These [people], often disturbed by the orthodox label stuck on them by history and perceived as damaging in the road toward European integration try as hard as they can to get rid of it, either by advocating a religious union with Rome or showing a strong sympathy towards America, the two great powers of today⁶.

Coman statement was not gratuitous. In the years following the 1989 events these lines of interpreting modernization, of what Europe is and what belonging to the cultural European space means surfaced in the public discourse. This was linked with what it meant to be Orthodox.

The hungtintonian divide between two Europe went alongside religious lines and continued an argument that ended civilized Europe

⁵ One can include here the problem of the homosexual community and the European pressure for equal rights for sexual minorities.

⁶ Constantin Coman, "Ortodoxia sub presiunea istoriei" (Orthodoxy under the pressure of history), in *Vestitorul Ortodoxiei* (Orthodox Herald), Issue 1, (May, 1993), p. 2.

geographically with the areas where the Gothic architecture ended. The Romanian Orthodox Church was left to demonstrate that Europe does not end where Orthodoxy begins. The church itself together with the believers it had under spiritual guidance had to prove that it was opened to the new and did not dwell on reminiscences from the past. This openness to the new (whatever that may signify) was adopted with reticence under the pressure exercised by the believers' secular goal – accession to a geographic, economic and cultural well defined concept – the European Union. This accession had to involve the church and should not mean that the Orthodox Church would lose its spiritual control over the majority of the Romanian society and more this accession could not make the church redundant.

The Church started a media campaign reflected in the religious journals that worked of the compatibility between Orthodox spirituality and the European Union. Ecumenism and the ecumenical relations that the Romanian Orthodox Church had established during the period in which it was involved in the World Council of Churches proved helpful⁷.

Europeanism versus ecumenism, this was a line that the Romanian Orthodox Church entertained even before becoming aware of its *benefits*. In the 1980s an article in *Glasul Bisericii* (The Voice of the Church) the religious journal of the Banat Metropolitan See referred to the ecumenical activity of the Romanian Orthodox Church and developed a plan for achieving European unity through Church unity, made possible in the European ecumenical movement. The Romanian Orthodox Church integration into the European ecumenical movement was its own answer to the European unification⁸. In the 1990's the Church picked up this line now fully aware of the advantages of such an interpretation of ecumenism.

The validity of ecumenism in the dialogue between East and West was acknowledged even by the personalities that opposed the ecumenical movement or treated it with distrust. In an article entitled *Again Ecumenism* Radu Preda pleads against the exaggerations and the negative role of the Catholic and Protestant ecumenical activities under which the author fears, lies hidden proselytism. The article was written to underline “the ecumenical meaning of Christian Europe. In ecumenism the Christian can find both the

⁷ The Romanian Orthodox Church joined the World Council of Churches in the early 1960s together with the Russian Orthodox Church.

⁸ “Fapte și acțiuni în slujba Patriei și a Păcii, Înspre o Europă Unită” (Deeds and actions in the service of the country and peace, towards a united Europe), in *Glasul Bisericii*, Issue 1-3, (January - March, 1982), p. 45.

source for an internal unity but also the most redoubtable enemy: syncretism, lack of identity, uniformity”⁹.

The Orthodox characteristic of the Romanian society had to be preserved. Ion Bria, one of the important figures of the ecumenical movement of the Romanian Orthodox Church, offered in an article at the beginning of the 1990’s an interesting image of the Orthodox Church in its way toward adaptation at the requests of the modern society.

Today we talk about renewal, adaptation, reevaluation, rethinking, re-dimensioning refreshing, or *aggiornamento*, a direction of the church life towards becoming more suitable and relevant for today’s society... the problem is that these labels can be just a curtain that mask the continuity of the structures and work principles from the dictatorship period.... If in the past because of the political anti-religious pressures the conservative attitude was the way to resist, today in a democratic society renewal means setting new perspectives and institutions for religious, missionary, cultural and social work, things the Romanian society needs¹⁰.

The church renewal started from education. Trained priests at the university level were scarce. During the communist period only two institutes were allowed to function and a considerable number of the orthodox priests were immediately ordained after graduating seminaries. Building churches and religious teaching in school was the church’s way to respond to the spiritual needs of the believers. The problem of their earthly goals was though as important in the church literature during post communism as the spiritual one.

The portrait of the Orthodox Church as an autonomous, autocephalous and national religious institution that protects a dogmatic and liturgical tradition a rich but enigmatic spirituality is designed to impress and contrast with the European model that is perceived as too secular and lacking spirituality. The Orthodox Church “was perceived as uniform, with stereotypes in its traditions, conservative in its rite, cult and liturgy, radical in its doctrine, overemphasizing spirituality and asceticism, patriarchal in organization and in its believers regulations”¹¹. This was refuted as false since the Romanian

⁹ Radu Preda, “Iarăși ecumenism” (Again ecumenism), in *Ortodoxia*, Issue 2-3, (April - September, 1994), p. 6.

¹⁰ Ion Bria, “Înnoire”, (Renewal) in *Biserica Ortodoxă Română*, (The Romanian Orthodox Church), Issue 1-3, (January/ March, 1992), p. 48.

¹¹ Ion Bria, “Ortodoxia și semnificația ei azi”, (Orthodoxy and its significance today) in *Studii Teologice*, Issue 1-2, (January/April, 1992), p. 3.

Orthodox Church was involved in a missionary activity that surpasses the Church mass of believer and extended to a communication between the Christian denomination both at national level and at a European one. Ecumenism is how the Romanian Orthodox Church proved its usefulness at an external level. Ecumenism was its way of adapting to modernity.

Ion Bria was a qualified voice on ecumenism in the Romanian Orthodox Church. A director in the World Council of Churches, to which the Romanian Orthodox Church adhered in the 1960s together with the Russian Orthodox Church, Bria was not shy in criticizing and drawing attention to ardent problems in the Orthodox Church. He advocated a real transition from conservatism to modernization and not just a facade one masked by a false discourse. Published widely by the religious journals with articles dedicated to the ecumenical phenomena Bria could be considered one of the most important spokesman of the church in the problem of the church orientation towards Europe. He was a strong supporter of local ecumenism as a first step in the dialogue between churches. The Romanian Orthodox Church was familiar with this type of ecumenism. During the communist period, much under the influence and the supervision of the communist party the Romanian Orthodox Church initiated such ecumenical activities at a local level where they met the Protestant denominations and later the Catholic Church.

In the second part of the 1990s the ecumenism of the Orthodox Church borrows the familiar structures of the local ecumenism as developed during communism. Adopting social attributes and in the same time intensifying the ecumenical dialogue towards the protestant denomination and later towards the Roman Catholic Church¹² were among the characteristics of the public life of the Romanian Orthodox Church in the post communist period.

In the official view of the church expressed mostly by Bria local ecumenism was a duty and not just a simple option for the Romanian Church.

¹² The solving of the differences with the Roman Catholic Church revolved around finding a solution to the Greek Catholic problem on the issue of returning their properties. The Greek Catholic Church in Romania was forcefully united with the Romanian Orthodox Church in 1948 and taken out from the Vatican supervision. Its properties were confiscated by the communists and put under the administration of the Orthodox Church. In 1990 when the Greek Catholic Church was recognized by the state as an independent denomination under the Vatican spiritual and administrative guidance it asked for the returning of their properties confiscated in 1948. This sprung out huge debates that affected the relationship between the Romanian Orthodox Church and the Roman Catholic one.

Through local ecumenism reconciliation of the religious and ethnic minorities in the country could be realized. Due to the characteristics of the ethnic and religious background of Romania this idea was indeed appealing yet little results were indeed visible. At the theological institutes' level there were exchanges of students and professors, a number of books were published, conferences were held. Still the churches' involvement in actually solving ethnic conflicts or the impact of local ecumenism in this activity was more an ideal and less an accomplishment. More over the Romanian Orthodox Church was involved in several debates and conflicts with minority religious denomination like the Greek Catholics or various Neo Protestant denominations. The discourse of the Romanian Orthodox Church revolved around the task that was before the church in educating its believers to be Romanians and treat and love the others that spoke a different language and were or not Orthodox as Romanian citizens¹³.

Alongside the stability factor that local ecumenism was thought to be able to propagate another motivation laid behind this activity. The Romanian Orthodox Church began in the 1990s to get involved in social activities by developing several programs of social assistance. It reclaims its secular attributes that were lost during the communist period. Ecumenism was treated as a way of learning the skills of involvement in the social life of the community. The religious denominations in Western Europe were practicing this type of social assistance for a long period of time. They had their own budgets, administration and financing. Partners in Western European countries, especially from Protestant and Anglican denominations encouraged the Romanian Orthodox Church's timid beginnings. On a local level one could notice collaboration between the religious denomination in developing such programs like orphanages, kitchens for homeless, shelters for abused women or children.

In the mid-1990 a more active involvement in supporting the Romanian integration into the European Union and NATO can be noticed in the discourse and activity of the Romanian Orthodox Church. In 1995 alongside various other Orthodox Churches in Europe a bureau of the Orthodox Churches in Brussels was opened. It is "proof of the importance that the Orthodox Church is placing on edifying the new Europe and its willingness of

¹³ Ion Bria, "Conduita ecumenică a ortodoxiei" (The ecumenical traits of Orthodoxy), in *Ortodoxia*, Issue 3-4, (July-December, 1995), p. 16.

contributing to this process”¹⁴. The Orthodox Church was seen as a bridge that connected the East and the West of Europe, a source of spiritual identity for around 200 million Europeans as Jacques Delors noted at the event¹⁵. In the near perspective of the European Union integration of the Eastern European countries the Orthodox Church became a factor that had to be taken into consideration. The Holy Synod of the Romanian Orthodox Church one year before this event subscribed to the idea that an independent organism other than the European Council of Churches had to represent the Orthodox Churches in the European Union. The Church begins finding a role in a future negotiation process for the Romanian integration into the European Union.

After half a decade from the fall of communism there were still voices that opposed Orthodoxy to the Europeanist movement. Radu Preda noticed this in a particular moment when the doctrine of the Romanian Orthodox Church came in harsh conflict with the European Union demand, the abrogation of the Article 200 in the constitution that presented homosexuality as a crime and not only denied homosexuals equal rights but imprisoned people on account of it. The Romanian Orthodox Church and various other religious denominations in the country opposed this request for abrogation in public debates, sermons, media shows, and Parliament sessions. The civil society and the NGO’s came in opposition to the Church’s position. In this context various opinions were voiced arguing that the Orthodox Church was a brake in the modernization of the country. The church expressed its dissatisfaction with these opinions.

The European intellectual (Romanian) mistakes ideology for truth. A paradoxical mix of French leftist bibliography and provincial idiosyncrasies, the new pedagogue of the public consciousness puts faith on trial. He is irritated by the presence of the Church in today’s society and demands from it an impossible ecumenism¹⁶.

The ecumenical position of the Romanian Orthodox Church was hardly known to the large public and often connected with the ecumenical activity

¹⁴ Măriuca Alexandrescu, “Bruxelles: inaugurarea Biroului Bisericii Ortodoxe de pe lângă Uniunea Europeană” Brussels: the inauguration of the Orthodox Church’s office at the European Union), in *Revista Teologică* (Theological Journal), Issue 2, (April-June 1995), p. 56.

¹⁵ *Ibidem*, p. 55.

¹⁶ Radu Preda, “Ortodoxie și ecumenism”, (Orthodoxy and ecumenism), in *Ortodoxia*, Issue 1-2, (January-June, 1996), p. 62.

during communism under the influence of the Russian Orthodox Church and still subject to state interference. Yet it was not just the ecumenical activity that was placed under scrutiny but also its capacity to adapt to certain requirements that “the secularized West” demanded from the Romanian society in order to accept it into the exclusive club of European democracies.

The Romanian Orthodox Church had to prove itself useful not only for its spiritual command but also in matters concerning ardent issues in the social and political life of the country. A major brake for the image of the Orthodox Church was the visit in May 1999 of Pope John Paul II to Romania. Considered on the ecumenical level an incredible breakthrough in the relationship between the Orthodox Churches and the Roman Catholic one it was labeled by the international media as history making¹⁷. On a political level this event had a tremendous magnitude. The Romanian Orthodox Church was in the avangarde of the ecumenical movement. It made its debut on the international scene and became an important actor in connecting two civilizations by working to reconcile the two Churches that at one point in history defined these European civilizations.

This visit was indeed a historical one. It imposed the Romanian Orthodox Church in the European ecumenical high-life as the first Orthodox Church in the former communist European countries to have been visited by a Catholic Pope, an interesting starting point in the pedagogy of reconciliation between the two “sister” churches. The Papal visit brought up the connection between the Romanian Orthodox Church and the problems of the European integration of Romania. This type of events could be considered, and the church is advertising this line, as the Orthodox Church’s contribution to the European integration.

After this memorable event the Holy See was able to envisage at least at the level of discourse alongside the Orthodox Churches and the Protestant ones a pan-European strategy of *religious integration*.... It is clear now that the church of the majority has gained more prestige but also more responsibility¹⁸.

The image of an Orthodox Church as a warrant for the stability in the Balkans came up also in these circumstances of ecumenical euphoria. The

¹⁷ Bob McMahon, “Romania: After Pope's Visit, Vatican Looks To Moscow” Available at: <http://b-info.com/places/Bulgaria/news/99-05/may11j.rfe>, Internet accessed October 5th, 2008.

¹⁸ Baconsky, *op.cit.*, p. 41.

Romanian Orthodox Church made its way into the European political scene. One such attempt of influencing the foreign affairs of the state, only one year before in 1998, resulted in an interesting defeat. The Romanian Orthodox Church supported a non-interventionist position of the Romanian State in the Serbian war. It has voiced then the concerns and affinities of its believers, staunch supporters of the Serbian side. Yet the government supported the NATO troops. It was a defeat for the Orthodox Church but it had an impact in creating a powerful image for the church and encouraged it to get involved in such political actions. The papal visit was a joint effort of the government and the church. It had a different impact in the relationship between the state and the church. It worked in the name of *symphonia* and made the church a more interesting partner for the state.

In 2000 a reunion of all religious denominations recognized by the law drafted a declaration supporting the Romanian integration into the European Union. Out of this “spiritual laboratory” a common statement was issued stating the support of these denominations for the accomplishment of their believers’ ideal. Emphasis was placed on the spiritual dimension of the European integration. This was said to be a possible Romanian contribution to the European life¹⁹.

The declaration ends a decade of twists and turns in the relationship between the Romanian Orthodox Church and the European ideal as developed by the Romanian State. With changes of perspective, diplomatic failures and victories, ecumenical and social activities the Romanian Orthodox Church transmitted in this period the full support for the integration in The European Union. Though at times the church came against several European requirements, was perceived as conservative and retrograde not particularly congruent with the modern secular organism Romania was trying to accede it managed to impose itself in the dialogue with the European Union. The trust expressed by the Romanian population in the church activity offered a solid base for most of the church ecumenical and diplomatic resolution. It involved the church as a port parole for a large number of the population in various issues connected with the accession procedures.

Though instrumented by the state in some of its actions a tendency towards independence in its activity supporting the integration can be observed. The church’s discourse concentrates highly on nationhood and national being it

¹⁹ “Rolul integrator al Bisericii Ortodoxe Române” (The role of the Orthodox Church in the integration process), in *Deisis*, Issue 9-10, 2000, Regensburg, p. 79.

is perceived as a national church and is rather reticent towards various conditions that would threaten the community of believers. Losing their national and religious identity was one of the reasons part of the hierarchy in Transylvania advised their believers not to vote for the constitution joining the extreme right voices. The paradoxes of the situation of the Romanian Orthodox Church in its relationship with the secularized organism to which its believers will be part of created an electric atmosphere during the 1990s.

The Romanian Orthodox Church, the State, and European Union Steps towards Integration

- Abstract -

The various ways used by the Romanian State to successfully integrate in the European project all mention the need for a transition from traditionalism to modernity. The present article presents several modalities that the Romanian Orthodox Church adapted to the process of integration into the European Union via the appeal to the process of modernization. Situated paradoxically between the need to support this project and its critical appraisal the Romanian Orthodox Church evaluates in the 1990s its public position towards the European integration.

TARIFA TRICESIMALĂ A TRANSILVANIEI DIN 1634

SIMON ZSOLT

În evul mediu, în Regatul Ungariei, vama ce trebuia plătită pentru mărfurile destinate circulației comerciale a fost calculată în două moduri: în cazul unor mărfuri a fost fixată suma exactă ce trebuia plătită după cantitatea specificată, iar în cazul celorlalte articole trebuia plătită o anumită cotă parte din valoarea mărfii. Primele liste ale tarifelor vamale provin din secolul al XIII-lea, când acestea erau incluse în diplome și în privilegii¹. Probabil odată cu propagarea scrisului a apărut un tip de act special, și anume lista care conținea numai tarifele vamale. În cadrul acestor acte, listele cu tarifele vămilor externe se pot considera ca formând o subgrupă separată. Dintre acestea prima, care s-a păstrat, a fost redactată în 1436 și se referă la tricesima din Buda, urmată de cea din Sopron, datată între 1483 și 1490 și cea nedată din Bardejov, scrisă cândva la începutul secolului al XVI-lea².

¹ Domanovszky Sándor, „A harmincadvám eredete”, în Idem, *Gazdaság és társadalom a középkorban*, Válogatta és a bevezető tanulmányt írta Glatz Ferenc, Budapest, 1979, p. 53-59, 66-79; Idem, „Mázaszekér”, în *op. cit.*, p. 103, 106, 110-111; Pach Zsigmond Pál, „A harmincadvám eredete”, (Értekezések, emlékezések), Budapest, 1990; Fügedi Erik, „Középkori magyar városprivilegiumok”, în Idem, *Kolduló barátok, polgárok, nemesek. Tanulmányok a magyar középkorról*, Budapest, 1981, p. 251-252, 501, nota 91; Pach Zsigmond Pál, „A debreceni posztószövők legrégebbi céhszabadalma. Egy 14. század végi oklevél utóélete”, în Idem, *Szürkeposztó, szürkeposztó, szür. Fejezetek a magyarországi szövőipar korai történetéből*, [Sajtó alá rendezte Csató Tamás.] (Társadalom - és művelődéstörténeti tanulmányok 31.) Budapest, 2003, p. 18. Mai recent: Weisz Boglárka, „Az esztergomi vám Árpád-kori története”, în *Századok* 137 (2003) p. 973-981; Idem, „A győri vám Árpád-kori története”, în *Középkortörténeti tanulmányok*, Ed. Idem, Szeged 2003, p. 227-236; Idem, „Közlekedési vámtarifák az Árpád-korban”, în *Medievisztikai tanulmányok*, Ed. Marton Szabolcs – Teiszler Éva, Szeged, 2005, p. 221-239.

² Kováts Ferenc, *Nyugatmagyarország áruforgalma a XV. században a pozsonyi harmincadkönyv alapján*, Budapest, 1902, p. 211; Házi Jenő, *Sopron szabad királyi város története*, vol. II. 6, Sopron, 1943, p. 262. Magyar Országos Levéltár, *Mohács előtti gyűjtemény*, 217047. (În inventarul arhivistic: *Collectio diplomatica Hungarica*. A középkori Magyarország digitális levéltára. *A Magyar Országos Levéltárban (MOL)*)

După dezmembrarea regatului maghiar medieval, în privința tricesimelor de pe teritoriile ajunse sub stăpânire Habsburgică din secolul al XVI-lea cunoaștem tarifa Slavoniei și Croației din 1539 și cel din Bratislava din 1549³, apoi cel referitor la întreaga țară din 1562, iar din secolul următor cel din 1612 (care, exceptând o poziție, este identic cu cel din 1562) și din 1656 (unde vama articolelor a crescut deja cu 50-100%), tipărit ulterior de mai multe ori (în 1676, 1690, 1693, 1698 și 1711)⁴. Referitor la Transilvania, din secolul al XVI-lea cunoaștem doar câteva poziții ale tarifei vigesimale sibiene, copiate de către emisarii Habsburgici Bornemisza Pál și Georg Werner în 1552 în raportul lor despre veniturile Transilvaniei⁵. Din secolul al XVII-lea se cunosc mai multe tarife în literatura de specialitate, numite în surse „vectigal”-uri, și anume cele redactate în 1603, 1620, 1632, 1654, 1687 și 1688⁶.

a Mohács előtti gyűjteményekhez 1874-2008 között készült levéltári segédletek és oklevelek elektronikus feldolgozása (DL-DF 4.3.), ed. Rácz György, Budapest, 2008. Acest ultim document este datat pe perioada 1500-1520.)

³ Rudolf Horvat, „Hrvatske carine god. 1539”, în *Vjesnik Kr. Hrvatsko-Slavonsko-Dalmatinskoga Zemaljskoga Arkiva* 12 (1910) p. 231; Ember Győző, *Magyarország nyugati külkereskedelme a XVI. század közepén*, Budapest, 1988. Geccsényi Lajos, „Folytonosság és megújulás Magyarország és a felnémet városok gazdasági kapcsolataiban a középkortól a kora újkorig”, în *Tanulmányok Szakály Ferenc emlékére*, (Gazdaság- és társadalomtörténeti kötetek. 2.), Ed. Fodor Pál – Pálffy Géza – Tóth István György, Budapest, 2002, p. 184.

⁴ Zimányi Vera, „Les problèmes principaux du commerce extérieur de la Hongrie a partir du milieu du XVIe jusqu'au milieu du XVIIe siècles”, în *La Pologne et la Hongrie aux XVIe-XVIIe siècles. Textes du colloque polono-hongrois de Budapest*, Publicés par Vera Zimányi, Budapest, 1981, p. 37-38.

⁵ Johann Christian von Engel, *Geschichte des Ungarischen Reiches und seiner Nebenländer*, vol. I, Halle, 1797, p. 18, Hurmuzaki vol. II.5, p. 2. Traducerea textului în limba română: *Călători străini despre țările române*, Volum îngrijit de Maria Holban, M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru și Paul Cernavodanu, vol. II, București, 1970, p. 89.

⁶ Textul vectigalului din 1603: *Erdélyi Országgyűlési Emlékek/Monumenta comitialia regni Transsylvaniae*, vol. V, 1601-1607, Ed. Szilágyi Sándor, Budapest, 1879, p. 192-202. Textul tarifei din 1620 cu prezentarea diferențelor față de acesta a celor din 1630 și 1632: Jakab Elek, *Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez*, Budapest, 1888, p. 243-248. Textul celui din 1654, cu adăugirile din 1688: Nicolae Edroiu – Paul Gyulai, „Tricesima la Brașov în a doua jumătate a secolului al XVII-lea”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Seria Historia* 12 (1967) Fasc. 1, p. 7-26. Amintirea listei date în jurul anului 1687 și celei din 1688: Hóvári János, „Az erdélyi kanthner és a balkáni kantár. Mértéktörténeti vizsgálódás a 15-16. század fordulóján”, în

În Principatul transilvan folosirea listelor de tarife vigesimale în afara documentelor amintite anterior sunt dovedite și de către alte surse. Astfel, dieta din noiembrie 1560 a hotărât ca tricesimatorii să ceară vămile conform broșurii tarifare⁷, în ianuarie 1573 ca să fie avute în vedere limitațiile și amandările, respectiv instrucțiunile și tarifele (*vectigalok*) din vremea răposatului principe Ioan Sigismund⁸, în mai 1576 ca tarifele și instrucțiunile aflate la tricesime să fie trimise comitatelor din Ungaria și ca în toate să fie observat obiceiul scris din cuprinsul vechii tarife⁹, iar în aprilie-mai 1609 ca tricesimatorii să se țină de tarifa veche¹⁰. Colecția de legi *Approbatæ constitutiones* din 1653 a prescriș ca tarifa „veche și dreaptă” să fie depusă la „capitluri”, adică la arhivele locurilor de adevărire funcționând pe lângă fostul capitlu din Alba-Iulia și convent din Cluj-Mănăștur, ca atât comercianții, cât și tricesimatorii să nu depășească cele scrise acolo, iar colecția de legi *Compilatae constitutiones* din 1669 ca tricesimatorii, vameșii și raționiștii, care nu observă vectigalul „vechi”, să fie pedepsiți¹¹. Conform regulamentului districtului și orașului Lugoj din 1577, tricesima după alimentele duse spre vânzare în Lugoj trebuia plătită conform

Századok (1983) p. 1021-1022, nota 33. *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*, Anyagát gyűjtötte és szerkesztette Szabó T. Attila, Budapest-Kolozsvár, 1993, vol. VI, p. 95, *Erdélyi Magyar Szótörténeti Tár*, Anyagát gyűjtötte és szerkesztette Szabó T. Attila, Vámszer Márta, Budapest-Kolozsvár, 1997, vol. IX, p. 876, 985. Documentele originale în fondul arhivistic precizat în publicațiile amintite nu figurau în inventarul acestui fond.

⁷ *Tricesimatores iuxta uerum libellum vectigalem ipsis traditum legitimos et consuetos prouentus tantum tricesimæ exigere debeant. Erdélyi Országgyűlési Emlékek, op. cit., II, p. 137, 188.*

⁸ *Limitatitók és emandálások. Ibidem, p. 534*

⁹ *Erdélyi Országgyűlési Emlékek, op. cit., III, p. 107.*

¹⁰ *Erdélyi Országgyűlési Emlékek, op. cit., VI, p. 119.* În instrucțiunile date comisariilor lui Rudolf II. de Habsburg trimise în Transilvania este amintit o “limitație a exactiei” (*limitatio exactio*) folosită la tricesime și vămi. *Erdélyi Országgyűlési Emlékek, op. cit., V, p. 249.*

¹¹ *Magyar Törvénytár. 1540-1848. évi erdélyi törvények.* Forditották és utalásokkal ellátták Kolosvári Sándor és Óvári Kelemen. Magyarázó jegyzetekkel kíséri Márkus Dezső. Budapest, 1900. (Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár. 1000-1895. évi törvénycikkek. Milleneumi emlékkiadás.) p. 58, 277. Hotărârile dietale referitoare la tarife sunt prezentate (mai puțin detaliat decât în prezentul studiu) și în Lidia Demény, “Regimul tricesimelor și punctelor vamale din Transilvania în perioada principatului autonom”, în *Studii și Materiale de Istorie Medie* 7 (1974) p. 208-209, 211, 213-214.

vectigalului¹², în 1591 principele a mandatat pe persoana, care a arendat tricesimele din Zalău, Dej, Jombor, Hunedoara, Oarda de Mureș, Orăștie, Deva și Baia Mare, ca să ia tricesima după toate mărfurile conform obișnuitului și ordonatului vectigal, iar valoarea acelor articole, care nu ar fi scrise în vectigal, să le afle și să ia trei denari după fiecare florin¹³. Diplomele princiare din secolele al XVI-lea și al XVII-lea referitoare la arendarea tricesimelor și vigesimelor de asemenea au prescris ca tricesima să fie cerută după obișnuita și limitată tarifă tricesimală¹⁴, respectiv ca vigesima să fie cerută după obișnuita și limitată tarifă tricesimală¹⁵. Actele de numire a tricesimatorilor din secolul al XVII-lea au prescris vameșilor ca vămile să se ceară după obișnuita și publica tarifă tricesimală¹⁶. După conținutul mandatului princiar adresat tricesimatorului principal din Oradea, Deva, Orăștie și Brad, acesta trebuia să perceapă tricesima după vectigalul drept („igaz vectigal szerént”), iar valoarea acelor,

¹² „az vectigal tartasa zerent”. *Báthory Zsigmond Királyi Könyvei 1582–1602*. Mutatókkal és jegyzetekkel regesztákban közzéteszi Fejér Tamás, Rácz Etelka, Szász Anikó, (Az erdélyi fejedelmek Királyi Könyvei I, 1582–1602 (Erdélyi Történelmi Adatok VII. 3) Kolozsvár, 2005, p. 63, nr. 99.

¹³ „szokott és rendelt vectigál szerént vegye meg az harminczadot mindenféle marhától: azmely marha penig az vectigálban nevezet szerént meg nem volna irva”. „Az erdélyi harminczadok utasítása 1591-ből”, în *Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle* 6 (1899), p. 36.

¹⁴ *proventus tricesimae iuste et secundum consuetum usitantur limitatumque vectigal exigant ... ac iustis rerum importatarum et exportatarum vectigalibus muneris sui rationem metiantur. Az erdélyi fejedelmek oklevelei (1560-1689) – Erdélyi Királyi Könyvek DVD*, Ed. Gyulai Éva. Budapest-Miskolc, 2005, vol. III, fol. 55r, 255r, vol. IV, p. 88-89. (Caransebeș, 1583, Orăștie 1584, 1588). Regestele primelor trei documente, fără amintirea părților referitoare la vectigal: *Báthory Zsigmond Királyi Könyvei, op. cit.*, vol. I, nr. 260, 571, 813.

¹⁵ *vigesimam autem ipsam non aliter, quam iuxta usitatum et limitatum vectigal exigere et exigere facere debeant et teneantur*. Arhivele Naționale Direcția Județeană Brașov, Primăria Brașov, Colecția Schnell nr. 352/1595 (Brașov, 1595).

¹⁶ *debitos proventus nobis provenire debentes [sau: provenientes] iuxta consuetudinem et vectigal tricesimale publicum per eos, quorum interest administrare et administrare facere modis omnibus debeat et teneamini*. *Erdélyi Királyi Könyvek op. cit.*, X, p. 8, 13, 17-18, (Zajkány, Némethi, Debretin, 1613). Se pare că și în cazul vămilor această formulă era în uz, diferența rezidând numai în aceea că în locul expresiei *vectigal tricesime* a fost scris *vectigal thelonii*. Cf. *Ibidem*, p. 25 (Hust, 1613).

care nu ar fi scris în vectigal, trebuia să o afle și să ia 4,5 denari după fiecare florin¹⁷.

Deoarece atât varietatea articolelor cât și vama lor, precum și politica vamală a trezoreriei s-a schimbat periodic, vectigalurile de asemenea din când în când erau reînnoite¹⁸. Numărul mic al tarifelor păstrate se datorează după toate probabilitățile tocmai acestor înnoiri, deoarece odată cu schimbarea tarifului, nu mai era nevoie de vectigalul vechi și astfel acesta își pierdea valoarea.

Tocmai din cauza acestei dispariții de mari proporții ale vectigalelor am considerat util publicarea unui tarif tricesimal necunoscut în literatura de specialitate, și anume cel din 1634, pe care îl redăm în anexă. Despre circumstanțele nașterii acestui act nu am reușit să aflăm nimic, dar pe baza datei de 17 mai 1634 scrisă pe copertă credem că ea a fost alcătuită cu ocazia dietei întrunite între 12 mai și 1 iunie¹⁹.

Vectigalul din 1634 s-a păstrat scris într-un caiet de hârtie având 12 file, obținut prin îndoirea a 6 foi de hârtie. Dorim să menționăm că toate vectigalurile transilvane s-au păstrat în manuscris. Acest fapt ne permite să opinăm doar că în Transilvania princiară în contradicție cu practica din Ungaria aflată sub dominație Habsburgică și cu limitările de prețuri referitoare la Principat²⁰, aceste tipuri de acte nu erau tipărite.

Structura tarifului din 1634 este similară cu a celorlalte vectigaluri din secolul al XVII-lea: după titlul, care conține și data, sunt trecute în rânduri separate cantitatea și numele articolelor comerciale și sumele vămii tricesimale ce trebuiau plătite. Articolele sunt grupate sub următoarele titluri: ovine, bovine, cabaline, piei, căptușeli și cojoace, mătăsuri, giulgiuri și pânze, mirodenii, articole „ce se tolesc” (la încălzire și articole fluide), haine, pești

¹⁷ K. K., „Egy erdélyi fő-harminczados utasítása 1685-ből”, în *Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle* 4 (1897) p. 130.

¹⁸ Despre acesta vom discuta mai detaliat mai jos. Cf. o analogie din Ungaria într-un memorial despre tricesimele din Ungaria din 1655. „Emlékirat a harminczadok állapotáról 1655-ből”, în *Magyar Gazdaságtörténelmi Szemle* 5 (1898), p. 577-579.

¹⁹ Despre istoria, respectiv hotărârile acestei diete vezi: *Erdélyi Országgyűlési Emlékek op. cit.*, vol. IX, p. 202-204, 398-409. De altfel, nici celelalte articole dietale ale Principatului nu conțin informații despre alcătuirea unui nou vectigal. Trócsányi Zsolt, *Törvényalkotás az Erdélyi Fejedelemségben*, Budapest, 2005, p. 232.

²⁰ Despre aceste ediții vezi: Zimányi Vera, *Les problèmes principaux op. cit.*, p. 37-38, Pach Zsigmond Pál, *A debreceni posztószövők, op. cit.*, p. 44, nota 36, Jeney-Tóth Annamária, *Míves emberek a kincses Kolozsvárott*, (Erdélyi Történeti Füzetek 247), Kolozsvár, 2004, p. 114.

sărați, minereuri, „zarzavaturi sau cereale”, sfori, „funii *bagaria* și alte feluri articole grecești”, dar articolele nu întotdeauna corespund titlurilor – de exemplu hârtia se găsește în grupul având titlul de „zarzavaturi sau cereale”. De mai multe ori, în cazul aceluiași articol este menționată vama ce trebuia plătită după cantități sau unități de măsură diferite, de exemplu, în cazul câtorva mironenii este înscrisă tricesima atât a unui chintal, cât și a unui font, iar la postavuri vama balotei și a valului. În câteva cazuri, apare vama mai multor varietăți (de diferite calități) a aceluiași produs, astfel tricesima unui chintal a mierii de trestie era 2,25 florini, iar a mierii de trestie de calitate mai proastă (*alábbvaló*) 1,5 florini. În toate tarifele transilvane se amintește de mai multe ori, ca în cazul acelor articole care nu se găsesc înscrise în vactigal, să se perceapă tricesima pe baza valorii acestora.

La sfârșitul listei din 1634, ca și în cazul tarifelor din anii 1630, 1632 și 1654, se găsește o notă separată ce se referă la cheia vamală. Astfel în 1630, era precizat că după cuantificarea valorii mărfurilor netrecute în vectigal, vameșul trebuia să perceapă câte trei denari după fiecare florin, iar în 1632 câte 4,5 denari²¹, adică în cei doi ani cheia vamală era de 3%, respectiv 4,5%²². În lista din 1602, pasajul cu acest conținut se găsește la începutul documentului, fiind legat de vama unui articol, prescriind ca vama cailor mai valoroși decât zece florini să fie percepută conform prețului, și anume trei denari după fiecare florin.

Pe baza acestor date și a altor informații, se poate spune că în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, cheia vamală a fost modificată de mai multe ori. Cum se știe, vama tricesimală²³ la început era într-adevăr egală cu tricesima parte (3,33%) a valorii articolelor, dar începând cu mijlocul secolului al XV-lea, cu rare excepții, această cotă-parte a devenit 1/20 (5%)²⁴. Pe baza practicii

²¹ „minden forintrul harom harom pénzt exigallianak”; „minden forintrul Eoteodfél-fél pénzt exigallianak”. Jakab Elek, *op. cit.*, p. 243, nota 1.

²² Deoarece conform celor scrise în aliniatul anterior, cheia vamală a fost ridicată de la 3% la 4,5% la sfârșitul lunii mai sau la începutul lunii iunie, tariful din 1632 trebuia să fi fost scris în luna mai sau cândva ulterior.

²³ Despre istoria tricesimei vezi: Domanovszky Sándor, *op. cit.*, Pach Zsigmond Pál, *op. cit.*; Idem, „Hogyan lett a harmincadból huszad?” în *Történelmi Szemle* 37 (1995) p. 257-276; Pach Zsigmond Pál, „A harmincadvám az Anjou-korban és a 14-15. század fordulóján”, în *Történelmi Szemle* 41 (1999) p. 231-277; Acsády Ignác, *Magyarország pénzügyei I. Ferdinánd uralkodása alatt*. 1526-64, Budapest, 1888, p. 123-124, Súlyom Jenő, *A magyar vámügy fejlődése 1519-ig*, Budapest, 1933.

²⁴ Despre valoarea tricesimei vezi: Pach Zs. P., *op. cit.*, p. 80-83, Idem, *Hogyan lett op. cit.*, p. 257-258, 272-276; Kováts Ferenc, *Nyugatmagyarország áruforgalma op. cit.*, p.

vigesimei brașovene, în Transilvania în secolul al XVI-lea, cel puțin până 1554, această cheie a fost valabilă (din Brașov din 1554 s-a păstrat ultimul jurnal vigesimal)²⁵. Tarifa sibiană din 1552, de asemenea, statua că în cazul în care vama a fost luată în natură, trebuia percepută o vicesimă parte, iar în alte cazuri conform prețului de vânzare²⁶. Cândva, în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, cel mai târziu în 1591, cheia vamală a fost coborâtă la 3%²⁷, pe care între 31 mai și 8 iunie 1632 au mărit-o de 1,5 ori, adică la 4,5%, care a fost valabilă până 1637 și apoi și în 1685²⁸. Conform unui pasaj al vectigalului din 1654:

13-14., *Jajcza (bánság, vár és város) története 1450-1527*, írta dr. Thallóczy Lajos. Az oklevéltárat szerk. Horváth Sándor, (Magyarország melléktartományainak oklevéltára. Codex diplomaticus partium regno Hungariae adnexarum (Banatus, castrum et oppidum Jajcza.) vol. IV. Monumenta Hungariae Historica Diplomatica. Magyar Történeti Emlékek. Első osztály: Okmánytárak 40.) Budapest, 1915, p. 67. Pe baza unui tarif tricesimal din Sopron datat între 1483 și 1490 și a jurnalelor de vicesimă din Brașov și Sibiu de la începutul sec. al XVI-lea și în aceste perioadele cheia vamală a rămas tot la nivelul de 5%. Házi Jenő, *Sopron szabad királyi város története*, vol. II. partea 6, Sopron, 1943, p. 262; Radu Manolescu, *Comerțul Țării Românești și Moldovei cu Brașovul (secolele XIV-XVI)*, București 1965, p. 83; *Idem*, „Relațiile comerciale ale Țării Românești cu Sibiu la începutul veacului al XVI-lea”, în *Analele Universității C. I. Parhon. Seria Științelor Sociale (Istorie)* 5 (1956) p. 211. Despre rarele excepții, din secolul al XV-lea vezi: Simon Zsolt, „A baricsi és kölpényi harmincadok a 16. század elején”, în *Századok* 140 (2006), p. 816.

²⁵ Radu Manolescu, *Comerțul Țării Românești și Moldovei cu Brașovul*, p. 90, 92, 93.

²⁶ *Călători străini*, vol. II, p. 89.

²⁷ *Az erdélyi harminczadok utasítása 1591-ből*, *op. cit.*, p. 36. Mária Pakucs Willcocks referitor la Sibiu calculează pe tot parcursul secolului al XVI-lea cu cheia de 5%. Mária Pakucs Willcocks, *Sibiu – Hermannstadt. Oriental Trade in Sixteenth Century Transylvania*, (Städteforschung, Reihe A: Darstellungen 73), Köln, 2007, p. 5, 17, 43, 60.

²⁸ Afirmația se bazează pe textele registrelor de tricesimă pe anii 1599, 1602, 1610-1619, 1621-1623, 1630, 1632-1637, publicate în: *Kolozsvári harmincadjegyzékek (1599-1637)*, Bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közreadja Pap Ferenc, Bukarest – Kolozsvár, 2000, p. 103-536. (Am verificat doar primele și ultimele însemnări relevante pentru fiecare an). Între 31 mai și 8 iunie 1632 nu există însemnări în registru, și acesta este motivul pentru care nu se poate spune cu exactitate când a intrat în vigoare noua cheie vamală (în ziua de 31 mai cheia vamală era încă 3%, în 8 iunie era deja 4,5%). Însemnările din zilele amintite se găsesc la: *Ibidem*, p. 406. Data referitoare la 1685: K. K., *Egy erdélyi fő-harminczados utasítása*, *op. cit.*, p. 130. Folosirea cheii de 4,5% se pare a fi dovedită și de analiza registrelor tricesimei din Turnu Roșu. Ne exprimăm rezerva, deoarece deși cheia, ce se poate calcula pe baza tabelului însumând

„minden forintból öt pénszt, Exigáltassek”²⁹, atunci cheia vamală era 5%, adică a fost mărită cu 1/9 de ori. Trebuie menționat totuși, că dacă cuvântul „fél” ar fi rămas afară din text și astfel dacă s-ar fi gândit la formula „minden forintból öt öt fél [adică: ötödfél] pénszt, Exigáltassek”, atunci și în 1654 a fost folosită cheia 4,5% din 1634. Considerăm posibilă această ipoteză, deoarece în cele două liste tarifele vamale ale aceluiași articole în foarte multe cazuri sunt identice, iar aceasta face foarte verosimilă egalitatea cheilor vamale.

În cazul câteva articole au fost practicate chei vamale diferite de cele descrise mai sus. După tarifa din Sibiu din 1552 în cazul oilor cheia era de 1%, în cazul mătășii și a taftalei 3%, a giulgiului lung 4%, iar în cazul orezului și al mirodeniilor 6%³⁰. Conform tarifului din 1620, respectiv a celui din 1634, după un cal de zece florini trebuia plătit un florin, respectiv 1,5 florini, în 1634 pentru o chingă bună valorând 50 denari 3 denari³¹ – deci în cazul acestor articole cheia vamală era de 10%, 15%, respectiv 6%.

În cele din urmă am comparat vectigalurile din secolul al XVII-lea. Indicatoarele cantitative mai importante le prezentăm în tabelul următor³²:

valoarea totală trimestrială a celor mai importante articole comerciale, în cele mai multe cazuri este de 4,5% (blană de linx, argintărie, dantele), în câteva cazuri ies niște valori diferite, și anume 5% la tafotă turcească, 4,79% la mărfuri casnice (*drogues*), 3,86% la „mărfuri diferite” și 3,57% la mărfuri de Veneția. Lidia A. Demény, „Le commerce de la Transylvanie avec les régions du sud du Danube effectué par la douane de Turnu Roșu en 1685”, în *Revue Roumaine d'Histoire* 7 (1968) p. 763-769, Tabelul 1, p. 767-769. Pe baza tabelului nu se pot explica aceste diferențe: este posibil, ca în cazurile ulterioare să nu fi fost plătită toată vama, dar nu se pot exclude nici erori de calcul sau de tipar. Pentru a discerne clar în privința acestor cazuri, ar trebui văzută sursa originală. Autoarea studiului, deși într-un loc oferă o cheie de 3% și 4,5% pentru a calcula valoarea vamală, calculând pe baza datelor publicate în paginile ce urmau se poate afla că a calculat cu cheia de 4,5%. *Ibidem*, p. 769, 771, 772.

²⁹ Nicolae Edroiu – Paul Gyulai, *op. cit.*, p. 19.

³⁰ *Călători străini*, vol. II. p. 89.

³¹ Jakab Elek, *op. cit.*, p. 243, Anexa prezentului studiu.

³² Am considerat articole diferite și acele mărfuri, care figurează cu tarif vamal diferit (de exemplu mieii vămuiți înainte, respectiv după sărbătoarea sfântului Ioan Botezătorul și sarea transportată pe apă, respectiv pe uscat).

Tarif din anul	Nr. poziții vamale	Nr. articole comerciale	Nr. poziții identice ³³	Nr. poziții noi	Nr. poziții dispărute	Nr. poziții cu tarife noi	Nr. poziții cu tarife identice
1603	288	254					
1620	386	361					
1630	386	363	382	2	2	1	381
1632	385	362	384	0	1	0	384
1634	383	357	383	min.1	2	382	1
1654	Circa 415-420 (cel puțin 397) ³⁴			Cel puțin 169	Cel puțin 58 ³⁵	Cel puțin 50	Cel puțin 142

Pe baza tabelului se poate observa că pe parcursul secolului al XVII-lea, vectigalurile au devenit din ce în ce mai cuprinzătoare, excepție făcând doar micșorarea câtorva poziții între 1630 și 1634, care de altfel erau de doar 1%. Numărul itemurilor și a articolelor cuprinse în lista din 1654 se poate doar aproxima, deoarece documentul nu s-a păstrat integral, dar chiar astfel aceste valori sunt mai mari, decât cele corespunzătoare anului 1634.

O comparație mai detaliată arată că diferențele dintre vectigalul din 1630 și cel din 1620 sunt minore, acestea fiind după cum urmează (înregistrările mai timpurii sunt trecute primele): o nitra de mătase comună 5 denari/15 denari; un *mátring* de ață turcească comună/un *mátring* de ață turcească; o sută de drobi de sare 1 fl./o sută drobi de sare transportate pe uscat 1 fl., o sută drobi de sare transportate pe apă cu bărci 26 denari, o sută de drobi de sare transportate pe apa Someșului cu bărci 40 denari; în 1630 nu figurează vama unui funt de scorțișoară și nici a unui funt de miere de trestie (dar vama

³³ Începând cu această coloană, toate valorile sunt calculate prin raportare la vectigalul anterior.

³⁴ Deoarece o parte a primei pagini a listei din 1654 s-a rupt, acesta nu se poate compara total cu cea făcută în 1634. Lipsa însă nu este mare, pe baza însemnărilor paginilor întregi număra după părerea noastră între 15-20 rânduri, adică circa 5%.

³⁵ Minimumul numărului poziții prezente în vectigalul din 1634, dar care lipsesc în 1654 l-am calculat pe baza acelor grupuri de articole, care s-au păstrat integral în cele două liste.

chintalului acestora a fost trecută în continuare în listă)³⁶. În tariful din 1632 numai diferența dintre boii îngrășați și cei mai slabi a dispărut, figurând doar vama boiler³⁷. Se poate constata deci că schimbări importante au intervenit între 1603 și 1620, iar diferențele dintre documentele din 1620 și din 1630, respectiv dintre acesta din urmă și din 1632 erau minore.

O schimbare esențială a intervenit însă între 1632 și 1634: cu excepția a câtorva articole, tarifele tricesimale au fost mărite de 1,5 ori. Excepțiile amintite se găsesc în general în cazul articolelor de piele și textile, și sunt următoarele (în forma în care acestea apar în sursă):

Articol	Vamă 1632, denari	Vamă 1634, denari	Vamă 1634 / vamă 1632(%)
1 piele de urs	50	3	6,0
100 sandală/încălțăminte (<i>saru</i>) de femei (în 1632: comun (<i>köz</i>))	50	175	350,0
100 <i>ficsor</i>	15	20	133,3
1 șubă de jder de copac ³⁸	500	1600	320,0
1 șubă de jder de piatră ³⁹	4	8	200,0
1 căciulă/șapcă de jder	1000	2000	200,0
1 piele de jder	200	600	300,0
1 piele de pulpă de jder (<i>nyuszt</i>)	300	600	200,0
1 blană de pe burta vulpii	50	100	200,0
1 blană de pe spatele vulpii	50	100	200,0
1 piele crudă de vulpe	2	4	200,0

³⁶ egy nitra közselyem; egy mátring török közcérna/egy mátring török cérna. Diferențele sunt trecute în notele de subsol ale ediției vechii din 1620: Jakab Elek, *op. cit.*, p. 243, nota 1, 245, notele 1-2, 246, notele 2-3.

³⁷ *Ibidem*, p. 243, nota 3.

³⁸ Altă denumire: jder de pădure (*Martes martes*). În sursă: *nyuszt*.

³⁹ Alte denumiri: jder de fâg sau de casă sau beica (*Martes foina*), în sursă: *nyest*.

4 piei de pe burta vulpii	5	8,5	170,0
5 piei de pe spatele vulpii	5	8,5	170,0
1 curea de mătase pentru spadă	5	72,5	1450,0
1 blană de miel albă (<i>tengeri báránybőr</i>)	5	72,5	1450,0
1 balot postav <i>aba</i>	112	1600	1428,6
1 balot postav <i>hobber</i>	500	150	30,0
1 valot postav de Alba Iulia/Belgrad	110	24	21,8
1 cot <i>gránát</i> întreg	900	600	66,6
1 cot scarlat jumate	5	17,5	350,0
1 cot catifea carmajin	15	22	146,7
1 cot catifea colorată	15	22	146,7
1 balot damast sârbesc	45	67	148,9
1 balot <i>tafota</i> sârbească	35	52	148,6
1 funt ață de aur sau de argint	10	75	750,0
1 funt mătase carmajin	30	50	166,7
1 balot guler	210	300	142,9
1 balot sau tonă giulgiu de Bardejov	100	225	225,0
1 majă de scortişoară	250	225	90,0
1 majă de oțel	2	18	900,0
1 majă de staniu alb	100	50	50,0
100 drobi de sare	100	100	100,0
1 slănină	3	10	333,3

Între 1634 și 1654, vectigalul s-a modificat de asemenea substanțial, deoarece numai 36-41% a itemurilor din 1654 sunt identice cu cele ce figurează în 1634, 11-15% a itemurilor au o vamă nouă, iar 43-48% a itemurilor sunt complet noi, lista îmbogățindu-se îndeobște cu textile, plante și alimente. Dorim să menționăm că în 1654, în cazul a câtorva mărfuri prezente în lista din 1634 apare și vama în alte unități de măsură⁴⁰.

Pentru a afla, cum a fost folosită în practică această listă din 1634, am comparat tarifele incluse în aceasta cu vămile plătite efectiv în același an la tricesima din Cluj⁴¹ (din acest an din Transilvania numai din Cluj s-au păstrat jurnale de tricesimă)⁴². Pe baza comparației se poate afirma, că la Cluj, cu câteva excepții, erau încasate vămi corespunzătoare vectigalului. Diferențele, prezentate în tabelul următor, în general însă nu erau mari.

Articol	Tricesimă pe baza vectigalului (în denari)	Tricesima plătită la Cluj (în denari)	Nr. pagină a ediției registrului din Cluj ⁴³
1 valot <i>kisnicer</i>	30	85,7	p. 465
1 majă de staniu negru	42	37,2	p. 465
100 pături de Sebeș-Alba	150	145	p. 470
1 majă piper	300	240 ⁴⁴	p. 476

⁴⁰ Aceste cazuri sunt: tricesima poverii de cal de morun, a fierului lung, lat și a barei mici, a „sing” de fier, a poverii de cal și a câblei de grână, a sutei drobi, câblei, a „vaska” sau a bagajului de sare, a funiei înguste, mijlociu și mare, a frâului „țaran”, a funtului firului de bumbac. Probabil dintr-o greșeală, vama chintalului minereului de cupru apare de două ori cu valori diferite: prima dată având valoarea vămii din 1634, adică 75 denari, apoi cu o vamă de 70,5 denari.

⁴¹ Ediția registrului clujean: *Kolozsvári harmincadjegyzékek*, p. 457-480.

⁴² Pap Ferenc, „A posztókereskedelem a kolozsvári vámnaplókban (1599-1637)”, în *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*, Ed. Kovács András – Sipos Gábor – Tonk Sándor, Kolozsvár, 1996, p. 457, Francisc Pap, „La place et l'importance des registres de trentième de Cluj (1599-1637) dans le commerce transylvain des XVIe-XVIIe siècles”, în *Transylvanian Review* 9 (2000) p. 55.

⁴³ *Kolozsvári harmincadjegyzékek*, *op. cit.*

⁴⁴ În acest caz pentru 2,5 chintale de piper s-a plătit o vamă de 6 florini, deci este posibil, ca cei 2,5 chintale sunt o eroare de scriere în locul a 2 chintale, a cărui vamă este egală cu cei 6 florini plătiți.

1 balot guler comun (<i>köz</i>), respectiv guler, giulgiu de guler ⁴⁵	300	315	p. 458-459, 464, 469
1 balot giulgiu pliat ⁴⁶	7,5	9	p. 462, 467
1 piele cordovan	7,5	4,5	p. 462
1 legătură de hârtie	6	10,875, respectiv 13,5	p. 463
1 funt de scortişoară	2,25	4,5	p. 463
1 cot (sing) catifea dublă	15	22,5	p. 465

O parte a diferențelor probabil se datorează unor erori ale scribului sau editorului – astfel, cele 74,5 butoaie de bere de miere probabil este o greșeală în locul cantității de 4,5 butoaie, deoarece acestuia din urmă i-a fost dată o vamă egală cu cei 6,75 florini înscriși în registru. De asemenea, cantitatea de 12 chintale de cositor negru se poate considera o greșeală în locul a 2 chintale, fiindcă tricesima acestei cantități a fost egală cu cei 84 denari înscriși în registru⁴⁷.

S-a întâmplat câteodată că au fost cerute sume mai mici cu un denar-două decât suma calculată pe baza vectigalului (de exemplu în locul vămii de 24 denari a 133 bucăți de fier mijlociu s-au plătit numai 23 denari⁴⁸). Este interesant faptul că în cazul transporturilor sandalelor de saftian s-a plătit consecvent o vamă mai mică cu 1-2 denari⁴⁹. În alte cazuri însă au fost încasate vămi mai mari cu câțiva denari, în general în cazul căciulilor/șepcilor comune (*közsüveg*): în locul vămii de 120,75 denari s-au plătit 122,5 denari, în locul a 55,5 denari 57, și în locul a 772,5 denari 775, respectiv în cazul a 118 coase în locul tricesimei de 88,5 denari s-a plătit 90 denari⁵⁰. Se poate observa că în cazul aceluiași articol vama era mai mică când era transportată *en-gros*, decât

⁴⁵ Tricesima unui val de giulgiu de guler în Cluj era însă identică cu vama din vectigal.

⁴⁶ Pe de altă parte tricesima a „indiai hajtott gyolcs” era de asemenea 9 d.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 467, 468.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 460.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 460, 462.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 465, 464.

când a fost comercializată *en-detail*, aceste valori fiind 3 și 4,5 denari la papuci, 0,6, și 3 denari la piei comune.

În mod firesc acele vămi, a căror valori exprimate în denari erau niște fracțiuni diferite de 0,5 și care astfel nu puteau fi plătite în monedele emise în Principat, se rotunjeau, dar rotunjirea nu se făcea întotdeauna în sus. De exemplu după o jumătate de chintal de scortîșoară, a cărei tricesimă era 2,25 denari, s-au plătit 2,5 denari; vama a 3 3/8 chintale de piper era egală cu 101,25 denari, dar s-a cerut numai 101 denari, iar în locul vămii de 18,75 denari a unei jumătăți de chintal de stafide s-a perceput 18,5 denari⁵¹.

În registrul clujean din 1634 apar 140 de articole care nu erau nominalizate în vectigalul din același an⁵². Acesta este un număr impresionant,

⁵¹ *Ibidem*, p. 457, 460.

⁵² Înșiruirea acestor articole, în forma în care acestea apar în sursă (în paranteză am indicat tricesima unităților de măsură care figurau în registru, când erau suficiente date ca aceasta să poată fi calculată, respectiv separat în paranteză pagina din ediția registrului, unde apărea pentru prima dată: *dupla süveg* (vama îi era egală cu cea a *polgár avagy posoni süveg*: 1,5 d.), *morvai gerezna* (15 d., altă dată 50 d. *Ibidem*, p. 479.), *szablyavas, füge* (1 *kantár* 37,5 d. *Ibidem*, p. 460., 467.), *kordován saru* (1,5 d.), *apró gyerekeknek való gereznácska* (*Ibidem*, p. 457), *szekfüvirág, kron rassa* (1 val 1,95 fl., *Ibidem*, p. 463.), *perpeta* (1 val 1,135 fl.), *szattyán kapca* (7,5 d.), *gyapotvászon* (1 val 12 d.), *cérnaöv, apró csizma, mézes pogácsa, erszény salavári, nyers vászon* (1 val 4,5 d.), *kasza* (1 găleată, 800 bucăți 6 fl.), *büdöskő* (1 majă 30 d.) (*Ibidem*, p. 458), *selyemprém, karika siko, krakkói cérna* (1 balot 20 d., altă dată 30 d. *Ibidem*, p. 462.), *bakacsin* (1 val 7,5 d.), *bakaselyem* (1 funt 15 d.), *haraszt* (1 val 22,5 d., altă dată 54 d.), *glett* (1 mázsa 36 d.), *bársonyprém, kalapos süveg* (1 *tuczin* 43,22 d.), *szürke papír* (1 balot 36 d.), *bátosi kés, aprólék, selyemprém, részprém, dupla tafota* (1 val 4,5 d.), *zöld közbársony* (1 cot 10 d.) (*Ibidem*, p. 459), *fekete bársony* (1 cot 10 d.), *vörös közbársony* (1 cot 10 d.), *fájlondis* (1 val 4,5 fl.), *aquavita* (1 *quarta* 4,44 d.), *mész* (1 găleată 7,5 d.), *selyemmű* (1 litra 32 d.), *közsaru* (100 bokor 75 d.), *szattyánsaru* (1 d.), *apró ficsorsaru, szattyánkapca* (100 bokor 75 d.), (*Ibidem*, p. 460), *ungvári öv* (*Ibidem*, p. 461), *erdélyi üveg, kordovánacsizma* (1 bokor 6 d.), *kék fonál, futa* (1 val 3 d.), *zsinór* (1 val 4,5 d.), *égett bor, szerecsendióvirág* (1 funt 4,5 d., 1 majă 450 d.), *muhar* (1 val 15 d.), *morvai vászon* (1 val 11,25 d.), *confrejt* (1 funt 3 d.), *mínium* (1 majă 60 d.) (*Ibidem*, p. 462), *cérna* (1 balot 30 d. A fost adusă din Cracovia, deci foarte probabil era identică cu ața de Cracovia, amintită mai înainte.), *vászon, respectiv feketă vászon* (1 val 7,5 d.), *csalán vászon* (1 val 8,1 d., respectiv 8,25 d.), *spanyol viasz* (1 funt 10 d.), *asztal keszkenő* (1 *tuczin* 6,75 d.), *velc* (1 val 45 d.), *házi vászon* (1 val 11,25 d.), *közlondis* (1 val 2,25 fl.) (463.), *paraszt „onnos”(?) öv, arany-, selyem-, keskeny bársonyprém, kard szerszámostól, házi vászon* (*Ibidem*, p. 464), *apró csizma, közlondis* (1 val 1,25 fl.), *pisklóc* (*Ibidem*, p. 465.), *gyapotvászon* (1 val 27 d.), *palást,*

dar trebuie luat în considerare că aceste mărfuri, cu câteva excepții, apar doar o dată sau de două ori pe o perioadă de un an. Pentru a afla, dacă ar fi fost necesar a include unele dintre aceste articole în vectigal, ar trebui să cunoaștem frecvența transporturilor și valoarea totală pentru fiecare dintre aceste articole. Acest lucru ar fi posibil numai în cazul în care s-ar fi păstrat toate registrele tricesimale transilvane dintr-o perioadă care ar începe cu câțiva ani înainte de anul 1634 și s-ar sfârși cu câțiva ani ulterior. Din perioada amintită însă păstrându-se numai registrele clujene, pe baza acestora se pot face numai aproximații vagi. Astfel, pe baza registrului clujean din 1634 se pare că ar fi fost poate indicată includerea în vectigal a numai câtorva articole. Pe de altă parte, pe baza registrelor tricesimale publicate sau prelucrate, adică a celor din Cluj și din Turnu Roșu⁵³, și a altor tipuri de surse analizate în literatura de

szalmasüveg, (*Ibidem*, p. 466) kék fonál (1 funt 3,2 d.), várallyai vászon (*Ibidem*, p. 467), üvegpohár, dupla tafota (1 cot 7,5 d., 1 val 1,5 fl. 471.) (*Ibidem*, p. 468), ungvári öv, lóding, töltés, székely öv, apró salavári, szörtarisznya, acélos puska (36 d.) (*Ibidem*, p. 469), ruhára való száras gomb, kenderbársony, pegymet (100 bucăți 113 d.), veres dupla tafota (1 cot 7,5 d.), szörprém, vont réz (*Ibidem*, p. 470) zöld szörkamuka, „cendel”(?), rézvevessző, hajtekerő, olasz kötő, fehér sík-tábla, marokvas (*Ibidem*, p. 471) csákány, rézfazék, nemez, kártya, fátyol (*Ibidem*, p. 472), fedél, öreg salavári, kapocs, vasserpenyő, (*Ibidem*, p. 473), puska-palack, csipke fehér szél, hártya, ó ónmű (1 majă 42 d., care este egal cu vama a staniului negru (fekete ón)), fa-mű, asszonyrak való ködmön, (*Ibidem*, p. 474), csávált báránybőr, báránybőr-bérlés (1,5 d.), tarisznya (1 legătură 5 d. *Ibidem*, p. 477.), aprólék kalmármarha (*Ibidem*, p. 475) hernác, szörkamuka, (*Ibidem*, p. 476), báránybőr gerezna (7,5 d., o dată 13,5 d. *Ibidem*, p. 480.), szita, asztalfedél (*Ibidem*, p. 477), székely pokróc, csente (100 bucăți 34 d.) (*Ibidem*, p. 478), morvai mál-bérlés (30 d.), morvai hát-bérlés (15 d.), köz igler palást, fehér csipke, papiros kép, apro „sikos” (csíkos?) cipő, segesvári fedél (*Ibidem*, p. 479), torna-reszelő (*Ibidem*, p. 480).

⁵³ Înșiruirea acestor articole: *Ibidem*, p. 26-68, 578-626, 663-668, (ediția registrelor vamele: 105-536); Francisc Pap, *La place et l'importance des registres op. cit.*, p. 48. Pentru unele grupuri de mărfuri vezi: Idem, „Obiecte de uz casnic și personal în importul clujean (prima jumătate a secolului XVII.)”, în *Acta Musei Napocensis* 20 (1983) 531-536. Idem, „Importul de carte la Cluj în prima jumătate a secolului al XVII-lea”, în *Anuarul Institutului de Istorie*, Cluj 30 (1990-1991) 37-46. Idem, „Unelte agricole în comerțul extern clujean (prima jumătate a secolului XVII)”, în *Acta Musei Napocensis* 31 (1994, nr. 2) p. 33-40. Idem, *A posztókereskedelem a kolozsvári vámnaplókbán, op. cit.*, p. 434-459. Idem, „A kolozsváriak marhakereskedése a XVI. század végén és a XVII. század első felében”, în *Emlékkönyv Imreh István nyolcvanadik születésnapjára*, Ed. Kiss András – Kovács Kiss Gyöngy – Pozsony Ferenc, Kolozsvár, 1999, p. 448-460. Idem, „A kolozsváriak fűszer- és déligyümölcs-

specialitate⁵⁴ se poate spune că majoritatea mărfurilor incluse într-adevăr au fost prezente în circulația comercială externă a Transilvaniei.

În registrul tricesimal clujean din 1634 după articolele, care nu figurau în vectigal, în majoritatea cazurilor vameșii au scris și valoarea transportului. Acesta denotă faptul că tricesima era calculată după aceste valori, de altfel așa cum și trebuia procedat în conformitate cu textul vectigalului. Erau însă și câteva cazuri, când valoarea acestor mărfuri nu figurează în registru, fapt ce sugerează că vama acestora nu era calculată după valoarea lor, deci teoretic trebuia să fi fost calculată după un vectigal existent, care nu putea să fie decât unul anterior anului 1634. O altă explicație, mai puțin verosimilă după părerea noastră, ar putea fi ca însăși tricesimatorii să fi fixat tariful acestor articole.

Câteodată mărfurile erau măsurate (și) cu alte unități de măsură, decât în vectigal: piperul și ghimberul în piatră⁵⁵, cuțitele în *tehely*, giulgiul polonez și de Bardejov (Slovacia) în *bokor* (tricesima era 18, respectiv 25 și 45 d.), funia pe bucăți (100 de bucăți 7,5 d.)⁵⁶. În vectigal stafidele, orezul, smochinele, alaunul erau măsurate în chintal, la Cluj în *kantár* (vama era identică în cazul acestor două unități de măsură)⁵⁷. Mierea de trestie și scorțișoară era vămuită și cu funți (vama fiind de 3 d., respectiv 4,5 d.)⁵⁸. În vectigal tinicheaua cu staniu figurează cu tona, la Cluj și cu chintalul (vama

kereskedése (1599-1637)”, în *Erdélyi Múzeum* 65 (2003) p. 138-151, în special p. 139, 148-151; Samuil Goldenberg, „Kolozsvár kereskedelem a XVI. században”, în *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára*, (A Bolyai Tudományegyetem kiadványai. I. Tanulmányok 1.), Ed. Bodor András – Cselényi Béla – Jancsó Elemér – Jakó Zsigmond – Szabó T. Attila, Bukarest – Kolozsvár, 1957, p. 301-302, Lidia A. Demény, *op. cit.*, p. 763-769.

⁵⁴ Alexandru Gonța, *Legăturile comerciale dintre Moldova și Transilvania în secolele XIII-XVII*, București, 1989, p. 175-213; Bíró Vencel, „Erdély XVI–XVII. századi kereskedelmének történetéhez”, în *Emlékkönyv Kelemen Lajos*, p. 66-70., 73-77.

⁵⁵ *Kő*. Pe baza datelor din registru nu se poate hotări unanim greutatea unei pietre, deoarece luând în considerare vama plătită, un chintal de piper o dată este echivalent cu cinci pietre, altă dată cu opt (Pap Ferenc, *A kolozsváriak fűszer- és déligyümölcs-kereskedése*, *op. cit.*, p. 147, 147. nota 88.), iar o a treia oară cu șase. *Kolozsvári harmincadjegyzékek*, *op. cit.*, p. 458.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 458, 465, 471, 480.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 460, 465, 467, 468, 470. Despre *kantár* vezi: Hóvári János, „Az erdélyi kanthner”, *op. cit.*, Mária Pakucs Willcocks, *Sibiu – Hermannstadt*, p. 44, 182.

⁵⁸ *Kolozsvári harmincadjegyzékek*, *op. cit.*, p. 462, 463. În vectigalurile din 1603, 1630 și 1632 încă a fost trecută tricesima funților acestor mirodenii.

acestor cantități de asemenea era identică). Vinul era transportat și în butoaie de 40 de găleți, a cărui vamă a fost egală cu jumătatea tricesimii unui butoi mare⁵⁹. Sticla transilvană, vinarsul, praful de pușcă, într-un caz și orezul au fost vămuite nu după cantitatea, ci după valoarea lor⁶⁰.

Pentru a putea trage niște concluzii mai convingătoare, într-un prim pas ar trebui adunate toate tarifele tricesimale ale Principatului Transilvan, după care ar trebui analizate fiecare în parte și în final să se facă o comparație a acestora și să se creioneze evoluția alcătuirii și folosirii acestor tarife, ceea ce ar ajuta la o mai bună cunoaștere a funcționării și administrației tricesimelor, și totodată a istoriei comerțului extern al Transilvaniei.

ANEXĂ

Tarifa tricesimală a Transilvaniei din 1634⁶¹

Magyar Országos Levéltár, R 210. Tunyogi Csapó József-gyűjtemény, 1. csomó, 2. tétel, Erdélyi iratok időrendben, fasc. 543. fol. 309-320. Caiet de hârtie alcătuit din 12 foi. În listă, numerele care semnifică sumele de florini, respectiv de denari, sunt despărțite printr-o bară oblică (/), pe care noi nu am reprodus-o. Pe ultima pagină scrisă de o altă mână contemporană: 1634.

[fol. 309r] Vectigal⁶²
Anno 1634 die 17 Maii

[fol. 310r] Vectigal regni⁶³ Transylvaniae pro tricesimis⁶⁴ factum anno 1632

Barmokról⁶⁵

⁵⁹ *Ibidem*, p. 461, 468. Pe baza acestei date, butoiul mare din vectigal era de 80 de găleți, fapt afirmat expres în cazul berii de miere. *Ibidem*, p. 462, 467.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 462, 469, 477.

⁶¹ La transcrierea documentelor am respectat în general regulile de transcriere sugerate de Bak Borbála, „A XVI-XVIII. századi magyar nyelvű források kiadásának kérdései”, în *Fons* 7 (2000) p. 120-127 și Oborni Teréz, „A kora újkori latin nyelvű forrásszövegek kiadásáról”, în *Fons* 7 (2000) p. 73-75.

⁶² Scrisă cu majuscule de mărime mai mare.

⁶³ Scrisă cu majuscule de mărime mai mare

Egy ökörtül vegyenek	fl.	1	50
Egy bikátul	fl.	1	5
Egy tehéntül	fl.	-	60
Egy harmadfű tuloktul	fl.	-	60
Egy lótul, ki tíz forintot ér	fl.	1	50
Egy kancátul	fl.	-	90
Egy harmadfű avagy 2 esztendős gyermek lótul	fl.	-	60
Egy lótul, ki tíz forintnál többet ér, iuxta aestimationem exigatis			
Száz juhtul és kecskétül	fl.	4	50
Száz báránytul Keresztelő szent Janos napig ⁶⁶	fl.	1	50
Keresztelő szent János nap után	fl.	4	50
Száz kövér disznótul	fl.	4	50
Száz pázsit avagy ösztövért disznótul	fl.	2	25

[fol. 310v] Bőrökrül⁶⁷

Száz ökörbörtül	fl.	7	50
Száz tehénbörtül	fl.	7	50
Száz gyártott ökörbörtül	fl.	7	50
Száz gyártott tinóbörtül	fl.	2	25
Száz juhbörtül	fl.	2	25
Száz lóbörtül	fl.	-	4,5
Száz gyártott báránybörtül	fl.	1	50
Száz borjúbörtül	fl.	2	25
Száz gyártott juh- és kecskebörtül	fl.	2	25
Száz báránybörtül	fl.	-	75
Száz hasi báránybörtül	fl.	-	30
Egy medvebörtül	fl.	-	3 ⁶⁸
Egy közbörtül	fl.	-	3 ⁶⁹
Száz közbörtül	fl.	-	60
Száz irhátul	fl.	-	37,5
Egy karmazsin börtül	fl.	-	7,5

⁶⁴ *Transylvaniae pro tri*, formând rândul al doilea scris cu majuscule.

⁶⁵ Scrisă cu majuscule.

⁶⁶ Iunie 24.

⁶⁷ Scrisă cu majuscule.

⁶⁸ Scris 03.

⁶⁹ Scris 03.

Egy capa bőrtül	fl.	-	7,5
Egy kordovány bőrtül	fl.	-	7,5
Száz paraszt bőrkapcátul	fl.	-	75
Száz papucstul vagy csizmátul	fl.	3	
Száz szekernyétül	fl.	1	50
Száz asszonyállat sarutul	fl.	1	75
Három szattyánsarutul	fl.	-	3
Száz karmazsinsarutul	fl.	1	50
Száz ficsortul	fl.	-	22,5
[fol. 311r] Egy szarvasbőrtül	fl.	-	3
Item quae non sunt in vectigali, secundum valorem exigantur.			
Egy sójátul	fl.	-	4,5
Egy papucstól	fl.	-	4,5
Egy száras karmazsincsizmától	fl.	-	6
Egy paraszt jancsárkapcától	fl.	-	1,5
Egy gyermeknek való kiscsizmától	fl.	-	1,5
Egy karmazsin kapcától	fl.	-	2
Egy száras szattyáncsizmától	fl.	-	3

Börlésekrül és subákról

Egy nuszt-subától	fl.	16	
Egy nest-subától	fl.	8	
Egy kötés nesttül	fl.	1	50
Egy kötés hölgybőrtül, kiben no. 48. (!)	fl.	-	22,5
Egy hölgy gereznától	fl.	1	50
Egy nest-süvegtül	fl.	-	20
Egy nestbőrtül	fl.	-	6
Egy kötés pegymetbőrtül	fl.	-	22,5
Egy pegymet mál gereznátul	fl.	-	75
Egy címer nuztbőrtül, kiben no. 40 (!)	fl.	6	
[fol. 311v] Egy rókamál gereznátul	fl.	1	
Egy rókahát gereznátul	fl.	1	
Egy farkastorok gereznátul	fl.	1	20
Egy rókaláb gereznátul	fl.	-	37,5
Egy nyers rókabőrtül	fl.	-	4
Négy rókamáltul	fl.	-	8,5
Öt rókaháttul	fl.	-	8,5
Egy tengeri nyúlmál gereznátul	fl.	-	30
Egy tengeri nyúlhat gereznátul	fl.	-	15
Egy nyúl gereznátul	fl.	-	15

Egy pegymet tokaritótul	fl.	-	22,5
Egy farkasbőrtül	fl.	-	9
Egy farkasbőr subától	fl.	1	20
Egy farkasmál subátul	fl.	-	15
Száz gyapjútul	fl.	-	75
Egy mázsa gyapjutul	fl.	-	37,5
Száz csitha-ködmentül	fl.	3	
Száz takaritótul	fl.	1	50
Száz centetül	fl.	-	30
Száz erdely bőrléstül	fl.	1	50
Egy hód- és vidrabőrtül	fl.	-	3

Item extra vectigal quae sunt

Egy veres tengeri báránybőr gereznátul	fl.	-	18
Egy fekete kecskebőr greznátul	fl.	-	13,5
[fol. 312r] Egy szablyára való selyem ö[v]tül ⁷⁰	fl.	-	72,5
Egy fejér tengeri báránybőr gereznátul	fl.	-	72,5
Egy szattyánbőrtül	fl.	-	3
Egy lóra való gubás lazsnaktul	fl.	-	18

Posztóruł

Egy vég egész granattul	fl.	6	
Egy vég fél granattul	fl.	4	50
Egy vég egész scarlattul	fl.	7	50
Egy vég fél scharlattul	fl.	3	75
Egy vég nyolcvanos scarlattul	fl.	4	50
Egy vég stamettül	fl.	-	90
Egy vég purgamaltul	fl.	-	75
Egy lótereh purgamaltul	fl.	6	75
Egy vég longistul	fl.	2	25
Egy vég purpianatul	fl.	2	25
Egy vég orosz posztótul	fl.	1	50
Egy vég bőrköstül	fl.	1	50
Egy vég egész sayatul	fl.	3	
Egy vég fél sayatul	fl.	1	50
Egy bál hamustul	fl.	6	
Egy vég hamustól	fl.	-	22,5
Egy bál karasiatól	fl.	15	

⁷⁰ Litera v nu era scrisă.

Egy vég karasiától	fl.	-	30
Egy bál leömbörgtül	fl.	9	
[fol. 312v] Egy vég leömbeörgtül	fl.	-	30
Egy vég rövid lömbörgtül	fl.	-	22,5
Egy bál barazlaitól	fl.	4	50
Egy vég barazlaitól	fl.	-	18
Egy bál iglertül	fl.	6	
Egy vég iglertül	fl.	-	24
Egy vég pernisztül	fl.	1	50
Egy vég félpernisztül	fl.	-	75
Egy vég viznetől	fl.	-	30
Egy vég kisnicertől	fl.	-	30
Egy vég kentulátul	fl.	-	30
Egy vég angliai posztótul	fl.	3	
Egy vég trotmáltul	fl.	-	15
Egy vég marlingertül	fl.	-	22,5
Egy vég bergentül	fl.	-	37,5
Egy vég akallyaitól	fl.	-	75
Egy vég cerke posztótul	fl.	-	60
Egy bál abátul	fl.	16	
Egy vég abátul	fl.	-	16
Egy vég hoblertül	fl.	1	50
Egy vég chiumustól	fl.	1	50
Egy bál fejirvari posztótul	fl.	6	
Egy végtül	fl.	-	24 ⁷¹

Item quae non sunt in vectigali

[fol. 313r] Egy vég karasiaszéltül	fl.	-	9
Egy vég zulernik posztószéltül	fl.	-	4,5 ⁷²
Egy sing egész gránáttul	fl.	-	13
Egy sing fél gránáttul	fl.	-	9
Egy sing egész scarlattul ⁷³	fl.	-	18
Egy sing fél scarlattul	fl.	-	17,5
Egy sing nyolcvanos scarlattul	fl.	-	9
Egy vég brassai posztótul	fl.	-	30
Egy vég scarlat karasiatul	fl.	-	90

⁷¹ Corectat din 14.

⁷² Anterior scrisă cu aceeași mână în locul florinilor și ștearsă ulterior: 4.

⁷³ Anterior scrisă cu aceeași mână și tăiată ulterior: *gránáttul*.

Selyem marháról

Egy sing aranyos bársonytul	fl.	-	37,5
Egy sing aranyos zöld bársonytul	fl.	-	30
Egy vég dupla bársonytul	fl.	6	
Egy vég köz bársonytul	fl.	3	
Egy sing karmasin bársonytul	fl.	-	22
Egy sing tarka bársonytul	fl.	-	22
Egy sing aranyos kamukátul	fl.	-	30
Egy sing karmasin kamukátul	fl.	-	15
Egy vég rác kamukátul	fl.	-	67
Egy vég köz kamukátul	fl.	-	60
Egy sing köz kamukátul	fl.	-	12
Egy sing aranyos atlactul	fl.	-	30
Egy vég karmasin atlactul	fl.	6	
Egy sing karmasin atlactul	fl.	-	15
[fol. 313v] Egy sing köz atlactul	fl.	-	7,5
Egy vég fél atlactul	fl.	-	75
Fél végtül	fl.	-	37,5
Egy sing velencei tafotátul	fl.	-	7,5 ⁷⁴
Három sing velencei köz tafotátul	fl.	-	7,5
Egy vég rác tafotátul	fl.	-	52
Egy vég török tafotátul	fl.	-	52,5
Egy vég velencei tafotátul	fl.	1	50
Egy vég tabittul	fl.	3	
Egy singtul	fl.	-	7,5
Egy vég velencei csemelyettül	fl.	1	50
Egy vég köz csemelyettül	fl.	-	75
Egy vég bíbortul	fl.	-	30
Egy vég dupla hernáctul	fl.	-	60
Egy vég dupla fosztantul	fl.	-	37,5
Egy vég közép fosztantul	fl.	-	22,5
Egy vég köz mohartul	fl.	-	15
Egy vég egész mohartól	fl.	-	30
Aranyos és köz maictul az ára szerint vegyék az harmincadot.			
Egy kötés kis kanicátul	fl.	-	7,5
Egy font arany avagy ezüst fonáltul	fl.	-	75
[fol. 314r] Egy font spring selyem..emtül	fl.	-	75

⁷⁴ Anterior scrisă cu aceeași mână în locul florinilor și ștearsă ulterior: 7.

Egy font karmasin selyemtül	fl.	-	30
Egy font köz selyemtül	fl.	-	15
Egy nitra köz selyemtül	fl.	-	22,5
Egy motring teőreök cérnátul	fl.	-	22,5
Egy kötés teőreök cérnátul	fl.	-	18
Egy bál fejér cérnátul	fl.	-	30
Egyéb aranyas selyem marhátul ára szerént vegyék az harmincadot.			
Egy oka fejér fonáltul	fl.	-	7,5
Egy vég matostul(?)	fl.	-	3
Egy oka farkas mazlagtul	fl.	-	7,5
Egy jancsár futátul	fl.	-	4,5
Egy paraszt futatól	fl.	-	3
Egy vég köz posztószéltül	fl.	-	4,5
Egy paraszt kanicától	fl.	-	1,5
Egy gyermeknek való köz aranyas fosztantul	fl.	-	3
Paraszt fosztantul	fl.	-	1,5
Egy vég zsinórtul	fl.	-	4,5
Egy vég öreg posztószéltül	fl.	-	9
Egy egész vég posztószéltül	fl.	-	54

[fol. 314v] Gyolcs és vászontul

Egy tonna truppaitul	fl.	4	50
Egy végtül	fl.	-	15
Egy bál gallértül	fl.	3	
Egy végtül	fl.	-	7,5
Egy általag gyapot gyolcstul	fl.	3	
Egy végtül	fl.	-	7,5
Egy bál patkós gyolcstul	fl.	3	
Egy végtül	fl.	-	7,5
Egy vég köz ⁷⁵ patyolattul	fl.	-	15
Egy vég paraszt féle jancsár patyolattul	fl.	-	18
Egy vég jó féle fejér végü aranyos szélü patyolattul	fl.	-	37,5
Egy vég öreg-féle fő jancsár aranyos patyolattul	fl.	-	37,5
Egy vég közép-féle patyolattul, gyapottul	fl.	-	24
Egy vég négyes patyolattul	fl.	-	4
Aprószerü keskenytül	fl.	-	6
Az hantok gyolcstól ára szerént vegyék az			

⁷⁵ Scris de aceeași mână deasupra rândului.

harmincadját.			
Egy bál széles gyolcstól	fl.	4	50
Egy bál hosszú avagy keskeny vagy hajtott gyolcstul	fl.	6	
Egy végtül	fl.	-	7,5
[fol. 315r] Egy vég veres vászontul	fl.	-	12
Egy vég tarka vászontul	fl.	-	7,5
Egy vég zöld vászontul	fl.	-	7,5
Egy vég irtártul	fl.	-	4,5
Egy bál kármány gyolcstul	fl.	4 ⁷⁶	50
Egy végtül	fl.	-	7,5
Egy bál kurta gyolcstul	fl.	2	25
Egy vég bartfai gyolcstul	fl.	-	9
Egy kiteltül vagy parnahéjtul	fl.	-	7,5
Fejér gyolcsnak végítül	fl.	-	7,5
Egy bál avagy tonna bartfaitól	fl.	2	25
Egy bál fodor vászontul	fl.	4	50
Száz fekete végű gyolcstól	fl.	1	12,5
Egy bál veres szélű vászontul	fl.	-	90
Egy végtül	fl.	-	7,5
Egy bál török vászontul	fl.	4	50
Egy bál erdelyi vékony vászontul	fl.	-	90
Egy vég temerdék posiontul	fl.	-	4,5
Egy vég teöreök vászontul	fl.	-	9
Egy vég paltzos gyolcstul	fl.	-	4,5
Egy vég lengyel gyolcstul	fl.	-	22,5
Egy vég bulya vászontul	fl.	-	12
Egy vég indiai hajtott gyolcstul	fl.	-	9
Egy vég apró tarka keszkenőtül, tízével valótul	fl.	-	4,5
Egy bál jancsár vászontul	fl.	3	
Egy bál bagaziatul	fl.	4	50
[fol. 315v] Egy vég nietz(?) vászontul	fl.	-	4,5
Egy vég brassai bagaziatul	fl.	-	9
Négy gyapotostul	fl.	-	4,5
Egy vég sahostul	fl.	-	4,5
Három levél török vászontul	fl.	-	1,5
Egy vég paraszt bagaziatul	fl.	-	4,5
Egy vég közép-féle kék bagaziatul	fl.	-	6

Fűszerszámrul

⁷⁶ Tăiat.

Egy mázsa avagy egy kantár borstul	fl.	3	
Egy font borstul	fl.	-	3
Egy font ortt sáfránytul	fl.	-	22,5
Egy font betsi sáfránytul	fl.	-	30
Egy font erdely sáfránytul	fl.	-	12
Egy mázsa avagy egy kantár gyömbértül	fl.	2	25
Egy fonttul	fl.	-	3
Egy mázsa szegfütül	fl.	4	50
Egy fonttul	fl.	-	4,5
Egy mázsa szerecsendiótul	fl.	4	50
Egy mázsa fahéjtul	fl.	2	25
Egy mázsa nádméztül	fl.	2	25
Egy mázsa alábbvaló nádméztül	fl.	1	50
Egy mázsa mondolátul	fl.	-	60
Egy mázsa gálickótül	fl.	-	60
Egy mázsa timsótul	fl.	-	60
Egy mázsa szapornátul	fl.	-	60
Egy mázsa bersentül	fl.	-	60
Egy mázsa miniumtul	fl.	-	60
Egy mázsa rizskásátul	fl.	-	37,5
Egy mázsa szőlőtül	fl.	-	37,5
[fol. 316r] Egy mázsa aszúszőlőtül	fl.	-	37,5
Egy mázsa fűgétül	fl.	-	37,5
Egy mázsa malosaszőlőtül	fl.	-	37,5
Egy mázsa grispántul	fl.	-	75
Egy mázsa borsótul(!)	fl.	-	30
Egy mázsa balganitól	fl.	-	30
Egy mázsa zoduanatol	fl.	-	30
Egy mázsa zandalytul	fl.	-	30
Egy mázsa rosmarintól	fl.	-	30
Egy mázsa gesztenyétül	fl.	-	30
Egy mázsa gumitul	fl.	-	30
Egy mázsa kénkótül	fl.	-	30
Egy mázsa fenyőmagtul	fl.	-	30
Egy mázsa pomagránáttul	fl.	-	⁷⁷
Egy mázsa gallestül	fl.	-	30
Egy mázsa salétromtul	fl.	-	37,5
Egy mázsa puskaportul	fl.	-	75
Egy mázsa cinobriumtul	fl.	2	25

⁷⁷ Valoarea vămii nu a fost scrisă.

Egyébféle fűszerszámokról ára szerént vegyék az harmincadját.

Egy mázsa kristály üvegtül	fl.	3	
Egy láda ablaknak való tálnyérokrol	fl.	-	60
Egy láda ablaküvegtül	fl.	-	30
Ezer üvegtálnyértól	fl.	-	30
Egy láda üvegpohártul	fl.	1	50
Egy tonna lomonyátul	fl.	-	37,5
Egy tonna narancstul	fl.	-	37,5
Egy tonna besztercezi szilvátul	fl.	-	4,5
Egy zsák kanátul	fl.	-	75

[fol. 316v] Olvadó állatokról

Egy általag malosatul	fl.	1	50
Egy tonna malosatul	fl.	-	75
Egy tonna ramfoltul	fl.	-	75
Egy tonna pimoto(?)	fl.	1	20
Egy öreg hordó bortul	fl.	1	50
Egy öreg hordó mézsertül	fl.	1	50
Egy veder erdely ecettül	fl.	-	7,5
Egy varadi veder ecettül	fl.	-	7,5
Egy veder égettortul	fl.	-	15
Egy hordó méztül	fl.	6	
Egy veder méztül	fl.	-	7,5
Egy tonna avagy egy öreg palack faolajtul	fl.	-	75
Egy tonna lenmagolajtul	fl.	-	30
Egy tonna mákolajtul	fl.	-	37,5
Egy mázsa viasztul	fl.	1	50
Egy mázsa betsi szappantul	fl.	-	37,5
Egy mázsa erdely szappantul	fl.	-	24
Egy mázsa faggyútul	fl.	-	24
Egy varadi cseber bortul	fl.	-	7,5

Fedelokról és ruhákról

Száz öreg morvai fedeltül	fl.	3	
Száz köz moruai fedeltül	fl.	1	50
Száz paraszt fedeltül	fl.	-	75
Száz fekete végű fedeltül	fl.	1	12,5
Egyéb féle fedeletek ára szerént vegyék az harmincadját.	fl.		

Egy kisdud köz szőnyegtül	fl.	-	18
[fol. 317r] Egy köz paplantul	fl.	-	18
Egy öreg és jóféle szőnyegtül és paplantul ára szerént vegyék.			
Egy jóféle köpönyegtül	fl.	-	30
Egy köz köpönyegtül tizenöt pénzt	fl.	-	15
Egy hordó süvegtül kiben no. 800	fl.	6	
Száz köz süvegtül	fl.	-	75
Száz polgár avagy posoni süvegtül	fl.	1	50
Száz sebesi pokrócutul	fl.	1	50
Száz szőrpokrócutul	fl.	3	
Két kanicátul	fl.	-	1,5
Az darócot forint számra harmincadollyák.			
Száz gubátul	fl.	2	25
Száz lazsnaktul	fl.	4	50
Száz nemeztül	fl.	-	30
Száz apró tarisznyátul	fl.	-	37,5
Száz apró török hevedertől	fl.	-	75
Egy mázsa juhgyapjútól ⁷⁸	fl.	-	37,5
Száz kefétől	fl.	-	7,5
Száz kulántul(!)	fl.	-	60
Egy bál gyapotfonáltul	fl.	1	80
Egy jóféle hevedertül, kiből adnak egyet pro d. 50	fl.	-	3
Egy teveször övtül	fl.	-	3
Száz öreg szőrtarisznyátul	fl.	-	49,5
Egy vég szűrtül	fl.	-	9

[fol. 317v] Sós halakról

Egy tonna herengtül	fl.	-	37,5
Egy mázsa vizátul	fl.	-	30
Szász barillátul	fl.	-	75
Egy kötés habarnicátul	fl.	-	9
Egy pint vizaikrától	fl.	-	7,5
Egyébféle halakról ára szerént vegyék az harmincadját.			

Az ércekről

⁷⁸ În locul cuvântului *gyapjútól* original a fost scris de aceeași mână *faggyútól*, tăiat ulterior.

Egy mázsa vastul	fl.	-	18
Száz öreg sing vastul	fl.	-	36
Száz közép vastul	fl.	-	18
Száz apró vastul	fl.	-	13,5
Egy mázsa acéltul	fl.	-	18
Egy mázsa fekete óntul	fl.	-	42
Egy mázsa fejr óntul	fl.	-	50
Egy puskátul	fl.	-	7,5
Egy mázsa kénesőtül	fl.	3	
Egy mázsa réztül	fl.	-	75
Egy mázsa ércetül	fl.	-	75
Egy mázsa rézércetül	fl.	-	75
Egy mázsa vasércetül	fl.	-	37,5
Száz sarlóatül	fl.	-	7,5
Száz kaszától	fl.	-	75
Száz közkéstől	fl.	-	6
Ezer közkéstől	fl.	-	60
Száz vargának való horgas késtől	fl.	-	30
Egy tonna ónas pléhtül	fl.	-	75

[fol. 318r] Veteményről avagy gabonáról

Egy kis köböl búzátul	fl.	-	7,5
Egy öreg köböl búzátul	fl.	-	15
Egyébféle veteménytül ára szerént vegyék az harmincadját.			
Száz sóatul, mind vizen és szárazon is	fl.	1	
Egy szalonnátul	fl.	-	10
Egy bál papirostatul	fl.	1	50
Egy kötés papirostatul	fl.	-	6
Ezer zsendelytül	fl.	-	6
Száz fapalacktól	fl.	-	37,5

Kötelekről

Egy kötés istrángtól	fl.	-	7,5
Száz vékony gyoplütül (!)	fl.	-	7,5
Száz hosszú kötélütül	fl.	-	75
Egyébféle köteleknek ára szerént vetessék az harmincadját.			

Bagaria szíjszerszámokról és egyébféle geöreög

marháktul

Száz rabszíjtul	fl.	-	49,5
Egy szügyelőtül, farmatringtül	fl.	-	3
Egy kengyelszíjtul	fl.	-	3
Egy kengyelszíjtul, vasostul	fl.	-	6
Egy szíjhevedertül	fl.	-	3
Egy capa féktül	fl.	-	15
[fol. 318v] Egy capa szügyelőtül	fl.	-	15
Egy zamoktul	fl.	-	4,5
Egy bottoktul	fl.	-	1,5
Egy láncos kötőféktül	fl.	-	1,5
Egy kis kantártul	fl.	-	⁷⁹
Egy jóféle kantártul	fl.	-	6
Egy bagaria kötőféktül	fl.	-	1,5
Egy jóféle fékágytul, ki sokboglárú	fl.	-	13,5
Egy jóféle fékágytul, ki nagyboglárú	fl.	-	9
Egy apró fékágytul, ki nagyboglárú	fl.	-	3
Egy kengyelvastul	fl.	-	6
Egy bagaria fékágytul, ki nem bogláros	fl.	-	4,5

Hogyha peniglen valami marha ez vectigalban nevezet szerint megírva nem találatnék, tehát fide mediante végére menvén hány forint áru marha legyen és minden forinttul ötött fél fél pénzt exigállyanak.

⁷⁹ Valoarea vămii nu a fost scrisă.

The Tricesimal Customs Tariff in Transylvania in the Year 1634

- Abstract -

In the Transylvanian Principality the use of the tricesimal customs tariffs is mentioned in laws, charters referring to the lease of the tricesimal customs and other documents (the tricesimal customs represented the name of the external-customs). Such documents, however, are known in the historical literature only for the years 1603, 1620, 1632, 1654, 1687 and 1688. In this study I publish and analyze another tariff, namely that from 1634. This was probably issued during the general assembly of the Transylvanian estates held between the 12th of May and the 1st of June. The structure of this document is similar to that of earlier tariffs and all the more, many of its articles are the same as those written in the list of 1632. There is however, an important difference between the lists of 1634 and of 1632; in the first one almost all articles were increased with 50%. In the second part of my paper I study how this list from 1634 was practically enforced, on the basis of the tricesimal register of Cluj from the same year (among the registers written in Transylvania only this register survived). In most of the cases the customs were imposed according to the tariff, although there were also some minor differences.

RELAȚIILE BISERICII ORTODOXE DIN TRANSILVANIA CU RUSIA ÎN SECOLELE XVII-XVIII

IOAN CHIOREAN

Începând de la sfârșitul secolului al XVI-lea, dar mai ales în veacul următor, politica culturală a principatului Transilvaniei a fost redimensionată, organizându-se treptat numeroase acțiuni pentru ridicarea învățământului local, menite să satisfacă necesitățile de intelectuali în creștere ale societății. Drept urmare, în colegiile și gimnaziile transilvănene s-a deschis perspectiva învățării și celor proveniți din păturile mai sărace ale societății. Este adevărat însă că românii continuau să fie dezavantajați, datorită legislației feudale discriminatorii și a posibilităților materiale mult mai reduse, majoritatea populației românești fiind formată din iobagi.

Dintre toate activitățile de intelectual, cea de *eclezastic* a rămas și în această perioadă cea mai importantă și cea mai râvnită ocupație, ea cuprinzând cea mai mare parte a păturii intelectuale transilvănene. În timp ce preoții calvini, unitarieni, catolici și luterani aveau un statut juridic privilegiat, preoțimea ortodoxă avea o situație similară cu cea a țărănimii, în marea ei majoritate iobagă. De precizat faptul că în Transilvania Biserica Ortodoxă nu era o biserică „oficială” sau „de stat”, deci limba liturgică slavă nu putea să aibă un caracter „oficial” ca în Țara Românească și Moldova și nu exista o clasă românească suprapusă (domni, marii feudali, clerul înalt) care să folosească limba slavă în actele de cancelarie sau în slujba bisericii și care să sprijine activitățile culturale în limba slavă, ci, dimpotrivă, un cler ortodox tolerat, identificat întrutotul cu viața și aspirațiile enoriașilor lor iobagi.

În ceea ce privește nivelul cultural el se reducea, în general, la strictul necesar pentru un devotat slujitor al altarului: scrisul, cititul, cântările bisericesti, rânduielile tipiconale, unele rugăciuni și învățături. Majoritatea preoților nu cunoșteau limba slavonă în care slujeau, potrivit tradiției, ci învățau rugăciunile și rânduielile liturgice pe de rost. Pe de altă parte, faptul că primele texte românești tipărite au apărut la Sibiu și la Brașov în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, pe când în Țara Românească și Moldova ele au văzut lumina tiparului abia peste un veac, constituie un argument în plus că și cele dintâi traduceri românești, în manuscris, s-au făcut tot în Transilvania.

Încercările de atragere a preoților și enoriașilor români la calvinism în ultimul pătrar al veacului al XVI-lea n-au dus la rezultatele scontate de autoritățile princiare. Drept urmare, marea masă a preoților români, în ciuda

presiunii exercitate de oficialitățile calvine, și-au păstrat credința lor strămoșească, ortodoxă, împreună cu credincioșii pe care-i păstoreau. Doar *Palia de la Orăștie* (1582) pomenește de colaboratorii lui Mihail Tordași, cu unele acțiuni în Lugoj, Caransebeș și Hunedoara, centre în care calvinismul a avut oarecari succese printre români¹.

Întrucât încă din prima jumătate a secolului al XVII-lea politica religioasă a principilor protestanți din Transilvania Gabriel Bethlen și Gheorghe Rákoczy I urmărea cu înverșunare atragerea populației românești la calvinism, mitropolitul ortodox Ghenadie a inițiat – pentru a combate astfel acțiunea prozelitistă princiară și a superintendentului calvin Ștefan Katona Geléji – primele legături cu puternica biserică ortodoxă a Rusiei. Drept urmare, în 1628 au plecat spre Rusia trei călugări de la mănăstirea Prislop, având scrisori de recomandare din partea egumenului lor Antonie, a mitropolitului Ghenadie al Transilvaniei și a principelui Gabriel Bethlen, în care se relatează că mănăstirea era datoare cu 1.000 de taleri principelui și unor nobili maghiari. Călugării au fost opriți de autoritățile rusești în localitatea de graniță Putivlia, primind acolo darul țarului, fără să li se permită să meargă la Moscova.

În toamna anului 1629, a poposit în aceeași localitate de graniță mitropolitul Longhin Brancovici din Ienopole, însoțit de arhidiaconul Teofil, fratele său Ioan, nepotul său Petru și trei slujitori. Aici au primit și ei mila țarului.

Peste un deceniu și jumătate s-a îndreptat spre Rusia noul mitropolit ortodox al Transilvaniei Ilie Iorest, însoțit de călugărul Gherman și de nepotul său Jurca, având o scrisoare de recomandare din partea mitropolitului Varlaam al Moldovei. A fost primit în audiență de țar la 26 august 1645, căruia i-a dăruit părțile din moaștele Sfântului Dumitru. Suveranul Rusiei i-a oferit, în schimb, diferite daruri din care și-a plătit datoria de 1.000 de taleri către principele Transilvaniei pentru care se puseseră chezași 24 de credincioși ai săi.

La 26 decembrie 1651 a obținut o audiență la țarul Alexei Mihailovici (1645-1676) mitropolitul Sofronie al Lipovei, care își avea reședința în mănăstirea Hodoș-Bodrog. El a obținut cu acest prilej ajutoare în bani pentru refacerea mănăstirii sale și diferite cărți bisericești.

Ultimul ierarh ortodox din Transilvania care a călătorit în Rusia, cu câțiva slujitori, a fost Sava Brancovici. A fost primit de țar în audiență la 31 mai 1668, iar mai apoi la 2 august în același an, primind diferite daruri în bani sau în obiecte. La praznicul Sfinților Apostoli Petru și Pavel, a slujit în biserica

¹ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic, 1980, p. 587.

Uspenia din Moscova alături de patriarhii Paisie al Alexandriei, Macarie al Antiohiei și ierarhii ruși. Țarul i-a permis lui și urmașilor săi să meargă tot la șapte ani după milostenie în Rusia. Însă împrejurările politice din anii ce au urmat nu i-au mai îngăduit să întreprindă alte călătorii².

În ultimul deceniu al secolului al XVII-lea au plecat la Moscova, după ajutoare, preotul Oprea, apoi protopopul Vasile Hoban, ambii slujitori la Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului. La 8 noiembrie 1700 mitropolitul Teodosie al Ungrovlahiei îl informa pe patriarhul Adrian al Moscovei de amplificarea acțiunilor prozelitiste a catolicilor în țările ortodoxe, în special în Transilvania. Doi ani mai târziu, domnul muntean Constantin Brâncoveanu a trimis o solie la Moscova, în frunte cu ceaușul David Corbea, originar din Brașov, ca să negocieze o alianță antiotomană cu Rusia, solicitându-se totodată și ajutorul țarului pentru credincioșii ortodocși din Transilvania amenințați cu uniația.

Dezbinarea religioasă a românilor din Transilvania a avut însă consecințe grele pentru toți cei ce n-au vrut să renunțe la „credința strămoșească”. În atari împrejurări, chiar din 1700 ortodocșii ardeleni vor fi lipsiți practic de o conducere centralizată, cauza lor fiind susținută în primul rând de Mitropolia Țării Românești (în timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu), apoi de Mitropolia ortodoxă sârbă din Karlowitz. Considerați „schismatici”, preoții ortodocși din Transilvania se hirotoneau – după desființarea Mitropoliei din Alba Iulia – în Țara Românească și Moldova, iar alții la episcopii sârbi din Banat și Arad. În aceste împrejurări și eforturile pentru înființarea unui seminar teologic propriu vor fi încă multă vreme zădărnice de autorități³. Alte încercări ale clerului ortodox din Transilvania au avut însă sorți de izbândă. Una dintre acestea preconiza reactivarea legăturilor cu puternica biserică ortodoxă a Rusiei, mai ales că nu se stinseseră încă ecurile călătoriei la Moscova a preotului Oprea și a protopopului Vasile Hoban de la sfârșitul veacului al XVII-lea. Tensiunea religioasă de la începutul secolului al XVIII-lea amplifică aceste legături, spre beneficiul ortodocșilor ardeleni. Astfel, la curtea țarului Petru cel Mare Teodor Corbea fusese „velpisariu și canțilar al preaputerniciei imperatori moschicești”, iar din anul

² Vezi pentru detalii: Silviu Dragomir, *Contribuții privitoare la relațiile Bisericii Românești cu Rusia în veacul XVII*, în *Analele Acad. Române*, Mem. Secț. Ist., s. H, t. XXXIV, București, 1912, p. 1064-1248; G. Bezviconi, *Contribuții la istoria relațiilor româno-ruse*, București, 1962, 347 pp.; Mircea Păcurariu, *op. cit.*, vol. II, p. 290-291.

³ Dr. Eusebiu Roșca, *Monografia Institutului Seminarial teologic-pedagogic „Andreian” al Arhidiecezei greco ortodoxe române din Transilvania*, Sibiu, 1911, p. 2-5.

1707 făcuse importante servicii de consilier pentru corespondența cu Domniile Moldovei și Munteniei. Un alt român originar din Brașov, ceaușul David Corbea – aflat la curtea țarului în misiune diplomatică – se interesa îndeaproape și de propaganda ortodoxă împotriva unirii. Totuși, cel mai important sprijin moral și material pentru cauza ortodocșilor din Transilvania va fi obținut abia în timpul domniei țarinei Elisabeta Petrovna, cu prilejul călătoriei protopopului Eustatie Vasilevici din Brașov. Sosind la Petersburg la sfârșitul anului 1743, el reușește să convingă clerul superior al Rusiei cu gravaminele românilor brașoveni, iar țarina i-a permis să facă o colectă financiară în mai multe orașe ale imperiului. Rezultatele acesteia au fost încurajatoare: 13.000 florini (donația suveranei fusese de 2.500 ruble) și aproximativ 50 de cărți religioase. În pelerinajul prin Rusia a poposit și la Kiev, unde-l va trimite mai apoi pe fiul său Dimitrie pentru a studia la celebra academie teologică⁴. Din banii adunați în timpul pelerinajului său a renovat biserica ortodoxă din Șchei, instalând și un ceas în turn, cu o pisanie ce amintea de darurile țarinei Elisabeta.

Câțiva ani mai târziu, mai mulți pelerini ortodocși din Transilvania au plecat spre Petersburg pentru a solicita intervenția țarinei Elisabeta pe lângă împărăteasa Austriei Maria Tereza pentru a lua măsuri de încetare a prigoanei împotriva Bisericii Ortodoxe. Unul dintre aceștia a fost protopopul Nicolae Pop din Balomir în 1749, care a înaintat un memoriu, pe temeiul căruia țarina i-a ordonat ministrului său din Viena să solicite curții imperiale ca să acorde deplina libertate de cult credincioșilor ortodocși din Transilvania. Curtea imperială din Viena a dat în toamna anului 1750 un răspuns țarinei prin care susținea că întreg poporul român din Transilvania s-ar fi unit cu Roma în 1698.

Deoarece intervenția diplomatică a țarinei a rămas fără vreun rezultat pozitiv pentru credincioșii ortodocși din Transilvania, în vara anului următor s-a îndreptat spre Petersburg o nouă delegație românească, formată din ieromonahul Nicodim, originar din părțile Albei, și tânărul Ioan, fiul preotului Avram din Aciliu (jud. Sibiu). În memoriul înaintat țarinei, ei prezentau toate suferințele bisericii ortodoxe din Transilvania. El va reveni în Rusia în 1757, având printre alte scrisori de recomandare și un memoriu semnat de patru călugări, șase preoți și patru enoriași, toți luptători consecvenți împotriva uniației în Transilvania prin care solicita sprijinul material al țarinei Elisabeta. Nicodim a ajuns doar până la Moscova, unde i s-a permis însă să colecteze ajutoare pentru mănăstirea sa de lângă Alba Iulia, timp de trei ani. Pe când se

⁴ Silviu Dragomir, *Relațiile bisericești ale românilor din Ardeal cu Rusia în veacul al XVIII-lea*. Sibiu, 1914, p. 5-9; Idem. *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, Sibiu, 1920, p. 122-126.

afla în Rusia, s-a reîntâlnit cu Ioan din Aciliu, cu care începuse pelerinajul său în 1751, hirotonit între timp preot la Karlowitz. Acesta aducea un memoriu iscălit de câțiva fruntași ai românilor ortodocși din Transilvania, prin care cereau ca episcop pe arhimandritul sârb Ghenadie Vasilevici. Ieromonahul Nicodim a rămas în Rusia până în 1761, când s-a reîntors la Râmnic.

Chiar dacă multă vreme statutul juridic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania a rămas mult mai nefavorabil și, implicit, situația clerului care a refuzat unirea cu Roma a rămas credincios ortodoxiei, „absolutismul luminat” terezian a fost nevoit totuși să legalizeze existența și a Bisericii Ortodoxe române din Transilvania, dar i-a acordat numai un statut de „religie tolerată”. Se menținea în continuare situația social-economică precară a clerului ortodox românesc, căruia i s-a refuzat oficial dreptul la porțiunea canonică, la scutirea de obligații după averea personală, plătind aceleași contribuții către stat ca și iobagii.

Nu lipsit de importanță a fost și faptul că numeroși trimiși ai românilor ortodocși transilvăneni la Viena au fost îndrumați și sprijiniți de ministrul rus din capitala Austriei Mihail Petrovici Bestujev-Riumin⁵. În anii 1770-1771 a poposit la Petersburg un alt preot român, bănățeanul Mihai Popovici din Sânicolaul Mare (județul Timiș), plecat în Rusia pentru a înfățișa țarinei vexațiunile la care erau supuși credincioșii ortodocși din Transilvania⁶.

Așadar, putem conchide prin aceste exemple că în veacurile XVII-XVIII, răspunzând favorabil unor solicitări de ajutoare din partea ierarhilor și credincioșilor ortodocși din Transilvania, Biserica Ortodoxă rusă și autoritățile țariste au sprijinit totuși, într-o oarecare măsură, moral și material, situația grea a Bisericii Ortodoxe din Transilvania, nerecunoscută oficial între religiile din imperiu.

⁵ Silviu Dragomir, *Relațiile bisericești...*, Sibiu, 1914, p. 55; Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 389, 655-657.

⁶ Nicolae Iorga, *Călătoriile în Rusia ale preotului bănățean Mihail Popovici (1770-1771)*, Arad, 1901, p. 48.

The Relations of the Orthodox Church from Transylvania with Russia in the 17th-18th Centuries

- Abstract -

With the beginning of the 17th century, in order to counteract the proselyte action of the Protestant princes of attracting the Romanian people to Calvinism, the Orthodox Metropolitan of Transylvania, Ghenadie, initiated the first relations with the powerful Orthodox Church of Russia. Consequently, in 1628, three monks from the Prislop monastery left for Russia, but they were stopped at the frontier locality of Putivlia, where they received the czar's gift. In 1629, the Metropolitan Longhin Brancovici also made there a halt, accompanied by some servants, and received a gift from the czar in his turn.

On 26 August 1645, the new Orthodox Metropolitan of Transylvania, Ilie Iorest, was admitted in audience by the czar of Moscow, to whom he offered pieces of St. Dumitru's relics as a gift. The sovereign of Russia offered him in exchange some other gifts. On the 26 December 1651, the Metropolitan Sofronie of Lipova, with the seat at the Hodoș-Bodrog monastery, obtained an audience to the czar Alexei Mihailovici. On this occasion, he obtained pecuniary aids for the restoration of his monastery and religious books. Another Orthodox hierarch from Transylvania accepted in audience by the czar on 31 May 1668, was Sava Brancovici. He received gifts in money and objects. In the last decade of the 17th century, the priest Oprea, and then, the archpriest Vasile Hoban, both ministers of the St. Nicolae Church in Scheii Brașovului, left for Moscow too.

In the 18th century, the most notable is the travel to Petersburg of the archpriest Eustatie Vasilievici from Brașov, in 1743, who was allowed by the czarevna Elisabeta Petrovna to carry out a financial collect in several towns (13,000 fls., the sovereign's donation being of 2500 roubles) and approximately 50 religious books. Last but not least, the travels of the archpriest Nicolae Pop from Balomir, in 1749, and of the priest Nicodim from Alba, in 1751.

**IOSIF AL II-LEA (1780-1790) ȘI IOSEFINISMUL.
INTRODUCERE ISTORIOGRAFICĂ LA UN DOSAR ELABORAT**

CRISTINEL ROMAN-NEGOI
ANA MARIA ROMAN-NEGOI

“Niciun conducător al zilelor sale nu a fost un doritor mai pasionat de reformă ca Iosif al II-lea. Un om care a făcut istorie”¹.

Reluarea, de pe poziții istoriografice, a personalității împăratului Iosif al II-lea, urmărind drept obiectiv accentuarea contextului din care se revendică, rolului educației primite, surprinderea la nivel psihologic, a trăsăturilor particulare care și-au lăsat amprenta asupra actului guvernării, generând astfel o popularitate fără precedent, care a trecut dincolo de limitele timpului său, constituie un subiect care permite îmbogățirea tabloului general al reformismului de tip revoluționar al acestui personaj carismatic de pe scena istoriei. Iosif al II-lea sau bunul împărat constituie un subiect extrem de fertil, exersat cu acribie de istoriografia universală și românească cu începere din secolul al XVIII-lea și până la momentul actual. Ca atare, o apropiere de un astfel de subiect nu se poate realiza în afara unui sistem de ordonare a materialului istoriografic care susține eșafodajul interpretativ și cu mențiunea punctuală a neexhaustivității având în vedere multitudinea direcțiilor, orientărilor și contribuțiilor istoriografice care l-au exersat.

Cu atât mai mult, amploarea binomului Secolul Luminilor - Iosif al II-lea a determinat așadar, delimitarea și ordonarea materialului istoriografic universal și românesc pe categorii specifice, de care ne-am servit în încercarea de surprindere a elementelor cheie care definesc și susțin, la nivel interpretativ, subiectul demersului de față. Astfel, apropierea de subiectul Iosif al II-lea și, implicit, de atributele actului reformator de care și-a legat numele, am realizat-o de pe pozițiile unei istoriografii consistente, punctate dinspre general spre particular, de la marile sinteze ale veacului, până la lucrările cu caracter biografic, care se constituie ca importante puncte de reper în receptarea personalității acestui simbol al Luminilor.

- Sinteze fundamentale pentru familiarizarea cu cadrele epocii, pentru pătrunderea în resorturile care au marcat gândirea și acțiunile acestui timp

¹ Saul K. Padover, *The Revolutionay Emperor: Joseph II of Austria*, London, Eyre and Spottiswoode, 1967, p. 6.

al marilor schimbări și care, implicit au atins și problema marilor împărați reformatori.

- Surse reprezentative în afara cărora înțelegerea secolului al XVIII-lea ar fi incompletă.
- Lucrări și sinteze care au pus sub lupă particularitățile geo-politice și culturale ale spațiului central-est european ale acestui timp și relaționarea lor cu evoluția Imperiului Habsburgic și reprezentanții acestuia.
- Lucrări care au așezat în centrul lor disecarea multiplelor concepte cu care operează istoriografia Iluminismului: *Aufklärung*, *Iluminism regional*, *Iosefinism*, *Despotism luminat*.
- Lucrări monografice destinate lui Iosif al II-lea.

Iluminismul, prin varietatea și dimensiunea mutațiilor produse, a atras conștanța preocupărilor determinând o decantare cât mai riguroasă a lucrărilor care s-au impus ca repere pe acest subiect. Pentru segmentul istoriografiei europene, reperele sunt date de reprezentanții școlii istoriografice franceze (Georges Gusdorf, Paul Hazard, Pierre Chaunu)², germane (Ernst Cassirer)³, italiene (Franco Venturi, Vincenzo Ferrone)⁴ sau americane (Peter Gay)⁵, sinteze fundamentale pentru familiarizarea cu climatul epocii, pentru pătrunderea în resorturile care au marcat gândirea și acțiunile acestui timp al marilor schimbări, într-o varietate a direcțiilor, de la cele politice până la cele sociale. În ceea ce privește contribuția istoriografiei românești, nume ca Nicolae Iorga, David Prodan, Pompiliu Teodor, Nicolae Bocșan, Iacob Marza⁶,

² Georges Gusdorf, *L'avènement des Sciences Humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973; Paul Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea. De la Montesquieu la Lessing*, București, Editura Univers, 1981; Pierre Chaunu, *Civilizația Europei în secolul Luminilor*, Vol I-II, București, Editura Meridiane, 1989.

³ Ernst Cassirer, *Filosofia luminilor*, Traducere de Adriana Pop, Pitești, Editura Paralela 45, 2003.

⁴ Franco Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, vol. I, Turin, Einaudi, 1969; Idem, *Utopia and Reform in the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971; Vincenzo Ferrone, *The Intellectual Roots of the Italian Enlightenment*, New Jersey, Humanities Press International, 1995.

⁵ Peter Gay, *The Enlightenment: an interpretation. The Science of Freedom*, vol. II, New York, Knopf, 1969.

⁶ Nicolae Iorga, *Istoria literaturii române în secolul XVIII, Volumul II*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1969; Pompiliu Teodor, *Evoluția gândirii istorice românești*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1970; Idem, *Iluminism și societate românească*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980; Idem, *Interferențe iluministe*

se detașează ca referințe obligatorii de parcurs pentru abordarea Iluminismului românesc din Transilvania, manifestare subordonată curentului general al veacului, cu particularități de manifestare originare în atributele spațiului geopolitic. Purtătorii de cuvânt autorizați ai domeniilor istoria literaturii, istoria culturii: Lucian Blaga, Dimitrie Popovici, Alexandru Duțu, Mircea Angheliescu, Romul Munteanu. Ovidiu Papadima⁷ au pus în discuție, prin producțiile lor, dimensiunile, particularitățile, identitatea și valorile culturii românești în secolul XVIII, prin relaționarea directă cu cultura Europei Luminilor. Ultimele decenii au adus o specializare a producțiilor pe diferite direcții cheie de evoluție a Iluminismului românesc: istoria bisericii (Laura Stanciu, Ovidiu Ghitta, Mihai Săsăujan, Corina Teodor, Greta Monica Miron, Daniel Dumitran)⁸, istoria elitelor reprezentată prin Remus Câmpeanu⁹, istoria

europene, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1984; Nicolae Boșan, *Contribuții la istoria Iluminismului românesc*, Timișoara, Editura Facla, 1986; Iacob Mârza, *Școală și națiune. Școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1978; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București, Editura Enciclopedică, Ediția 1998.

⁷ Dimitrie Popovici, *Literatura română în epoca Luminilor*, Sibiu, 1945; Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Ediție îngrijită de George Ivașcu, București, Editura Științifică, 1966; Alexandru Duțu, *Coordonate ale culturii românești în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Minerva, 1968; Idem, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, Editura Enciclopedică, 1972; Idem, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva, 1978; Romul Munteanu, *Literatura europeană în Epoca Luminilor*, București, Editura Enciclopedică Română, 1971; Idem, *Cultura europeană în Epoca Luminilor*, București, Editura Universis, 1974; Mircea Angheliescu, *Preromantismul românesc*, București, Editura Minerva, 1971; Ovidiu Papadima, *Ipostaze ale Iluminismului românesc. Momente și sinteze*, București, Editura Minerva, 1975.

⁸ Petru Maior, *Protopopadichia, Ediție îngrijită, studiu introductiv, note, glosar, indici, rezumat, bibliografie selectivă* Laura Stanciu, Prefață Pompiliu Teodor, Alba Iulia, 1998; Gherontie Cotore, *Despre Articulașurile ceale de Price, Ediție îngrijită, cuvânt introductiv, rezumat, bibliografie selectivă, indici* Laura Stanciu, Prefață Iacob Mârza, Alba Iulia, 2000; Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei biserici. Biserica greco-catolică din Sătmar în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2001; Mihai Săsăujan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1760)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2002; Corina Teodor, *Coridoare istoriografice. O incursiune în universul discursului ecleziastic românesc din Transilvania 1850-1920*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2003; Greta Monica Miron, *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară

învățământului prin Iacob Mârza¹⁰, toate relaționate contextului politic, care le-a imprimat direcția și ritmul de evoluție. Opțiunile tot mai evidente pentru specializarea pe un anumit domeniu, un anumit segment al Iluminismului românesc au pornit de la dezideratul unei acoperiri cât mai complete și mai riguroase a tipului de problematică abordată, care deja își arată roadele. Astfel tendințele de accentuare a specificului Iluminismului românesc, abordările prin decuparea din peisajul central european au pierdut terenul în favoarea unor formule de investigație regională, specializate pe diferite domenii - politic, economic, confesional, social - care au contribuit în mod real la o redimensionare a profilurilor de formă și fond ale Iluminismului românesc din Transilvania.

Epoca reformismului austriac se bucură în acest moment de o bibliografie foarte bogată. Chiar și simpla enumerare a lucrărilor, studiilor și articolelor circumscrise acestui subiect ar însemna câteva sute de pagini. O abordare a perioadei domniei lui Iosif al II-lea se dovedește un subiect inepuizabil încă, motivat de complexitatea, dar și caracterul controversat al măsurilor sale, care i-au asigurat o publicitate imensă, nu doar în epoca sa, ci și în posteritate. Retrospectiva asupra marilor curente, iluminismul, romantismul, sau pozitivismul istoric, îl înregistrează pe Iosif al II-lea și epoca sa ca prezențe constante ale exercițiului istoriografic, diferențiat prin ponderea domeniilor de interes sau tiparele de construcție ale portretului, care s-au asociat de regulă momentelor și cadrelor geo-politice. Cea mai puternică personalitate reformatoare a Casei de Austria în conștiința românească, asociat unei epoci de aur, împăratul Iosif al II-lea a ocupat de la reprezentanții iluminismului românesc din Transilvania¹¹ și până la autorii istoriografiei secolului XXI, o poziție de top explicabilă prin speranța pe care elitele românești, în mod

Clujeană, 2004; Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, București, Editura Scriptorium, 2005.

⁹ Remus Câmpeanu, *Intellectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 1999; Idem, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2000.

¹⁰ Iacob Mârza, *Etape și momente din istoria învățământului în Transilvania (sec. XVIII-XIX)*, Sibiu, Editura Imago, 2002.

¹¹ Spre exemplu Gheorghe Șincai, *Hronica românilor*, vol. I-III, Ediție îngrijită și Studiu asupra limbii de Florea Fugariu, Prefață și Note de Manole Neagoe, București, Editura pentru Literatură, 1967-1969.

particular, au investit-o în primul rând în ridicarea culturală și politică a românilor la același nivel cu națiunile istorice recunoscute, dar și prin carisma și popularitatea care l-a urmărit dincolo de limitele timpului său.

Înțelegerea marilor transformări ale veacului nu poate ocoli problema surselor sau a fondurilor, care susțin eșafodajul interpretativ și, în afara cărora, cercetarea istorică ar fi incompletă. În secolul al XIX-lea, Alfred von Arneth¹², Adam Wolf¹³ și mai apoi, din deceniul 5 al secolului XX, nume ca Ferdinand Maaß¹⁴, Jean Pierre Lavandier¹⁵, au devenit sinonime cu publicarea unui volum impresionat de documente pentru perioada reformismului austriac și ai purtătorilor acestuia, de la corespondența privată până la legislația imperială, contribuind la îmbogățirea cantitativă, dar mai ales calitativă, a fondului care deschide și susține noile interpretări asociate acestui subiect. În ceea ce privește aportul istoriografic românesc nume ca Ion Nistor¹⁶ și, recent, Mihai Săsăujan¹⁷ sau Ileana Bozac și Teodor Pavel¹⁸, s-au aliniat acestui efort arhivistic recuperator. Publicarea materialelor de arhivă au jucat un rol important în receptarea personalității împăratului Iosif al II-lea. Memoriile, corespondența privată, au permis nu doar pătrunderea în cele mai intime resorturi ale gândirii împăratului, ci și extinderea limitelor interpretării. Marele interes arătat față de Curtea Vieneză și reprezentanții ei marcanți nu este de dată recentă. În epoca pozitivismului istoric din secolul al XIX-lea au fost publicate documente de arhivă cu caracter

¹² Alfred von Arneth, *Geschichte Maria Theresias*, vol. I-X, Viena, 1863-1879. Tot lui Arneth i se datorează publicarea integrală a corespondenței dintre Iosif și Maria Tereza, regăsită la ora actuală parțial, în lucrările monografice produse de istoriografia americană. Alfred von Arneth, *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Korrespondenz*, vol. I-III, Viena, 1867-1868.

¹³ Adam Wolf, *Aus dem Hofleben Maria Theresias Nach dem Memorien des Fürsten Joseph Khevenhüller*, Viena, Gerold, 1858.

¹⁴ Ferdinand Maaß, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus- Hof- und Staatsarchiv*, Wien, München, Verlag Herold, Band I-III, 1951-1956.

¹⁵ Jean Pierre Lavandier, *Le livre au temps de Joseph II et de Leopold II. Code des lois de censure du livre pour les pays Austro-Bohemiens (1780-1792)*, vol. I-II, France, Bern, Peter Lang Publishing Group, 1995.

¹⁶ Ion Nistor, *Corespondența diplomatică și rapoartele consulare austriece 1782-1797*, București, 1912.

¹⁷ Mihai Săsăujan, *Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac (1740-1761). Documente*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003.

¹⁸ Ileana Bozac, Teodor Pavel, *Călătoria împăratului Iosif al II-lea în Transilvania la 1773*, Cluj-Napoca, Centrul de Studii Transilvane, 2006.

personal sau oficial ale împăraților habsburgi și ale personalităților Curții, informații ce constituie și azi un izvor primar, vizând tocmai evoluția reformismului austriac. Un segment important în acest sens este reprezentat de eforturile istoriografiei europene, austriacă și germană în special, focalizate pe publicarea memoriilor, pe care se fundamentează noile interpretări cu care operăm la momentul de față. Acest efort continuă și azi contribuind la îmbogățirea cantitativă și calitativă a istoriografiei subiectului¹⁹. Ca reper în această direcție, ne-am oprit asupra volumului *Enlightened Absolutism (1760-1790). A Documentary Source Book*, care include fragmente de memorii, documente politice sau corespondență privată. De un real folos în relevarea personalității împăratului, prin pătrunderea în resorturile intime ale gândirii politice s-au dovedit a fi fragmentele din seria scrisorilor personale ale lui Iosif către Maria Teresa și Leopold al II-lea. Volumul se bazează pe reunirea eforturilor istoriografilor secolului XIX și XX, care, în lucrările lor, au publicat aceste valoroase mărturii documentare. În cazul lui Iosif al II-lea sunt prezente acele mărturii, directe, și indirecte²⁰ care creionează atât portretul fizic²¹ cât mai ales atitudinea monarhului în domeniile și problemele majore ale timpului său: biserică, educație, toleranță, cenzură. Din întreg materialul se detașează o scrisoare din 25 iulie 1768 către fratele său Leopold, care permite accesul la viziunea personală și dimensiunile programului viitorului conducător al Imperiului:

[...] Patriotismul, binele monarhiei, acestea, dragă frate, sunt singurul meu gând și ele mă împing să fac orice. Sunt atât de preocupat cu acestea încât nu pot fi niciodată liniștit fizic sau psihic decât atunci când sunt sigur de binele monarhiei și de eficiența măsurilor pe care le-am luat. În această datorie, nimic nu mi se pare a fi lipsit de importanță; totul mă interesează. Sunt la fel de preocupat de armată ca și de finanțe²².

¹⁹La nivelul istoriografiei românești sunt vizibile eforturile asociate unor nume ca Gheorghe Gorun, *Reformismul austriac și violențele sociale din Europa Centrală 1750-1800*, Oradea, Editura Muzeului Țării Crișurilor, 1998; Idem, *Sub semnul schimbării. Studii de istorie a românilor din Partium*, Oradea, Editura Logos 94, 2002, Mihai Săsăușan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2002.

²⁰ Anthony Lentin, *Enlightened Absolutism (1760-1790). A Documentary Source Book*, London, Newcastle-upon-Tyne Press, 1985, pp. 5-6 (*Kaunitz on Joseph II*).

²¹ *Ibidem*, p. 4 (Portrait of Joseph II).

²² *Ibidem*, p. 48 (*Letter from Joseph II to Leopold of Tuscany*).

Ideile novatoare ale iluminismului central European, particularitățile de identificare, au fost oglindite în lucrări de sinteză a istoriei Austriei sau Ungariei²³, a dinastiei de Habsburg, dar și în cele de strictă specialitate, volume de studii²⁴, care au urmărit analiza sistemului reformist din anumite domenii și teritorii ale Imperiului, cu accentuarea perioadei domniei lui Iosif al II-lea (1780-1790).

După al doilea război mondial, pe măsura lărgirii accesului la materialele arhivistice, se evidențiază o creștere a sintezelor, care aduc în prim plan dinastia de Habsburg, prin școlile istoriografice austriece, franceze și americane. Carlile Aylmer Macartney²⁵, Victor L. Tapié²⁶, Robert. A. Kann²⁷, Erich Zöllner²⁸ sau Jean Bérenger²⁹ sunt repere istoriografice de bază, care permit familiarizarea cu împărații habsburgi, cu Iosif al II-lea în mod particular. Propunând o abordare în formula binomului istorie politică-istorie culturală, destinată să acopere cât mai complet domeniile emblematice - stat, diplomație, reformism, societate, biserică, educație, economie - lucrările menționate dezvăluie rolul și direcțiile de acțiune ale Casei de Habsburg și ale reprezentanților ei în veacul schimbării. Astfel, Carlile Aylmer Macartney, deși

²³ Eva. H. Balázs, *Hungary and the Habsburgs 1765-1800. An Experiment in Enlightened Absolutism*, Budapest, Central European University Press, 1987.

²⁴ Dintre volumele de studii le amintim pe cele de dată mai recentă: *Etudes sur XVIIIeme siècle, serie 1, La Tolerance civile, Actes du Colloque de Mons* publicé par Roland Crahay, Editions de l'Université de Mons, 1982; *L'Absolutisme Éclairé*, Volume publicé par B. Köpeczi, A. Soboul, E.H. Balázs, D. Kosáry, Akadémiai Kiadó, 1985; Roy Porter, Mikulaš Teich, *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; *Enlightened Absolutism. Reforms and Reformers in Later Eighteenth Century Europe*, Edited by H. M. Scott, Macmillan, 1996; *Austrian Studies II. The Austrian Enlightenment and its Aftermath*, Edited by Ritchie Robertson and Edward Timus, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1997.

²⁵ Carlile Aylmer Macartney, *The Habsburg Empire 1790-1918*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969.

²⁶ Victor Tapié, *The Rise and Fall of the Habsburg Monarchy*, New York, Praeger, 1971; Idem, *L'Europe de Marie Thérèse. Du Baroque aux Lumières*, Paris, Fayard, 1973.

²⁷ Robert A. Kann, *History of the Habsburg Empire 1526-1815*, Berkeley, University of California Press, 1974.

²⁸ Erich Zöllner, *Istoria Austriei-de la începuturi până în prezent*, Traducere de Adolf Ambruster, Vol I-II, Ediția a VIIIa, București, Editura Enciclopedică, 1997.

²⁹ Jean Bérenger, *Istoria Imperiului Habsburgilor (1273-1918)*, București, Editura Universitas, 2000.

și-a propus o istorie a Imperiului Habsburgic pentru perioada 1790-1918, simte nevoia să insiste asupra potențialului monarhiei la sfârșitul domniei Maria Tereza și în timpul lui Iosif al II-lea și Leopold al II-lea. Spații largi a acordat epocii iluministe și istoricul francez Victor Tapié. *The Era of the Reform and Enlightenment* și *Joseph II* sunt doar două capitole ce cuprind secolul transformărilor, din care nu a fost omis nici impactul reformelor în spațiul transilvănean. O poziție importantă în cadrul sintezelor de specialitate o ocupă lucrarea lui Robert A Kann, *History of the Habsburg Empire 1526-1815*, prin modalitatea redării ideilor mercantile, a prezentării tabloului schimbărilor politice, administrative și economice, dar și prin analiza problematicii monarhiei, în capitole precum *An Empire reasserts itself (1740-1815)*, în care atenția este canalizată cu precădere asupra împăraților reformatori, Maria Tereza și Iosif al II-lea.

Cât privește istoriografia românească, problema reformismului habsburgic, a purtătorilor acestuia, a formelor și domeniilor de manifestare a constituit un subiect exersat în mod constant și cu rigoare în studii sau lucrări de specialitate. O încercare de inventariere și grupare a celor mai semnificative contribuții include următoarele direcții principale de urmărit: ideile politice, domeniile reformei și instituțiile principale. Pe aceste coordonate David Prodan, Ioan Horga³⁰, Lucia Protopopescu³¹, Gabriela Mircea³², Iacob Mârza, Remus Câmpeanu, Daniel Dumitran, Mihai Săsăujan, amintiți anterior, au acoperit gradual o gamă extinsă de subiecte, care gravitează implicit în sfera de interes a reformismului lui Iosif al II-lea și a domeniilor de aplicare a politicii sale: iosefinism provincial, conceptul de toleranță, biserică, școală, elite, societate, cultură.

Instituțiile, pârgھیile de putere prin care s-a realizat reformismul iosefin în Transilvania au constituit de asemenea, o tematică investigată riguros de istoriografia românească, prin Anton Dörner³³ cu lucrarea *Reformismul austriac și administrația din Transilvania în secolul XVIII* la care adăugăm eforturile

³⁰ Ioan Horga, *Contribuții la cunoașterea Jozefinismului provincial*, Oradea, Editura Universității din Oradea, 2000.

³¹ Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania 1774-1805*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1966.

³² Gabriela Mircea, *Tipografia de la Blaj în anii 1747-1830*, Alba Iulia, Editura Altip, 2008.

³³ Anton Dörner, *Reformismul austriac și administrația din Transilvania în secolul XVIII*, Teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1980.

recente ale lui Remus Câmpeanu și Attila Varga³⁴, concretizate în lucrarea *În pragul Europei. Instituțiile transilvane în epoca prerreformistă*.

Parcurgerea lucrărilor indispensabile pentru înțelegerea contextului care a generat și în care s-a aplicat sistemul reformist iosefin a înregistrat, nu doar o pluralitate a istoriografiilor concentrate în jurul temei nucleu, a Iluminismului, ci și o pluralitate a conceptelor cu care se operează și care sunt rezultatul diversității formelor de manifestare a matricei unitare de idei a secolului al XVIII-lea. Dintre acestea, *iosefinismul* revine constant în centrul preocupărilor specialiștilor, de individualizare a centrelor de greutate care marchează timpul marilor transformări, de explicitare a relației particulare Stat-Biserică care a stat la baza sistemului reformator habsburgic. Confruntarea istoriografică în jurul problemei *iosefinismului* debutează după al doilea război mondial prelungindu-se și îmbogățindu-se totodată până în zilele noastre. Din punct de vedere istoriografic, originea termenului nu a fost studiată în detaliu³⁵. La început, termenul a vizat dezvoltarea relațiilor dintre Biserică și Stat în legătură directă cu Iosif al II-lea și perioada guvernării sale³⁶. Istoricii moderni au lărgit ulterior semnificația termenului, cronologic și conceptual, fiind definită sintetic la momentul actual drept o mișcare pentru schimbare³⁷. Pentru prezentarea succintă a principalelor direcții de analiză, ne-am servit de trei repere principale, trei lucrări semnate Edward Winter³⁸, Fritz Valjavec³⁹ și Ferdinand Maaß⁴⁰, toate intitulate *Der Josephinismus*, care au adus în centrul discuției relația Stat-Biserică și care constituie, și la ora actuală, baza istoriografică care nu poate fi ocolită în abordarea acestui subiect. Eduard Winter, primul în lista celor trei analiști, prin ediția din 1943 a lui *Der Josephinismus* (ed. I), a dat conceptului, sensul de catolicism reformator, stabilindu-i limitele între anii 1740-1848⁴¹, minimalizând

³⁴ Remus Câmpeanu, Anton Dörner, Attila Varga, *În pragul Europei. Instituțiile transilvane în epoca prerreformistă*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2008.

³⁵ Elisabeth Kovács, *Giuseppinismo in Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Editori Guerrino Pelliccia, Giancarlo Rocca, Roma, Edizione Paolini, 1977, vol. IV, col. 1357-1367.

³⁶ Derek Beales, *Joseph II. In the shadow of Maria Theresia (1741-1780)*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 439. În continuare se va cita Derek Beales, *Joseph II.*

³⁷ *Ibidem*, p. 440.

³⁸ Eduard Winter, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus. 1740-1848*, Berlin, Rütten & Loening Verlag, 1962.

³⁹ Fritz Valjavec, *Der Josephinismus. Zur Geistigen Entwicklung Österreichs im 18 und 19 Jahrhundert*, Brün-München-Wien, Rudolf M. Rohrer Verlag, 1944.

⁴⁰ Ferdinand Maaß, *op. cit.*

⁴¹ Eduard Winter, *op. cit.*, p. 38, pp. 100-114.

însă rolul statului și al împăratului Iosif al II-lea. Pentru Fritz Valjavec, iosefinismul îmbracă toate manifestările iluminismului în Monarhia habsburgică, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, nefiind legat însă de activitatea de guvernare sau de relația stat-biserică. Cea mai consistentă analiză vine din partea lui Maaß, care a definit iosefinismul ca dominația statului asupra bisericii în perioada 1750-1855, sau Caesaropapism. Maaß a insistat asupra ideii că iosefinismul și-ar pierde identitatea dacă ar fi disociat de actul de guvernare⁴². Această idee nu l-a condus însă automat spre considerarea aportului lui Iosif al II-lea drept corolar al iosefinismului; din contră autorul reduce considerabil rolul împăratului. În primul volum din seria *Der Josephinismus*, care merge până la anul 1796, Maaß îl citează pe Iosif al II-lea o singură dată, accentul căzând în schimb pe cancelarul Kaunitz. Sintetic, lucrarea lui Maaß exprimă ideea potrivit căreia “dacă Kaunitz a fost tatăl iosefinismului, Maria Tereza a fost mama”⁴³.

Exercițiile istoriografice mai recente au adus lumina asupra și altor aspecte ale conceptului, precum influența Jansenismului în Austria, reforma cenzurii, educația teologică, toleranța religioasă. În această direcție s-au îndreptat eforturile istoricilor Karl Otto von Aretin, Adam Wandruszka sau Peter F.Barton⁴⁴, ale căror interpretări privind raporturile Stat-Biserică în veacul marilor schimbări realizează o complementaritate ideatică benefică, ce permite recuperarea unei imagini întregite asupra fenomenului. Plecând de la aceste realizări, istoriografia americană s-a pronunțat ulterior prin Derek Beales, profesor de istorie modernă la Universitatea din Cambridge, care a identificat iosefinismul luminat cu un despotism legal. Lucrarea lui Beales despre Iosif al II-lea rămâne una din monografiile de referință pentru Iosif al II-lea, prin deplasarea accentului de la simpla înregistrare a evenimentialului la analiza psiho-istorică a personalității

⁴² Ferdinand Maaß, *op. cit.*, p. XVIII-XX.

⁴³ *Ibidem*, p. 297.

⁴⁴ Karl Otmar von Aretin, „Der Josephinismus und das Problem des katholischen aufgeklärten Absolutismus in Österreich”, în *Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II*, în Internationales Symposium in Wien, 20-23 Okt.1980, vol. I, Wien, 1985; Adam Wandruszka, *Österreich und Italien im 18. Jahrhundert*, Wien, Verlag für Geschichte und Politik, 1963; Peter F.Barton, „Jesuiten, Jansenisten, Josephiner. Eine Fallstudie zur früheren Toleranzzeit. Innocentius Fessler, in Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, zweite Reihe”, în *Zusammenarbeit mit dem Institut für protestantische Kirchengeschichte*, Band IV, 1. Teil, Wien Köln & Graz, Hermann Böhlau Verlag, 1978.

împăratului reformator⁴⁵. Preocupările pentru Europa Centrală Iluministă, în direcția problematicii reformismului iosefin, a relației acestuia cu problema națională a românilor din Transilvania și a formelor de manifestare în compartimentele vieții sociale, politice, economice, religioase, au grupat în particular eforturile cercetătorilor austrieci și germani, care au nuanțat și clarificat istoria intelectuală a acestui spațiu. Dintre aceștia Grete Klingenstein, Ernst Wangerman, Mathias Bernath Angelika Schaser constituie doar câteva repere de care ne putem folosi în înțelegerea contextului reclamat de subiectul avut în vedere⁴⁶.

Tratarea fenomenului reformist și-a găsit locul și în lucrările cu caracter monografic consacrate suveranilor Leopold I⁴⁷, Maria Tereza, Iosif al II-lea sau Leopold al II-lea⁴⁸. Beneficiind de structuri ample, marea majoritate a lucrărilor biografice a făcut posibilă tratarea detaliată a problemei reformelor în subcapitole distincte, care realizează un tipar ce poartă amprenta dezvoltării progresive personalității reformatorilor Casei de Habsburg. Interesul istoricilor față de domnia și personalitatea lui Iosif al II-lea, vizibil încă din contemporaneitate, a fost similar cu cel acordat mamei sale.⁴⁹ Încă din anul

⁴⁵ Derek Beales, *Joseph II*. A se vedea și studiul semnat Derek Beales, „The false Joseph II”, în *The Historical Journal*, XVIII, 3 (1975), p. 467-495.

⁴⁶ Grete Klingenstein, „Europe Centrale et Orientale: La monarchie des Habsburgs”, în *L’Absolutisme éclairé*, volume publié par B. Köpeczi, A. Soboul, É. H. Balázs, D. Kosáry, Paris, 1985, p. 201-231; Idem, „Revisions of Enlightened Absolutism: ‘The Austrian Monarchy is Like no Other’”, în *The Historical Journal*, vol. 33, No. 1 (Mar., 1990), p. 155-167; Ernst Wangerman, „Reform Catholicism and political radicalism in the Austrian Enlightenment”, în Roy Porter, Mikuláš Teich, *The Enlightenment in National Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 128-134; Mathias Bernath, *Habsburgii și începutul formării națiunii române*, Traducere de Marionela Wolf, Prefață de Pompiliu Teodor, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994; Angelika Schaser, *Reformele iosefine în Transilvania și urmările lor în viața socială*, Sibiu, Editura Hora, 2000.

⁴⁷ Slicher Erwin, *Leopold I of Austria*, Los Angeles, University of Southern California Press, 1970.

⁴⁸ Adam Wandruszka, *Leopold II. Erzherzog von Österreich, Grossherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, römischer Kaiser*, vol. 1-2, Viena, München, Herold Verlag, 1965.

⁴⁹ O biografie care se impune pe acest subiect este reprezentată de lucrarea lui Alfred von Arneth, *Geschichte Maria Theresias*, ed. cit. Lucrarea se bazează pe un volum uriaș de date arhivistice inedite, intens exploatate și de istoricii care și-au focalizat atenția mai

1790, la moartea împăratului, operăm deja cu primele lucrări cu caracter encomiastic care vor deschide un coridor istoriografic ce va beneficia de un exercițiu constant din partea istoricilor de-a lungul timpului. Amintim în acest sens lucrarea *Charakteristik Joseph II. Eine historisch-biographische Skizze*, semnată Johann Pezzl⁵⁰, care surprinde imaginea fidelă a lui Iosif al II-lea, așa cum este ea creionată de contemporanii săi.

Pozitivismul istoric al secolului XIX s-a pronunțat asupra subiectului prin realizările istoriografiei austriece și germane. Menționăm lucrarea lui Adam Wolf și Haus von Zwiedineck-Südenhorst, *Österreich unter Maria Theresia, Joseph II und Leopold II. 1740-1792*, în care analiza este canalizată către problemele politice ale Imperiului, de la relațiile externe și până la marile reforme care s-au asociat împăraților⁵¹. Pentru subiectul Iosif al II-lea lucrarea permite accesul la spectacolul audiențelor ținute de împărat, un element major, care a generat și potențat procesul mitizării bunului împărat.

Secolul XX s-a deschis cu monografia lui Paul von Mitrofanov⁵², care făcea saltul calitativ, de la lucrările și studiile generale care urmăreau viața și activitatea împăratului Iosif al II-lea, la o sinteză rămasă valabilă și la momentul de față. După o întrerupere de aproape o jumătate de secol au fost reluate scrierile biografice referitoare la Iosif al II-lea. În atenția cercetării istorice primează ideea reformismului, cu toate ramificațiile care i se subordonează conceptului, al cărui promotor a fost suveranul vienez. Realizări importante în această direcție - abordare metodologică, concepte puse în circulație, interpretare critică și valorificare a materialului documentar - a obținut în special școala istoriografică americană, asupra căreia ne vom opri în cele ce urmează.

Segmentul lucrărilor monografice constituie un important centru de greutate în receptarea locului și rolului jucat de Iosif al II-lea în epocă. Totodată, aceste lucrări permit o dublă recuperare, în binomul om-conducător,

târziu asupra lui Iosif al II-lea. A se vedea în acest sens studiul semnat Derek Beales, „The false Joseph II”, în *The Historical Journal*, XVIII, 3 (1975), p. 467-495.

⁵⁰ Johann Pezzl, *Charakteristik Joseph II. Eine historisch-biographische Skizze*, Wien, J. V. Degen Verlag, 1790.

⁵¹ Adam Wolf, Haus von Zwiedineck-Südenhorst, *Österreich unter Maria Theresia, Joseph II und Leopold II. 1740-1792*, Berlin, Grote Verlag, 1884, p. 232-255.

⁵² Paul von Mitrofanov, *Joseph II. Seine politische und Kulturelle Tätigkeit*, vol. I-II, Viena, C.W. Stern Verlag, 1910. Importanța lucrării se relevă prin referințele făcute de reprezentanții școlii istoriografice americane, care o consideră punctul de pornire în apropierea de subiectul Iosif al II-lea.

prin conexiunile interdisciplinare pe care se construiesc: istorie, psihologie politică, sociologie.

Ca prim reper în seria monografiilor, ne-am oprit asupra lucrării lui Saul K. Padover, *The Revolutionary Emperor: Joseph II of Austria*, ediția 1967. Lucrarea reprezintă una dintre cele mai complete biografii ale împăratului al cărui nume devine sinonim cu reforma politică a secolului XVIII⁵³. Un rol important în cadrul lucrării este dat de capitolele referitoare la educația primită, ca principal instrument de modelare a personalității, din copilărie și până la primele trepte ale maturității (Cap. I-II). Portretul creionat de autor surprinde amestecul dintre duritatea mamei sale (Maria Tereza), înclinațiile despotice ale acesteia și simplitatea tatălui său despre care Iosif amintea în corespondența sa privată: “*a fost învățătorul și prietenul meu*”⁵⁴. La vârsta de 8 ani împărăteasa a încredințat educația viitorului conducător unui general și unui preot, Conte Carl Batthyany și Franz Joseph Weger, indicându-le acestora liniile directoare: “[...] *tăiați viciul și răul în general, să nu vorbească aspru cu nimeni, nici măcar cu inamicii națiunii, să fie un bun creștin și un suflet bun*”⁵⁵. Lucrarea, care se bazează pe un segment consistent de material documentar, scoate la lumină un tânăr serios, singuratic și înclinat spre introspecție, despre care Batthyany afirma: “[...] *nu e ceea ce pare, nu este nici un pic de veselie în el, nu a flirtat, nu s-a jucat ci a citit lucrări serioase, în special militare, politice și economice*”. Pasiunea devoratoare pentru lectură, în care un loc important va reveni istoriei universale, dublată de un program de muncă asiduu, sunt elemente care vor forma viitorul împărat, conferindu-i fundamentele solide ale artei guvernării: “[...] *muncesc în fiecare zi până la cinci-șase seara, cu excepția unui sfert de oră când cinez singur; și cu toate astea nimic nu pare să fie terminat*”⁵⁶. Monografia lui Padover constituie o oglindă fidelă a dezvoltării progresive a personalității viitorului conducător al Imperiului, prin acoperirea unei arii extinse de problematice: educația, relațiile cu mama sa, concepțiile despre stat, biserică, societate, care se dezvoltă prin valorificarea materialelor documentare și a bibliografiei anterioare.

⁵³ Saul K. Padover, *op. cit.*

⁵⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁵ *Ibidem*, p.45.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 62.

Un alt biograf major al lui Iosif al II-lea este considerat Derek Beales, cu lucrarea *Joseph II*, apărută în anul 1987⁵⁷. Este o lucrare bazată pe o abordare meticuloasă a materialelor, de la sursele editate până la documentele de arhivă (corespondența Iosif-Maria Tereza), care relevă atât relațiile politice, cât și pe cele personale. Biografia se încadrează în tiparele genului, prin urmărirea cronologică a subiectului: copilărie, adolescență, familiarizarea cu problemele politice, călătorii, relațiile interne și externe, reformism. În volumul, *In the Shadow of Maria Theresa (În umbra Mariei Tereza)*, avem de-a face cu o investigație detaliată a vieții lui Iosif în postura de prinț și co-regent, strâns legată de personalitatea dominatoare a Mariei Tereza, care beneficiază astfel de o reevaluare⁵⁸. Lucrarea se evidențiază prin deplasarea accentului de la simpla înregistrare a evenimentialului, la analiza psiho-istorică a personalității lui Iosif al II-lea și prin redeschiderea discuției asupra conceptului de iosefinism. Lucrarea lui Beales, completată de un studiu la fel de interesant, *The False Joseph II*⁵⁹, confirmă încă o dată faptul că studiul marilor conducători, deținători ai puterii absolute de decizie, rămâne oricând un areal important al cercetării.

Pe aceeași direcție se înscriu și contribuțiile semnate François Fejtő, *Joseph II un Habsbourg révolutionnaire*⁶⁰ sau T.C. W. Blanning, *Joseph II*,⁶¹ selectate drept repere de orientare istoriografică în abordarea subiectului prin noutatea interpretărilor, a lărgirii orizontului prin conexiunile cu o altă personalitate simbol a vremii, cancelarul Kaunitz.

Istoriografia românească nu putea rămâne neutră în fața unui astfel de subiect, chiar dacă, pe acest segment nu operăm cu lucrări strict monografice. Majoritatea abordărilor, concretizate în lucrări și studii de specialitate au vizat în principal implicațiile reformismului pentru românii din Transilvania, pe o arie extinsă de domenii: societate bisericească, școală. Parcurgerea atentă a materialelor surprinde la George Barițiu, chiar dacă la scară mai redusă, creionarea portretului împăratului:

⁵⁷ Derek Beales, *Joseph II. In the shadow of Maria Theresa, 1741-1780*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁵⁸ Grete Klingenstein, „Revisions of Enlightened Absolutism: ‘The Austrian Monarchy is like no Other’”, în *The Historical Journal*, vol. 33, Nr. 1, 1990, p. 155-167.

⁵⁹ Derek Beales, *op. cit.*

⁶⁰ François Fejtő, *Joseph II un Habsbourg révolutionnaire*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1982.

⁶¹ T. C. W. Blanning, *Joseph II*, London, Longman Press, 1994.

[...] Împăratul Iosif II ca om tânăr și pe cât nu avuse a lupta prea mult cu grijile domniei, cu răutatea claselor privilegiate și cu stupiditatea gloatelor, a fost unul din contemporanii cei mai frumoși și totodată simpatici. Statură mijlocie, frunte frumoasă boltită, păr castaniu ceva deschis, sprâncene dese, nas vulturii, ochi albaștri, la cari germanii le zic ochi de albastru împărătesc, fața albeață și puțin rumenă, iar de la patruzeci de ani înainte i se cam întunecase. Acesta a fost nemuritorul împărat Iosif II care a devenit victimă a convicțiunilor sale⁶².

Istoriografia românească a ultimelor decenii s-a deschis unor abordări interdisciplinare, cu implicații benefice în sfera lărgirii câmpului interpretării. Volumul masiv al lucrărilor și studiilor care, direct sau indirect s-au oprit asupra lui Iosif al II-lea a determinat, și în acest caz, o selecție, realizată pe criteriul recunoașterii de care s-au bucurat acestea. De la sinteza lui David Prodan⁶³, care a accentuat analiza ideilor politice, istoriografia românească s-a îmbogățit considerabil, deschizându-se spre o varietate a domeniilor și abordărilor, dintre care istoriei mentalităților îi revine o poziție aflată în plină ascensiune la momentul actual.

În domeniul istoriei mentalităților s-au impus în ultimul deceniu contribuțiile asociate lui Toader și Simona Nicoară sau Petre Din. Analizând din perspectivă teoretică, dublată de ilustrarea prin exemple a genezei mitului bunului împărat în societate, Simona Nicoară, în lucrarea *Mentalități colective și imaginar social*, vizează, chiar dacă nu în mod detaliat, personalitatea împăratului Iosif al II-lea⁶⁴. Ulterior, în lucrarea *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800) Societate rurală și mentalități colective*, Toader Nicoară⁶⁵ include un capitol de sine stătător dedicat mitului bunului împărat în sensibilitatea colectivă a românilor din Transilvania, începând de sub primii Habsburgi și încheind cu Iosif al II-lea. Mitul bunului împărat a constituit de altfel subiectul unei teze de doctorat, investigare finalizată de Petre Din în anul 2003 prin lucrarea *Mitul lui Iosif al II-lea în sensibilitatea colectivă a românilor ardeleni*⁶⁶.

⁶² George Barițiu, *Părți alese din Istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă*, Ediția a II-a îngrijită de Ștefan Pascu și Florin Sălvan, vol. I, Brașov, 1993, p. 488.

⁶³ David Prodan, *op. cit.*, p. 275-286.

⁶⁴ Simona Nicoară, *Mentalități colective și imaginar social*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 1996.

⁶⁵ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800)*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 349-372.

⁶⁶ Petre Din, *Mitul lui Iosif al II-lea în sensibilitatea colectivă a românilor ardeleni*, Cluj-Napoca, Editura Napoca Star, 2003.

Cercetările în jurul personalității împăratului nu s-au oprit în istoriografia românească aici. O problemă investigată detaliat a fost reprezentată de călătoriile lui Iosif al II-lea în Transilvania, ca surse ale genezei mitului bunului împărat, ilustrate prin contribuțiile recente ale lui Doru Radosav, *Arătarea împăratului. Intrările imperiale în Transilvania și Banat (secolul XVIII-XIX) Discurs și reprezentare*⁶⁷ și ale Ilenei Bozac și Teodor Pavel, care reconstituie călătoria din anul 1773 a împăratului în Transilvania⁶⁸.

Abordarea personalității împăratului Iosif al II-lea, rămas în conștiința colectivă românească drept bunul împărat, în oglinda istoriografiei europene și americane invocate, s-a dovedit a fi inseparabilă de timpul care îl revendică, Secolul Luminilor. Masivitatea producțiilor școlilor istoriografice care l-au avut în obiectiv, s-a răsfrânt asupra limitelor studiului de față, care realizează numai o incursiune în lucrările considerate repere de orientare pentru familiarizarea cu acest subiect, pentru înțelegerea cadrelor epocii și fixarea principalelor coordonate de acțiune. Tratat direct, în cadrul monografiilor, sau indirect, în cadrul lucrărilor și studiilor de specialitate concentrate în sfera reformismului austriac, Iosif al II-lea, ca una din cele mai puternice personalități politice a timpului său, se dovedește a fi un subiect cu o prezență constantă, inepuizabil încă. Simpla înregistrare a tuturor mențiunilor numelui său în paginile de istoriografie dezvăluie dimensiunile copleșitoare ale împăratului care și-a lăsat amprenta inconfundabilă asupra ultimelor decenii ale veacului XVIII.

Joseph II (1780-1790) and the Josephinism. Historiographic introduction to a elaborated file

- Abstract -

After centuries, the emperor Joseph II known as the most reformatory personality of the House of Habsburg remains a much debated and periodically re-examined subject. It has been the case both in the universal and in the national historiographies; the Romanian one could not make an exception, on the contrary, it represented a very prolific milieu. Anticipating upcoming

⁶⁷ Doru Radosav, *Arătarea împăratului. Intrările imperiale în Transilvania și Banat (sec. XVIII-XIX) Discurs și reprezentare*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2002.

⁶⁸ Ileana Bozac, Teodor Pavel, *op. cit.*

studies based on the vast documentary sources focused on the personality of the “revolutionary Habsburg”, in the present study we propose a historiographic review of the most important literature dedicated to this controversial figure. In order to succeed in our limited attempt we gradually refer to the climate within which different works had been produced, going on from general to particular achievements.

**STUDENȚI DIN TRANSILVANIA LA
ACADEMIA MILITARĂ „LUDOVICA” DIN
BUDAPESTA (1883-1893)**

CORNEL SIGMIREAN

Reconstituirea listei cu tinerii ardeleni care au frecventat Academia Militară „Ludovika” de la Budapesta are drept perspectivă întregirea tabloului istoric al formării intelectualității transilvănene în epoca modernă¹. Un demers pe care am dori să-l asociem atât proiectului de cunoaștere în detaliu a mediilor universitare de formare a intelectualității, cât și ca introducere, inițiere în fascinanta lume a ofițerilor fostei armate cezaro-craiești. (Ne gândim la romanele lui Hašek, „Bravul soldat Švejk” și Joseph Roth, „Marșul lui Radetzky”, dar, în primul rând, la studiile mai recente ale istoricilor Günther E. Rothenberg² și Deák István³). Am optat în cercetările noastre pentru Academia „Ludovika” pentru că aceasta a reprezentat, alături de Academia Militară „Maria Teresa”, principala instituție de formare a ofițerimii din fostul Imperiu austro-ungar. Fondată la 1872⁴, când s-a deschis pentru prima dată tinerilor

¹ Pentru istoria intelectualității transilvane, vezi: Szabó Miklós, Szögi Laszló, *Erdélyi peregrinusok*, Targu Mures, Editura Mentor, 1998; Cornel Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă*, Cluj-Napoca Presa Universitară Clujeană, , 2000; Szögi Laszló, *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon 1789-1919*, Budapest, ELTE Levéltár, 2001; Szögi Laszló, Kiss József Mihály, *Magyarországi diákok bécsi egyetemeken és főiskolákon 1849-1867*, Budapest, ELTE Levéltár, 2003; Patyi Gábor, *Magyarországi diákok bécsi egyetemeken és főiskolákon 1890-1918*, Budapest, ELTE Levéltár, 2004; Szabó Miklós, *Erdélyiek magyarországi egyetemeken, Marosvásárhely (Târgu-Mureș)*, 2005; Ioan Chiorean, *Intelectualitatea din Transilvania în epocile premodernă și modernă*, Târgu-Mureș, Editura Universității „Petru Maior”, 2008

² Günther E. Rothenberg, *The Army of Francisc Joseph*, West Lafayette, Indiana, 1976

³ Deák István, *Beyond nationalism, A Social and Political History of the Habsburg Officer Corps, 1848-1918*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 179-180.

⁴ Pentru istoria Akademiei “Ludovika” vezi: A Magyar Kir. Honvéd Ludovika Akadémia története, szerkesztette Dezséri Bachó László; A Magyar Kir. Honvéd Ludovika Akadémia története, szerkesztette Dezséri Bachó László; A Magyar Király Honvéd Ludovika Akadémia Kiadása, Budapest 1930; Dr. Lengyel Ferenc, A magyar tisztképzés története. Budapest, 2000; Egyetemi Almanach. A Zrinyi Miklós

care doreau să urmeze o carieră militară, apariția ei pe harta instituțiilor de învățământ superior din Ungaria a fost împlinirea unui mai vechi deziderat al societății maghiare, exprimat pentru prima dată la 1808. La 1848, guvernul maghiar (format la 11 aprilie 1848) a însărcinat Ministerul Apărării cu organizarea Liceului Militar „Ludovika”. Cursurile s-au deschis în octombrie, la Facultatea de Științe a Universității din Pesta. Cursul însă nu s-a finalizat. Ideea unei academii militare s-a reactualizat după anul 1867. Prin articolul 11 al Înțelegerii din 1867 s-a înființat armata ungară, ca parte integrantă a celei imperiale, faimosul K.U.K. Avea în schimb uniforme, însemne și limba de comandă maghiară. Dar, „armata ungară” nu avea în componența ei unități de artilerie sau, mai târziu, de blindate și aviație⁵. În acest context s-a fondat Academia, deschisă inițial cu un curs de un an pentru pregătirea ofițerilor. În anul 1883 durata cursurilor s-a stabilit la 4 ani, Academia Militară „Ludovika” devenind o instituție similară celorlalte institute militare din monarhie. După o nouă reorganizare, în 1897, Academia a putut oferi o pregătire echivalentă celei de la Academia „Maria Teresa” din Viena. Menționăm că la Budapesta se asigura doar pregătirea în specializările infanterie și cavalerie, ofițerii de artilerie și tehnică fiind școlarizați la Academia vieneză. Deschiderea unui curs de artilerie s-a aprobat doar în 1912, când iminenta izbucnire a războiului i-a convins pe austrieci de necesitatea unei artilerii performante.

Astfel, așa cum am mai arătat, pentru peste 4 decenii, de la deschiderea ei și până în 1918, Academia Militară „Ludovika” a reprezentat principala instituție de formare a ofițerilor din Ungaria istorică. Deschiderea ei nu a întrerupt însă afluența tinerilor din estul monarhiei, din Transleithania, spre Academia de la Viena. Pe baza listei cu studenții care au frecventat Universitatea și școlile superioare din Viena între anii 1890-1918, publicată de istoricul Patyi Gábor, rezultă că, în perioada respectivă, peste 1.185 de tineri din Ungaria istorică au frecventat Academia Militară „Maria Teresa”⁶. Dintre aceștia, 305 proveneau din Transilvania, printre care, luând în considerare limba maternă și confesiunea, 46 au fost români. Dar, indiscutabil, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, Academia Militară „Ludovika” a reprezentat principala instituție militară de învățământ din Ungaria, unde au absolvit majoritatea viitorilor ofițeri. Între anii 1873-1918, la Academia

nemzetvédelmi Egyetem és Jogelőd intézményei Fennállásának 85. Évfordulójára, Budapest, ZMNE, 2005.

⁵ Liviu Maior, *Habsburgii și românii. De la loialitatea dinastică la identitate națională*, București, Editura Enciclopedică, 2006, p.110

⁶ Vezi Patyi Gábor, *Magyarországi diákok bécsi egyetemeken és főiskolákon 1890-1918*.

Militară din Budapesta au absolvit peste 4.753 de viitori ofițeri. În ceea ce privește prezența tinerilor din Transilvania la Academie, în studiul de față vom analiza doar perioada 1883-1893. Pe baza cercetării matricolelor, rezultă că pe durata unui deceniu la Academia „Ludovika” au urmat cursurile de ofițeri 243 de ardeleni, dintre care 85 au absolvit cursurile de 4 ani⁷. Majoritatea absolvenților cursurilor de 4 ani au urmat specializarea infanterie, respectiv 80%, iar 20% specializarea de cavalerie.

Analiza originii geografice a celor 243 de transilvăneni de la Academia Militară ne indică o reprezentare integrală a arealului transilvan, respectiv a tuturor comitatelor; vezi tabelul de mai jos.

Repartizarea studenților pe comitatul de origine

Comitatul	Număr de studenți
Alba	13
Arad	29
Bihor	34
Bistrița-Năsăud	4
Brașov	8
Caraș-Severin	13
Cenad	1
Ciuc	5
Cluj	17
Făgăraș	3
Hunedoara	8
Mureș-Turda	6
Odorhei	2
Satu Mare	18
Sibiu	3
Solnoc-Dăbâca	5
Timiș	22
Târnava Mare	1
Târnava Mică	6
Torontal	26

⁷ Magyar Hadtörténeti Levéltár Budapest *Fond. A Magyar Királyi Honvéd Ludovika Akadémia*, dosarele 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331.

Turda Arieș	9
Trei Scaune	8

Sigur, reprezentarea este inegală. Grupând comitatele pe regiuni istorice, remarcăm preponderența celor care provin din vestul Transilvaniei și din comitatele bănățene. Interesant e că aproape o situație similară se constată și în cazul frecventării de către tinerii ardeleni a Academiei „Teresiene” de la Viena. Probabil factori de ordin social, ascendența economică a comitatelor din Vest față de cele din Transilvania, gradul de urbanizare a zonei, distanța, tradiția (în cazul Carașului) sau factori militari (o mai mare militarizare a zonei?) au putut contribui la respectiva reprezentare pe comitate.

Deosebit de interesantă și cu explicații suplimentare în ceea ce privește originea geografică a studenților este reprezentarea confesională: 48,78% sunt de religie romano-catolică, 19,9% reformați, 13,82% evanghelici, 8,13% izraeliți, 1,62 unitarieni, 6,50% ortodocși, 1,2% greco-catolici. Aici cred că putem remarca faptul că majoritatea provin din comitate cu o reprezentare mai mare a confesiunii catolice. Dar, ne putem gândi și la faptul că religia catolică a reprezentat întotdeauna în strategiile Vienei un factor de coeziune, un liant al imperiului multietnic.

Credem, însă, că mult mai relevantă pentru încercarea de radiografiere a condiției viitoarei ofițerimi o reprezintă originea socială a acesteia. Întrucât în cazul celor 243 de studenți ardeleni am întâlnit o situație foarte variată ca profesie și condiție socială (peste 83 de ocupații), am luat în considerare 12 mari categorii sociale, în care originea socială, se prezintă astfel:

- Agricultori (țărani cu proprietăți mici și mijlocii): 4,49%;
- Muncitori necalificați (zilieri, portari, supraveghetori): 0,56%;
- Meseriași (croitori, ospătari, ceasornicari, bijutieri, blănari etc.): 3,37%;
- Muncitori în industria siderurgică, minerit, transporturi: 3,37%;
- Comercianți: 10,67%;
- Funcționari publici (notari, ajutor de notari, revizori, funcționari la poștă, casieri, arhivari, preceptori, grefieri, contabili, funcționari la bancă, asesori etc.): 20,22%;
- Înalți funcționari publici (prefecți, președinți de tribunal, consilieri orășenești, judecători, ofițeri, primari etc.): 23,59%;
- Înalți funcționari în economia privată, 0,56%;
- Profesii libere (avocați, ingineri, medici, preoți, protopopi, profesori): 6,17%;

- Antreprenori (proprietari de întreprinderi, bănci, hoteluri etc): 11,23%;
- Mari proprietari de pământ: 11,23%.

Sigur, o asemenea clasificare în categorii socio-profesionale are o cotă ridicată de relativitate, fiind greu de asociat în fiecare situație venitul familiei cu statutul social. De exemplu, în cazul înalților funcționari publici puteau exista diferențe mari de venit, sau în cazul marilor proprietari, de la sute la mii de iugăre de pământ. Sunt însă câteva concluzii care se pot desprinde: circa 12% dintre studenții ardeleni de la Academia Militară „Ludovika” provin din familii cu condiție modestă. Armata, cariera de ofițer nu mai reprezintă în secolul al XIX-lea un monopol al aristocrației, cum se întâmpla în secolele anterioare. De la faimosul Ordin „Maria Teresa”, conferit ofițerilor indiferent de originea socială și confesională, cariera militară a devenit accesibilă tinerilor proveniți din straturile inferioare ale societății. Admiterea tinerilor în acest tip de învățământ, în țările multietnice, cum a fost Imperiul austro-ungar, a însemnat accesul lor la filierele de emancipare socială, uneori chiar la titluri nobiliare. Dar se detașează evident, cu toată diversitatea grupurilor de origine socială, proveniența majorității viitorilor ofițeri din mediul burghez și din clasele de mijloc ale societății, aceste categorii reprezentând principalul bazin social de selecție al ofițerimii din secolul al XX-lea. Au reprezentat o excepție în această situație cei care proveneau din familii de mari proprietari, din familii nobiliare, atrași de cariera militară în virtutea tradiției familiale, Academia Militară fiind prin excelență o școală de educație a sentimentelor dinastice.

Ar merita, cred, să încercăm o definiție a profilului intelectual al absolvenților Academiei Militare, chiar să convenim dacă ofițerii aparțin sau nu categoriei intelectuale din imperiu. Parcurgând programa, planurile de învățământ de la Academie, realizăm că pregătirea militară reprezenta o componentă esențială, dar figurau și discipline ca limba maghiară, limba germană, limba franceză, geografie, matematică, geometrie descriptivă, istoria artelor, istoria armatelor etc., discipline care asigurau formarea unui orizont cultural respectabil viitorilor ofițeri. Ne putem gândi la un exemplu arhicunoscut: unul dintre cei mai mari scriitori români, creatorul romanului modern în literatura română, este absolvent al Academiei Militare „Ludovika” - ofițerul de infanterie Liviu Rebeanu (Rebrán Oliver în matricole)⁸; un produs prin excelență al școlilor militare. Inițial, el a studiat la Școala Reală Superioară de Honvezi în Sopron. În cadrul pregătirii se detașează educația militară în

⁸ Cornel Sigmirean, „Liviu Rebeanu-student la Akadémia „Ludovika” și ofițer la Gyula”, în vol. *Simpozion. Comunicările celui de-al XV-lea simpozion al cercetătorilor români din Ungaria*, Giula, 2006, p. 8-17.

spiritul loialismului față de împărat și stat, în cunoscutul dinasticism manifestat la ofițerii imperiului. Dacă vom încerca să ne explicăm miracolul Imperiului dunărean creat de Habsburgi, cu o istorie de 400 de ani, în mod obligatoriu va trebui să cunoaștem istoria militară a Imperiului. În fond, Imperiul nu a sucombat în 1918 din cauza înfrângerii armatei sale, mișcările naționale de secesiune din interior au reprezentat principala cauză a prăbușirii sale⁹.

Sunt argumente în plus pentru aprofundarea studiilor privind formarea ofițerimii din Imperiul austro-ungar, atât pentru întregirea tabloului intelectualității transilvane cât și pentru cunoașterea frământatei istorii a popoarelor care alcătuiau monarhia dunăreană.

Students from Transylvania at the Ludovika Military Academy of Budapest. 1883-1893

- Abstract -

Established in 1782, the Ludovika Military Academy of Budapest represented the main higher education institution for training officers in historical Hungary. Between 1883 and 1918, the Military Academy had 4753 students. Our present study gives an account of only 10 years in the history of the institution, the period between 1883-1893, when 243 students from Transylvania attended the institution. In what social origin is concerned, most of them belonged to the city bourgeoisie, but to more modest social categories as well. This comes to prove that for many young men, the military career represented an important means of social progress. The history of the Austro-Hungarian Empire's army and training of professional military personnel offer multiple suggestions for knowing and understanding the officers' loyalty towards the emperor and the state.

⁹ Liviu Maior, *Românii în armata habsburgică*, București, Ed. Enciclopedică, 2004, p. 211.

Recenzii și note de lectură

Anthony Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 480 pp.

Reluând tema atât de controversată a elenismului, ultima carte a lui Anthony Kaldellis, intitulată *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, merită o discuție specială. Autorul, bizantinist cu renume în lumea academică contemporană, profesor la The Ohio State University, este cunoscut și pentru alte câteva titluri, dintre care amintim: *Mothers and Sons, Fathers and Daughters: The Byzantine Family of Michael Psellos* (Notre Dame University Press, 2006) și *Procopius of Cesarea: Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity* (University of Pennsylvania Press, 2004).

Lucrarea avută în vedere este adresată mai ales bizantiniștilor și celor interesați de istoria Antichității târzii. Totuși, atât tema cât și abordarea specială a lui Kaldellis o fac accesibilă și interesantă unui public mult mai larg. Ea poate fi citită și finalmente evaluată drept o lucrare paradigmatică pentru tratarea unui subiect conex problematicii identităților. Mai mult, Kaldellis are puterea de a defini concepte și de a le elucida pe cele care, adeseori, au fost folosite nu tocmai cu sensul și în contextul adecvat chiar de către specialiști.

Ceea ce Kaldellis înțelege prin elenism, explicația acestui concept stând la baza demersului său, poate fi redat printr-una dintre formulările axiomatice pe care autorul le-a exprimat în text și anume: „...*Hellenic identity...a constantly evolving historical construct, reinforced by discourses that served the needs and ambitions of the moment*” (p.16). Așadar, în opinia lui Kaldellis, elenismul a reprezentat pentru perioada care se întinde de la începuturile legendare ale istoriei elene până în epoca modernă o inepuizabilă sursă de justificare prin recurgerea la puterea de convingere a argumentelor istorice. El susține că elenismul a reprezentat o unealtă retorică folosită în scopuri politice și de trasare a identității celor care se considerau a fi eleni fie datorită sângelui (prin descendență) fie datorită culturii (prin formarea lor în concordanță cu principiile paideiei elene).

Cartea este structurată în două părți ce analizează înțelesul care poate fi asociat termenului “elenism” în antichitatea târzie, respectiv în perioada

Imperiului Bizantin. Dacă din antichitate “elenismul” era asociat cu împărtășirea valorilor păgâne și, prin urmare, combătut de apologeții creștinismului, mai târziu, în Imperiul Bizantin, elita intelectuală se considera “elenă” datorită împărtășirii valorilor culturale ale Greciei clasice, ceea ce îi distingea pe membrii săi de majoritatea contemporanilor lor, etichetați drept barbari. Ideea directoare a lui Kaldellis, pe care o argumentează redundant în această carte, este că elenismul nu a avut implicații politice până în epoca modernă, când a început să desemneze, în discursurile naționaliștilor greci, pe cei care locuiau teritoriul a ceea ce cândva formase „Elada” antică. Până în timpurile moderne „elenii” s-au considerat a fi, din punct de vedere politic, romani, cetățeni activi politic ai Imperiului roman. Așadar, Kaldellis afirmă că “elenismul” a dobândit conotație etnică doar în perioada modernă, când a fost utlizat ca justificare ideologică pentru acțiunile politice ale naționaliștilor greci.

Abordarea lui Kaldellis este interdisciplinară, pornind de la utilizarea surselor literare în scopul stabilirii unui model de evoluție istorică a unei identități specifice, cea elenă. Indiscutabilele calități de filolog ale autorului aduc un important aport lucrării datorita capacității sale de a surprinde și valorifica nuanțele, de a reda sensul corect unor concepte care au fost utilizate uneori cu înțelesuri neadecvate chiar în scrierile de specialitate. Autorul are precizia termenilor, pe care o pune în slujba unei analize lucide, neangajate, a identității elene.

Argumentele anterioare privind aceasta lucrare îmi permit să consider că ea va deveni paradigmatică pentru studiile dedicate istoriei culturale, servind ca model de analiză nu doar bizantiniștilor, ci tuturor cercetătorilor care caută să valorifice izvoarele prin explorarea valențelor lor ca discursuri culturale construite.

Valentina Covaci

Averil Cameron, *The Byzantines*, Malden, Oxford, Victoria, Blackwell Publishing, 2006, 275 pp.

Pentru cei mai mulți istorici, incluzând aici și specialiștii istoriei Bizanțului, aceasta rămâne o societate obscură, ambivalentă și puțin inovatoare, de cele mai multe ori de neînțeles. Încăpățânarea de a analiza Bizanțul într-o veșnică comparație cu alte culturi, fie drept un continuator palid al Imperiului

Roman, fie comparat cu o Europă Occidentală în plin proces de afirmare, l-au plasat adeseori pe o poziție inferioară dând naștere unor serii de prejudecăți și stereotipuri din care Bizanțul iese nedreptățit.

Încercarea eliminării acestora individualizează importanța studiului unuia dintre cei mai respectați bizantologi contemporani. Fără pretenția de a aduce puncte de vedere „finale”, Averil Cameron analizează detașat istoria bizantină într-o încercare de a o prezenta drept o civilizație a lumii egală cu celelalte și de sine stătătoare. Cine erau bizantinii care dădeau naștere acestei civilizații? Studiul oferă rareori sentințe, fiind mai degrabă în căutarea unor noi metode de analiză. Explicația rezidă în refuzul de a aplica analiza cantitativă, în lipsa unui număr de documente suficiente, favorizând o analiză de tip calitativ. Istoricul atrage atenția spre bizantinul „așa cum el ar trebui să fie” definit într-o structură statală complexă și bine stabilită, diferențiindu-l de bizantinul „de zi-cu-zi”, reacția lui și posibilitățile lui de reacție atât la cerințele interne cât și la cele externe.

Bizantinii nu sunt un „popor” în sens etnic, educația în limba greacă funcționând fără implicații etnice; teritoriile erau pierdute și recâștigate stabilindu-se un raport de difuzare a propriei culturi și de asimilare a celei nou integrate. Astfel, acest imperiu funcționa după o ideologie creată pe două axe: puterea imperială și religia ortodoxă; aplicarea lor, în lipsa altora viabile, prin diplomatie și războaie dure fiind posibilități de atragere, reprimare și închegare. Momentele de flux și reflux în materie teritorială și schimbările structurilor civice nu sunt văzute de Averil Cameron în culorile obscure în care au fost prezentate de o mare parte a istoriografiei de până acum, ci drept o reacție energetică de reinventare a imperiului, menite să le asigure existența.

Societatea bizantină este radiografiată în strânsă legătură cu dramaticele schimbări interne și externe. Cartea urmărește mobilitatea verticală, abil încurajată pentru asigurarea fidelității față de curte, chiar dacă de multe ori ea a avut rezultate contrarii dramatice. Luxul și interacțiunile existente în palat contrastează cu societatea laică agrară supusă taxării excesive și cu mănăstirile bogate care jucau un rol economic important și care scăpau controlului împăratului. Bizanțul nu era un stat în care împăratul controla Biserica sau în care Biserica dispunea pe cale liberă de toate cele întreprinse, iar bizantinii (atât la nivelul curții basileului cât și la nivelul omului de rând) nu erau copleșiți de sentimentul religios, amestecând practici creștine cu practici păgâne. Probabil aceasta este cauza pentru care bizantinii nu au avut o Inchiziție și nu s-au manifestat represiv la adresa micilor grupuri eretice religioase.

Desigur, istoricul tinde spre o normalizare a situației Bizanțului prin analiza unui vast material: producțiile literare sau religioase ale elitei intelectuale, scrierile apocrife, dovezi arheologice, producții artistice, sigilii și puținele dovezi documentare. Depășite rămân punctele de vedere potrivit cărora filozofia este doar un „răspuns erudit” la scrierile antice, literatura doar o imitare a celei clasice, exagerat ornată de retorică, iar arta este văzută doar în contextul asemănarilor sau deosebirilor de arta clasică.

Sabina Cizmaș

Ana Dumitran, *Poarta ceriului*. Cu un studiu introductiv de preot Jan Nicolae, Alba Iulia, Editura Altip, 2007, 495 pp.

Lucrarea de față, inclusă în programul de editare al grantului Cod CNCISIS 756/005, *Religiozitate și atitudini în fața morții în spațiul transilvan din premodernitate până în secolul XX*, între care se numără, printre altele, volumele de studii *Reprezentări ale morții în Transilvania secolelor XVI-XX*, coordonat de Mihaela Grancea (Cluj-Napoca, Ed. Casa Cărții de Știință, 2005) și *Discursuri despre moarte în România. Secolele XVI-XX*, coordonat de Mihaela Grancea și Ana Dumitran (Cluj-Napoca, Ed. Casa Cărții de Știință, 2006), reprezentativă pentru diversitatea preocupărilor istoriografice actuale este, totodată, o recuperare de natură documentară a universului spiritual al lumii transilvănene românești din perioada pre-modernă. Volumul se încadrează în domeniul studiilor de thanatologie, care au adus contribuții semnificative în istoriografia românească de după 1990, marcate de originalitate metodologică și abordare transdisciplinară. Diversificarea tematică rezultată încurajează revizuirea coordonatelor cunoașterii istorice a discursului asupra morții și a diverselor sale ipostaze. Evoluția practicilor funerare, revizuirea semnificației fondului de religiozitate pre-creștină, reanalizarea discursurilor oficiale și populare despre moarte, plasate în context confesional sau devoțional ca posibilitate de cunoaștere a universului cotidian, a religiozității, a procesului de instituționalizare a morții și a vieții de dincolo, a reprezentărilor artistice, ca modalitate de articulare a unui anumit discurs ecleziastic, a raportului moarte-boală, evaluat atât în gândire cât și ca fenomen biologic, a implicațiilor procesului de modernizare asupra discursului despre moarte, a problematicii sinuciderii, a raportului ideologie-moarte sau chiar din

perspectiva retoricii formulate asupra morții într-un anumit context politico-social sunt doar câteva dintre aceste ipostaze care au stat recent în atenția istoricilor preocupați de thanatologie.

Ana Dumitran aparține acestei serii de istorici prin una din direcțiile spre care sunt focalizate recent investigațiile sale, în mare parte continuare a preocupărilor anterioare. Autor, împreună cu Gudor Botond și Nicolae Dănilă, al volumului *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania: Mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului al XVIII-lea* (Alba Iulia, Muzeul Național al Unirii, 2000) sau *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipstaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII* (Cluj-Napoca, Ed. Nereamia, 2004), coordonator și editor de volume colective de studii, ea este cunoscută în mediul istoriografic actual prin preocupările sale legate de recuperarea complexității evoluției societății transilvănene în perioada secolelor XVI-XVII, urmărind o paletă diversificată de tematici istorice. Raporturile interconfesionale, identitatea confesională a românilor, antecedentele Unirii cu Biserica Romei, profilul cultural și social-economic al preoțimii românești în secolul XVII, evoluția instituțională a Bisericii Ortodoxe din Transilvania pre-modernă sunt doar câteva din direcțiile spre care și-a îndreptat investigațiile istorice, cercetările sale acordând un interes deosebit problematicii reconstituirii interferențelor ortodoxe-calvine.

Obiectivul principal al cercetării de față îl constituie punerea la dispoziția celor interesați a unui repertoriu de predici funebre, cu circulație în societatea românească din perioada secolelor XVII-XVIII, atât din spațiul intracarpatic, cât și din celelalte teritorii ce aparțineau de monarhia habsburgică, Banat, Partium și Maramureș, care sunt reproduse aici textual, cu multe din versiunile posibile, inclusiv cele abreviate sau hibride. Fără a oferi o analiză detaliată a semnificației conținutului filosofico-teologic sau a se dedica stabilirii surselor care au stat la baza alcătuirii producțiilor de acest gen, considerând că reprezintă un demers ce depășește formația sa profesională, Ana Dumitran are în vedere, în schimb, identificarea textelor predicilor (pe baza unui număr de 70 de manuscrise consultate în bibliotecile din țară), redarea unei cartografieri a circulației acestora și a permanenței lor în uzul clerului românesc, cu alte cuvinte, a impactului lor într-un anumit context socio-spațial. Printre principiile pe baza cărora a optat pentru editarea lor în această formulă se numără caracterul lor de organisme vii, aflate în permanentă restructurare și revizuire, dar și interesul deosebit manifestat față de omiletica funeabră în acest spațiu, comparabil cu restul teritoriului românesc, fie ca lectură individuală sau colectivă, fie în legătură cu preocupările creative originale ale preoților.

Extinderea acestei investigații până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, când valorile iluministe au impus necesitatea restructurării lor esențiale, atât în ceea ce privește conținutul, cât și revalorizarea valențelor educativ-religioase atribuite acestora, este justificată de existența multora dintre ele doar în versiuni de secol XVIII. La acestea se adaugă caracterul conjunctural al preocupărilor legate de analiza și cunoașterea omileticii funebre, multe dintre ele venite dinspre istoria cărții, a literaturii și a predicii în general, dar care, în schimb, au perpetuat o *forma mentis* caracteristică referitoare la ipostazele morții și au evidențiat ponderea care trebuie acordată literaturii de proveniență bizantino-slavă în detrimentul elementului creator original, dar și imaginea negativă perpetuată în legătură cu personalitatea lui Ioan Zoba din Vinț în istoriografie, chiar dacă predicile sale au avut o circulație intensă, mai ales în secolul XVIII. Prin urmare, istoricul pleacă de la puține antecedente istoriografice care să fie focalizate pe analiza acestor predici, cum sunt: Dan Horia Mazilu, Cristina Dobre-Bogdan sau Marius Rotar și va relua proiectul de identificare a acestor texte în componența manuscriselor, inițiat de Atanasie Popa cu decenii în urmă, dezideratul propriu al revalorizării activității lui Ioan Zoba din Vinț fiind prilejul oferit în acest sens. Volumul Anei Dumitran se constituie așadar dintr-o analiză explicativă a problematicii abordate, - precedată de un studiu introductiv al Pr. Jan Nicolae (*Ars moriendi în lumea românească din Transilvania secolelor XVII-XVIII. O micro-istorie a predicii funebre*, pp. IX-XIX) - urmată de analiza critică și prezentarea manuscriselor utilizate pentru identificarea textelor (*Repertoriul manuscriselor consultate*, pp. 29-54), și apoi *Repertoriul omiletic* propriu-zis (pp. 55-486), în care se regăsesc toate cele trei genuri încadrate literaturii funebre: *predici* (termenul, neutilizat deloc în epocă, era suplinit de: *(s)cazanie, învățătură, cuvânt, ertăciune, propovedanie* – în cazul textelor mai elaborate), *iertăciunea* și *versurile funebre*. În partea finală a volumului sunt editate câteva predici care le-au precedat pe cele tipărite de Samuil Micu, tocmai pentru a releva bogăția și originalitatea preocupărilor de acest gen într-o societate în care, începând cu mijlocul deceniului XVIII, predica a devenit o prezență cotidiană, permanentă, indisociabilă de ritualul înmormântării la români.

Contribuțiile sale anterioare i-au permis să remarce deja dificultatea presupusă de o recuperare istorico-documentară de o asemenea anvergură, la fel ca și pericolul la care se expune în general scrisul istoric centrat pe realități din lumea ortodoxă pre-modernă, lipsa de surse documentare fiind generatoare de direcții interpretative stereotipale greu de depășit. Perspectivă recuperatorie din care Ana Dumitran a abordat problematica morții, omiletica funebră,

introdusă astfel în circuitul cercetării științifice actuale, este nu numai o contribuție semnificativă de natură documentară la literatura românească veche, ci mai ales o incursiune în universul spiritual al comunităților românești și al formației mentale a autorilor copierii sau alcătuirii acestor texte și a clerului în general, căruia îi revine sarcina promovării și asigurării funcționalității sociale a acestui tip de produs cultural.

Printre funcțiile esențiale pe care acestea le-au îndeplinit, Ana Dumitran menționează valențele lor catehetice și aculturante, rolul lor de transmitere a informației, de comunicare culturală a unui discurs, a cărui semnificație și componentă este dependentă exclusiv de cerințele exprimate în mediile sociale în care circula – revers al receptării lor într-o societate care, după cum se relevă acuma, era dornică de a instrumenta această oportunitate în lipsa accesului la o pregătire instituționalizată. Importanța omileticii funebre, așadar, aici trebuie căutată și este necesar să fie recunoscut rolul care îi revine în pregătirea și formarea elitelor ecleziastice viitoare, care după Unirea cu Biserica Romei intră mai ușor în sistemul educațional al monarhiei. Metodologic vorbind, relevanța lor constă nu atât în corpusul de informații de natură teologico-literară pe care îl transmit, cât în calitatea lor de a da vizibilitate unui anumit tip de comportament cultural sau a raportării la necesitățile comunității din care face parte – cum este de exemplu cazul lui Ioan Zoba din Vinț, sau a altor preoți care transformă practica copierii textelor în profesie (Popa Ursu din Cotiglet sau Popa Petru din Tinăud). Cu alte cuvinte, importanța lor consta tocmai în existența lor pentru o lume foarte puțin cunoscută, dar care se face cunoscută acum, prin interesul deosebit manifestat foarte repede pentru acest tip de texte (sunt binecunoscute cererile repetate ale clerului românesc de a i se pune la dispoziție predici, printre alte produse necesare ofierii și eficientizării acțiunii lor, încă din secolul al XVI-lea), ea fiind una mult mai puțin imobilă și închisă la influențele venite din afară decât s-a apreciat multă vreme. În timp, omiletica funebră va deveni una din principalele căi de transmitere a informației culturale. Discursul interpretativ propus de Ana Dumitran în acest caz este similar celui propus de Robert Wuthnow, care atribuia produsului cultural valențe empirice relevante pentru un anumit tip de comportament cultural, la fel ca și schema tripartită pe care acesta o propune pentru înțelegerea procesului de articulare a actului cultural, care diferențiază între criteriile care stau la baza producerii, selectării și instituționalizării unui discurs și a produselor sale (*Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*, Harvard University Press, 1989). Ampla bogăție de texte

și numărul mare de versiuni ale aceluiași text se explică, în opinia Anei Dumitran, prin opțiunea clerului românesc de a se implica cu întregul aport creativ de care era capabil în acțiunea de selectare a surselor, de metisare, alcătuire și formulare a noii versiuni a unui text, nu de puține ori impusă de necesitatea îmbunătățirii receptării sale – citită în aceeași formulă, mai ales într-o societate confruntată cu prezența cotidiană a morții, exista posibilitatea de a provoca plictiseală, sinonimă cu limitarea drastică a impactului social al predicii -, sau de a asigura accesul acolo unde aportul la redactarea textului nu exista. Așadar, valoarea acestor producții culturale este departe de a putea fi identificată cu cea a unei simple compilații. De aici și atenția deosebită manifestată în analistica la care supune manuscrisele utilizate ca suport al cercetării sale și textele identificate pentru contextualizarea apariției lor și stabilirea, acolo unde a fost posibil, a criteriilor care au stat la baza producției și promovării sociale, încercând prin cuantificarea acestei literaturi să contribuie la reconstituirea istorică a prezenței Bisericii în viața cotidiană sau cel puțin a strategiilor pe care reprezentanții acesteia le-au stabilit în acest scop.

Reprezentarea universului mental al clerului românesc, rezultată din analiza textuală a predicilor, are însă și alte valențe pentru discursul promovat de Ana Dumitran. Atență la problematica interferențelor de natură confesională româno-calvine, tipologia pe baza căreia a editat acest volum de predici este tributară în parte dezideratului propriu istoriografic de a întări argumentația interpretării date evoluției Bisericii Ortodoxe din Transilvania, mai ales pentru perioada secolului XVII, și expuse pe larg în *Religie ortodoxă – religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a românilor din Transilvania în secolele XVI-XVII* (Cluj-Napoca, Ed. Nereamia, 2004), iar ca efect adiacent la această intenție a îmbunătățirii imaginii reale care trebuie atribuită lui Ioan Zoba din Vinț și activității sale creatoare, a cărei originalitate în ceea ce privește omiletica promovată a demonstrat-o aici. Din această perspectivă, influențele negative rezultate de pe urma interferențelor româno-calvine trebuie limitate, sau oricum nuanțate semnificativ. Introducerea obligativității predicăției în perioada lui Gabriel Bethlen nu a fost percepută ca dăunătoare pentru identitatea confesională ortodoxă, dovezi în acest sens fiind generalizarea lor până la a deveni „o lectură la modă” în mediul clerical românesc din a doua jumătate a secolului XVII și ulterior instituționalizarea lor, ajungând să reprezinte parte componentă din ritualul bisericesc. Ea recunoaște însă că apariția sa este legată de evoluția dialogului cu Reforma și pune creșterea semnificativă a numărului textelor de această natură în legătură cu reluarea prozelitismului începând cu a doua jumătate a secolului XVII. O

primă lectură a conținutului acestora i-a prilejuit Anei Dumitran însă să remarce că ponderea elementelor calvine prezente în economia conținutului predicilor nu justifică existența unui prozelitism activ care să instrumenteze acest tip de literatură – vezi în acest sens, numărul mare de preoți înnoșiți pentru „merite cărturărești” -, de unde și rolul lor de intensificator al atașamentului față de valorile Ortodoxiei. Literatura bizantino-slavă și-a pus amprenta asupra conținutului predicilor și a estompat în timp influențele venite dinspre producțiile de natură calvină – evoluție dependentă însă de intensitatea raporturilor întreținute cu calvinii. Cu excepția lui Ioan Zoba din Vinț, Ana Dumitran nu se pronunță cu privire la traducătorii acestor texte, deși recunoaște calitatea superioară a celor traduse din limba slavonă. Toate acestea ar confirma astfel traversarea de către Biserica ardeleană românească a unei perioade „fertile, de regenerare, de reformă în ultimă instanță, stimulată, inspirată, patronată, subsumată Reformei protestante” (p. 27). Cât privește problematica circulației și răspândirii acestui gen de producții culturale, Ana Dumitran identifică specificitatea și o oarecare tendință de extindere spre spațiul intra-carpatic a textelor redactate în comitatul Bihor, o zonă însă mult mai expusă influențelor rezultate din conviețuirea cu calvinii, influențe care se regăsesc în interesul pentru cartea de cult, aici *iertăciunile* și *versurile la oameni morți*, fiind mult mai frecvente.

Fie că se vorbește despre valențele culturale ale acestor produse, de utilitatea lor pentru cunoașterea unui cadru social asupra căruia acționează, prin calitatea de auditor și receptor al acestora, sau de capacitățile lor în calitate de agent de comunicare a unui mesaj cultural, ele constituie un important instrument de lucru pentru cei preocupați de reconstituirea *imago mortis*, altfel spus a ipostazelor diferite în care era percepută moartea în societatea românească pre-modernă. Imaginarul lumii de dincolo, eshatologiile individuale și colective, semnificația teologică a conținutului lor, raportul cuvânt scris/oralitate și identitatea religioasă, nivel cultural și religios al preoțimii românești, sunt doar câteva din tematicile pe care investigațiile centrate pe necesitatea îmbunătățirii cunoașterii și explicării evoluției istorice a societății ortodoxe românești în perioada pre-modernă le pot aborda și pentru care acest corpus al omileticii funebre românești este indispensabil.

Carmen Maria Dorlan

Laura Stanciu, *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria bisericii românilor ardeleni* (prima jumătate a secolului al 18-lea), Cluj-Napoca, Ed. Argonaut, 2008, 242 pp. (Documente. Istorie. Mărturii). [Coord. Nicolae Bocșan, Referenți științifici Ernst Christoph Suttner, Iacob Mârza, Lector: Tudor Roșu]

Componentă definitorie a scrisului istoric și istoriografic românesc – cu precădere cel transilvănean –, Unirea cu Biserica Romei, acceptată în anii 1697-1701 de către o mare parte a clerului românesc ardelean, și mai ales implicațiile sale de natură ecleziologică, social-confesională, politică, economică și culturală din perioada ultimelor trei secole de experiență istorică, au fost și continuă să reprezinte o adevărată sursă de șantier de cercetare. Contextul științific actual încurajează această stare de fapt prin promovarea investigațiilor de natură pluridisciplinară și a studiilor interconfesionale, completate de o extindere a cadrului cercetării pentru a pune în evidență similitudinile, influențele și interconexiunile cu alte zone ale spațiului european, facilitând astfel accesul la realitatea istorică, cu atât mai mult cu cât încă nu au putut fi anulate definitiv efectele negative ale spiritului polemic care a marcat interpretările și natura investigațiilor istorice și istoriografice ale problemei. Toate acestea au făcut ca în perioada ultimelor trei decenii, dosarul Unirii religioase a românilor ardeleni cu Biserica Romei să cunoască nu numai mult așteptate întregiri și reconstituiri, începând cu efortul de a readuce în discuție și a pune la dispoziția cercetătorilor a corpusului documentar al Unirii, și de editare a unor surse de o importanță capitală pentru cunoașterea modificărilor survenite la nivelul discursului identitar greco-catolic, dar, pe de altă parte, și să impună un nou cadru interpretativ, în egală măsură necesar și stringent atât pentru înțelegerea experiențelor și reprezentărilor istorice, cât și pentru aprecierea adecvată a contextului confesional trecut și actual. Rezultatele, devenite indispensabile pentru orice tip de investigație relaționată cu problematica Unirii românilor transilvăneni cu Biserica Romei, și care reprezintă, în marea lor majoritate, o materializare a dezideratelor istoriografice și a direcțiilor de investigație istorică promovate anterior de istorici precum Pompiliu Teodor, consacră definitiv o nouă generație de istorici, printre care se numără: Remus Câmpeanu, Greta Monica Miron, Ovidiu Ghitta, Mihai Săsăujan, Iacob Mârza, Gheorghe Gorun, Ioan Vasile Leb sau Daniel Dumitran, Ana Dumitran, Cristian Barta, Ciprian Ghișa, Paul Brusanowski ș.a., pentru a aminti numai câțiva dintre cei care și-au focalizat cercetările pe problemele primului secol de existență a greco-catolicismului. Ele confirmă de

asemenea importanța care trebuie acordată factorului istoric și a necesității contextualizării pentru cunoașterea evoluției religioase, relevantă atât în întreprinderile venite din partea istoricilor cât și a reprezentanților istoriei ecleziastice greco-catolici și ortodocși.

Cercetător în cadrul *Centrului de Excelență pentru Studii Istorice și Politologice „Iuliu Maniu”*, din cadrul Universității „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia, conferențiar și cancelar în aceeași instituție, Laura Stanciu și-a câștigat un loc binemeritat în cadrul acestei serii de istorici, prin publicațiile și articolele apărute în nenumărate reviste de specialitate. Lucrarea de față, *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria românilor ardeleni (prima jumătate a secolului al 18-lea)*, este precedată de *Orientări în studiul discursului istoric: aspecte semantice. O propunere pentru istoria Transilvaniei* (Alba Iulia, Ed. Aeternitas, 2005, 158 p.), *Biografia unei atitudini: Petru Maior (1760-1821)* (Cluj-Napoca, Ed. Risoprint, 2003, 630 p.) și de volumele *Semantică politică iluministă în Transilvania (secolul XVII-XIX): Glosar de termeni*, Alba Iulia, Ed. Aeternitas, 2002, 767 p, publicat împreună cu Pompiliu Teodor și Iacob Mârza și *Sens și reprezentare în dinamica gândirii politice din Transilvania (secolul XVII-XIX). Dicționar terminologic explicativ. Bază de date*, 12 cm, Cluj-Napoca, Ed. Argonaut, 2005, publicat împreună cu Iacob Mârza. S-a îngrijit de asemenea de editarea lucrării lui Petru Maior, *Protopopadichia* (Alba Iulia, 1998, 120 p.) și a lui Gherontie Cotore, *Despre articulusurile ceale de price* (Alba Iulia, 2000, 230 p.) și a coordonat, printre altele, volumele de studii colective *Cum scriem istoria. Apelul la științele și metodele auxiliare. Actele simpozionului „Tinerii istorici”*, Alba Iulia, 28-30 noiembrie 2002 (Alba Iulia, Ed. Aeternitas, 2003, împreună cu Radu Mârza), *Reconstituiri istorice. Idei, cuvinte, reprezentări. Omagiu Prof. Iacob Mârza* (Alba Iulia, 2006, editat de Ana Maria Roman-Negoi și Tudor Roșu) și numerele 6/II, 2002, 9/II, 2005, 10/II, 2006, 11/II, 2007 din *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, cu lucrările conferințelor româno-vieneze *Unirea Religioasă a românilor ardeleni*. Prin urmare, încadrate în problematica mai largă a semanticii politico-istorice, a limbajului și a reprezentării, a sursologiei istorice, obiectivele sale au găsit aplicabilitate atât în procesul de modernizare a societății românești ardelenene, în incursiunile întreprinse în scrisul istoriografic modern și contemporan, cât și în domeniul mai larg al istoriei bisericești în spațiul european răsăritean, pe un interval cronologic cuprins între secolele XVII-XIX.

Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria românilor ardeleni (prima jumătate a secolului al 18-lea) reunește contribuțiile Laurei Stanciu în cadrul

proiectului de cercetare și colaborare științifică pe care un grup de cercetători transilvăneni, de formație multiconfesională și pluridisciplinară, îl are cu Institutul de Istoria Bisericii Răsăritene de la Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Viena (2000-2009) cu susținere din partea Fundației vieneze *Pro Oriente*, pentru studierea fenomenului *Unirii religioase cu Roma a Bisericilor răsăritene din Ucraina, Ungaria și Transilvania*. Acest demers îi prilejuiește Laurei Stanciu posibilitatea focalizării investigațiilor întreprinse pe perioada primei jumătăți a secolului al XVIII-lea, interval marcat de ample transformări ale procesului de construcție identitară la românii ardeleni.

Structurată în trei părți: *Despre Unire. 1697-1701*, *Despre tradiție și Despre dogmă*, întreprinderea sa oferă, respectând un raport echitabil între discurs și reprezentare, acțiune și intenționalitate, printr-un demers analitic regresiv și deconstructiv, o investigație critică asupra istoriografiei Unirii religioase și a semnificației istorice a principalelor componente ale discursului identitar al uniților. Modelul urmat a fost de altfel propus și anterior de Cesare Alzati sau Pompiliu Teodor și se constituie în principiu de bază al cercetării în cadrul proiectului menționat, ei pledând pentru regândirea întregului proces al catolicizării dintr-o perspectivă istorică, lipsită de orice efect al partizanatului confesionalizant, și care să evite pericolul devierii de la critica internă a documentului, diferențiindu-se astfel între istorie și teologie pentru a se ajunge la o înțelegere adecvată a semnificației reale a gestului întreprins de elita românească.

Dintre documentele Unirii pe care le aduce în atenția mediului științific se numără *codex manuscriptus*, „un codice vechiu latinesc”, descoperit în Arhiva din Alba Iulia, cunoscut anterior în istoriografie dar fără a fi identificat și analizat (textul latin este reprodus în *Anexa*, pp. 40-67). Laura Stanciu realizează un excurs istoriografic asupra documentelor cuprinse în acest grupaj care urmărește poziția manifestată față de existența și validitatea documentelor, felul în care au fost utilizate și redată în istoriografie, o analiză critică a semnificației acestora, însoțită de reproducerea unei serii de fragmente atribuite copistului, care facilitează contextualizarea documentelor și a grupajului în sine. Celălalt document care a stat în atenția sa este *Mărturisirea de credință*, semnată pe 21 martie 1697 de episcopul Teofil, în urma desfășurării sinodului din februarie 1697, trimisă ulterior împăratului și cardinalului de la Viena, asupra căruia întreprinde o analiză critică internă. Identifică cele trei variante ale documentului, ultima, semnalată de Greta Miron anterior, aflată în Arhiva Istorică a *Congregatia de Propaganda Fide*, cu diferențe de conținut confirmate și de un alt *concept*, descoperit în Arhiva Arhiepiscopiei Romano-

Catolice din Alba Iulia, redactat la scurtă vreme după moartea episcopului Teofil, în vederea prezervării validității deciziei clerului românesc și în care, pe lângă reafirmarea angajamentului respectării celor patru puncte florentine, era menționată disponibilitatea vicarului de a fi subordonat arhiepiscopului de Strigoniu în toate aspectele.

Evoluția practicării *postului* la clerul unit din Transilvania pe parcursul secolului al XVIII-lea, ca element cu rol de diferențiere confesională, de marcare a frontierelor religioase sau de afirmare și asumare a apartenenței la o anumită formă de identitate, utilitatea sa pentru facilitarea disciplinării sociale, dar și ca instrument de cunoaștere a schimbărilor produse la nivelul atitudinilor și mentalităților este vizată în partea a doua a acestei lucrări (*Între abstenență și abundență sau în căutarea identității. Despre alimentația clerului blăjean în secolul al 18-lea*, pp. 86-118). Demersul îi prilejuiește însă Laurei Stanciu abordarea problematicii importanței care revine *tradiției* în prima etapă a existenței Bisericii Greco-Catolice, primele semne de slăbire a stricteții acestui atașament și ale conturării unei evoluții proprii, mai atentă la influențele venite din restul lumii catolice, devenind vizibile doar începând cu a doua jumătate a secolului.

Laura Stanciu relaționează apoi – în *Semnificația discursului identitar unit și neunit în Transilvania anulul 1746* (pp. 119-153) - conflictele interconfesionale românești și evoluția opțiunilor identitare cu efectele reglementării introduse de Congregatia de Propaganda Fide în 1729, care interzicea orice formă de *communicatio in sacris*, și cu implicațiile literaturii polemice generale din epocă, considerate importante și neremarcate suficient în istoriografie. Este vorba atât de literatura venită din partea *Contrareformei*, care acționează asupra elitei clericale unite, cu precădere în centrele de instruire catolice, cazul lui Gherontie Cotore fiind cel mai cunoscut, cât și de cea venită din Principatele Române, de multe ori clandestin, purtătoare a mesajului anticatolic al întregii Ortodoxii, și asupra căreia Laura Stanciu întreprinde un demers analitic regresiv până la perioada de sfârșit a secolului XVII și la condițiile apariției lucrărilor de acest gen, ca rezultat al programului de editare impus de Patriarhul Ierusalimului Dosithei Notara. În acest context, Laura Stanciu analizează sursele și modelele autolegitimante utilizate de către elitele unite și neunite, criteriile selective care au stat la baza acestora și rolul avut în accentuarea intoleranței religioase, remarcând importanța care trebuie acordată anulului 1746 în cunoașterea evoluției identitare românești. Stabilește rolul deținut de Visarion Sarai în promovarea discursului anticatolic, pe direcția polemică deschisă de Maxim Peloponeziacul, recuperând traseul acestei

influențe în lucrarea păstrată în manuscris a egumenului Visarion de la Sâmbăta. De cealaltă parte, reprezentative pentru sursele uniților sunt lucrările lui Gherontie Cotore, care valorifică, din rațiuni educativ-propagandistice, o amplă literatură catolică, specifică *Contrareforme*, cu largă circulație în epocă, căreia îi menționează rolul de furnizor a modelelor urmate în structurarea scrierilor sale. Sesizează însă și implicațiile care trebuie atribuite influenței exercitate de contactul cu mediul și literatura polemică ortodoxă.

Considerată „una dintre pârgurile fundamentale” pentru înțelegerea gestului elitei românești de acceptare a posibilității înnoirilor dogmatice, la sfârșitul secolului XVII (pp. 155-156), importanța gândirii teologice pentru identitatea religioasă colectivă este analizată de Laura Stanciu în continuare din perspectiva problematicii prezenței celor patru puncte florentine în discursul unit (*Între aderare și asumare. Punctele florentine pentru uniții transilvăneni în secolul al 18-lea*, pp. 154-202). Investigația este canalizată de această dată pe trei direcții, care urmăresc reprezentarea lor în documentele oficiale ale Unirii și în literatura de autodefinire a Bisericii Unite, pe parcursul secolului XVIII, însoțită de o sondare a percepției acestora în mediul unit al epocii, fiecare dublată, pe principiul *Auditer et altera pars*, de evaluarea intenției autorităților catolice de la Viena și de la Roma, cu privire la semnificația Unirii realizate.

Promovând o metodă de analiză strict istorică și comprehensivă, studiile cuprinse în acest volum deschid o nouă perspectivă asupra evoluției interne a comunităților românești pe parcursul primei jumătăți a secolului XVIII confirmând importanța deceniului 1744-1754. Complementare acestui aport de cunoaștere sunt contextualizările pe care Laura Stanciu le are în vedere, care repun în discuție importanța conexiunilor cu spații mai largi, cum este cel catolic, marcat profund de spiritul *Contrareforme* și de dezideratul aplicării politicilor confesionale tridentine dar și spațiul ortodox, definitiv pentru a justifica importanța recunoscută *tradiției* în economia discursului românesc. Pe de altă parte, ele confirmă utilitatea și funcționarea raportului reprezentare-intenționalitate ca metodă de reconstituire a realității istorice. Grupajul de documente publicat este datat imediat după anul 1772, și în legătură cu producerea acestuia sunt înaintate două ipoteze. Acesta ar aparține fie mediului iezuit alba-iulian, fiind redactat din rațiuni de propagandă confesională, fie ar fi o întreprindere realizată de unul dintre cei însărcinați cu realizarea „programului istoric” cerut de episcopul Grigore Maior în vederea participării la sinodul tuturor bisericilor unite din monarhie de la Viena (1773), el fiind considerat totodată o dovadă importantă a conștientizării utilității

politice a documentelor Unirii în epocă. În egală măsură, textul *Mărturisirii de credință* a lui Teofil din 21 martie 1697, redactat la Cluj, și nu la Alba Iulia cum se credea anterior, versiunea păstrată la Roma fiind singura păstrată într-o instituție arhivistică încă din perioada redactării sale, nu numai confirmă validitatea istorică a acceptării Unirii în cadrul sinodului general din 1697, dar și faptul că atât autoritățile de la Roma, cât și cele de la Viena erau la curent cu evenimentele desfășurate în Transilvania. Conceptul diferit cu privire la caracterul unirii acceptate – la care fac trimitere diferențele de conținut ale documentului – este confirmat și de întreaga evoluție a procesului de construcție identitară din deceniile care au urmat. Acest atașament față de ideea unirii în credință și nu în rit a constituit unul din suporturile majore ale menținerii componentelor tradiționale ale identității religioase românești, de unde și reticența manifestată până după criza confesională din deceniile de la mijlocul secolului față de orice schimbare la acest nivel, percepută ca motiv de distanțare de *legea strămoșească*. La fel, reconstituirea traseului celor patru puncte florentine în documentația și istoriografia perioadei, - pe baza unei structurări analitice în trei etape, de la aprobare, acceptare/proclamare până la interiorizare și promovare socială -, confirmă poziția elitei clericale românești, menținută de altfel pe tot parcursul secolului, de acceptare a acestor concesiuni în schimbul păstrării identității liturgice și a disciplinei canonic-disciplinare, și înțelegerea unirii exclusiv în spirit florentin, fără a conștientiza sau a-și exprima acordul pentru trecerea la o altă biserică. De cealaltă parte, conceptul de unire nu are nimic în comun cu ecleziologia Conciliului de la Florența, la Roma unirea fiind înțeleasă ca o preluare canonică a episcopului și a credincioșilor săi. În opinia Laurei Stanciu, acest orizont diferit de așteptări constituie o explicație a confuziei ulterioare, mai ales în timpul crizei de la mijlocul secolului, și perpetuarea imaginii eronate asupra stării de fapt în politica elaborată la Curtea habsburgică față de românii transilvăneni. Criza identitară de la mijlocul secolului, alimentată de spiritul intolerant și de polemizarea excesivă a Celuilalt, va determina însă o revizuire a strategiilor identitare în deceniile ulterioare, pentru care promovarea socială activă a celor patru puncte florentine, ca element definitoriu pentru construcția identității religioase asumate, se impunea ca necesitate, cu două consecințe majore: revitalizarea discursului legitimant unit și reînființarea Bisericii Ortodoxe. Acestea justifică și propunerea Laurei Stanciu conform căreia pot fi stabilite două etape majore în procesul de construcție a identității unite. Una este cuprinsă în intervalul 1697-1744, cealaltă se extinde de la 1744 la sfârșitul episcopatului lui Ioan Bob (1782-1830), perioadă în care elitele clericale unite

stabilesc și pun în aplicare „un adevărat program de renaștere, de reformă internă”, comparabil cu modelul Reformei Catolice de după Conciliul de la Trento (p. 192). Cât privește perioada propriu-zisă care constituie obiectul cercetării sale, pentru Unire ea presupune un proces de trecere de la *exclusivism* la *confruntare* începând cu jumătatea secolului XVIII fără nici o urmă de spirit tolerant față de Celălalt. În plus, remarcă existența unor similitudini, neremarcate în istoriografie, în ceea ce privește raportarea la Celălalt, la modelul proximal, pentru care găsește corespondențe în situația din Ucraina, situația în care se afla Biserica Catolică sau chiar Biserica Ortodoxă din Transilvania. De aici și imaginea Bisericii Unite din Transilvania de a fi în permanentă criză, în conflict perpetuu în ceea ce privește adoptarea noului sau a păstrării elementelor tradiționale. În tot acest proces elita clericală a uniților și a neuniților din prima jumătate a secolului XVIII, mediul monahal în speță, suferă o puternică influență formatoare de opinii, atitudini și comportamente din partea literaturii de proveniență catolică și ortodoxă, care a întreținut intoleranța religioasă. În acest context social, Gherontie Cotore și egumenul de la Sâmbăta nu sunt decât exponenții unei elite, ale cărei convingeri deocamdată nu pot fi retrasate decât de la producțiile păstrate de la cei doi menționați anterior. Pentru Laura Stanciu, Visarion Sarai nu este decât exponentul acestui discurs, care a avut ca principal merit popularizarea mesajului polemic al literaturii de proveniență ortodoxă.

Valorificând ampla cunoaștere a istoriografiei problematice, imaginea reconstituită de Laura Stanciu a evoluției discursului identitar românesc pe parcursul secolului XVIII deschide noi perspective pentru înțelegerea transformărilor cunoscute de către lumea românească ardeleană și a realității istorice. La fel de viabile sunt pledoariile pe care le face pentru realizarea unui corpus documentar complet al problematicei Unirii cu Biserica Romei, cât și pentru conștientizarea și reconstituirea implicațiilor care revin contactelor și interferențelor pe care acest proces le presupune, un fenomen marcat de oscilații, tradiționalisme, pentru care doar în momentele de criză colectivă apare posibilă schimbarea, inclusiv la acest nivel al asumării unei identități. Toate acestea permit identificarea contribuțiilor sale cu un progres semnificativ pentru cunoașterea istorică actuală.

Carmen Maria Dorlan

Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea de Buteasa (1869-1892)*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2007, 406 pp.

În studiile de filosofia istoriei, Arnold J. Toynbee demonstra că toate culturile, mari sau mici, pornesc și sunt întemeiate de anumite structuri religioase. Acest fapt este, credem, valabil și în cazul românilor, toate reconstituirile istorice meritorii asupra culturii române au pus în evidență paradigma istorică *religie-cultură*.

Din această perspectivă merita analizată și cartea istoricului Ion Cârja, *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)*, apărută la Ed. Presa Universitară Clujeană, în anul 2007. Indiscutabil, opera mitropolitului Ioan Vancea, din ceea ce ne relevă studiul domnului Cârja, se înscrie pe două coordonate fundamentale: instituționalizarea Bisericii Greco-Catolice în matricea religioasă a catolicismului răsăritean și fixarea definitivă a ei într-o identitate cultural-națională românească. O viață de ierarh care a fost marcată de două momente din biografia sa: formația intelectuală în prestigioase instituții de învățământ catolic și prezența la Conciliu Ecumenic I Vatican.

După studii în gimnaziul călugărilor premonstratensi (premontrei) de la Oradea, I. Vancea și-a desăvârșit studiile la *Sancta Barbara* și la *Institutul Sf. Augustin* din capitala Imperiului habsburgic. Instituțiile în care a studiat și contextul cultural din imperiu, din prima jumătate a secolului al XIX-lea, i-au inspirat viitorului ierarh al Bisericii Greco-Catolice opera în plan cultural, social și eclesiologic. Cadrul cultural și mental al epocii, produs al îmbinării complexe a elementelor de iluminism, romantism și Biedermeier i-au formulat proiectul cultural, concretizat de viitorul mitropolit în domeniul învățământului.

Așa cum remarcă I. Cârja, în teza de doctorat susținută de I. Vancea la Universitatea din Viena în 1848, putem surprinde poziția teologică a înaltului ierarh. *Tratat istoric, dogmatic despre purcederea Spiritului Sfânt de la Fiul*, abordează un subiect centrat pe identitatea Bisericii Greco-Catolice românești, în care-și mărturisește comuniunea cu Roma pe baza modelului florentin de unire.

Din ambianța culturală de factură Biedermeier i s-au născut preocupările pentru școală, o idee care a reprezentat leitmotivul activității sale ca ierarh, modul cum a conceput rolul preotului, relațiile dintre individ și comunitate sau raportul dintre interesele locale și cele generale. În prima circulară trimisă în calitate de episcop de Gherla, recomanda preoților: *cea*

dintâi datorie a preotului e să-și învețe poporenii adevărurile de credință. Aceasta s-o facă nu numai de pe amvon și în scaunul sfintei mănăstiri, ci și în școală. Școala s-o cerceteze de mai multe ori pe săptămână și anume, nu numai când trebuie să catehizeze, ci și altă dată, fiind ei în timpul acesta directorii lor deci, direct răspunzători de bunul lor mers!

Școala, cultura, concepția lui Vancea în raport cu politica școlară din Transilvania reprezintă subiectul capitolului *Biserica și Școala confesională*. Aici ni se dezvăluie anvergura de mecena a mitropolitului, cu origini nobiliare, Ioan Vancea de Buteasa: strategiile didactice exprimate în documentele sinoadelor provinciale din 1872 și 1892 și la congresul școlar din 1873, edificarea a 307 clădiri școlare în timpul păstoririi sale ca mitropolit, modernizarea școlilor elementare, a gimnaziului, a școlii de fete, suplimentarea programei școlare de la Institutul teologic, producția editorială a cadrelor didactice de la Blaj, toate punând în evidență uriașa realizare în teren cultural a mitropolitului. La toate acestea se adaugă ridicarea *Internatului Vancea de Băieți*, edificat pe cheltuiala mitropolitului. Realizat după toate regulile unui institut catolic modern, el exprima modul cum Vancea *a transpus în practică una din prevederile conciliului tridentin, de ridicare a unor institute de educare și formare în spirit catolic a tineretului*. Realizările în domeniul învățământului îl așează pe I. Vancea în galeria marilor fondatori ai școlilor blăjene, alături de Petru Pavel Aron și Vasile Suciu.

Studiul monografic al cercetătorului I. Cârja se focalizează în continuare pe activitatea clericului, teologului și a arhierului Ioan Vancea de Buteasa, încadrată de trei evenimente : a) constituirea provinciei bisericești de Alba-Iulia și Făgăraș la 1853, cu diecezele sufragane de Oradea, Lugoj și Gherla, prin bula papală *Ecclesiam Cristi*, b) prezența mitropolitului la Conciliul Ecumenic Vatican I cu proclamarea infailibilității papei și c) poziționarea Bisericii Greco-Catolice din Transilvania față de autonomia catolică din Ungaria.

Conciliul Ecumenic Vatican I a reprezentat un eveniment epocal în istoria Bisericii Catolice și pentru relațiile sale cu bisericile orientale. La mijlocul secolului al XIX-lea, prin politica de secularizare propusă de guvernele liberale din Europa, prin interzicerea ordinilor călugărești, așezarea școlilor catolice în subordinea statului, obstrucționarea legăturilor cu Vaticanul și încurajarea autonomiei bisericilor naționale, papalitatea se vedea în pericolul de a pierde monopolul deținut anterior. Drept răspuns la aceste provocări, Vaticanul s-a repliat, încercând să refacă centralizarea administrativă a bisericii universale, sancționând politica liberalismului politic prin enciclica *Quanta*

Cura, căreia îi asociază apoi *Syllabus Errorum*. În prelungirea acestei politici, credem, că s-a convocat Conciliul Ecumenic Vatican I.

Prezența înalților ierarhi români Ioan Vancea și Iosif Papp Szilagyi la Conciliu Ecumenic I Vatican a reprezentat pentru Biserica Greco-Catolică o pagină de istorie universală fără precedent în trecutul său.

Intervențiile lui Vancea în Congregația generală din 30 martie 1870, respectiv 2 iunie 1870 asupra proiectului despre Biserica lui Hristos, răspunsul dat de mitropolit cardinalului Pitra, autorul operei *Juris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta*, în ziua de 14 iunie 1870 reprezintă pagini de referință pentru eclesiologia catolică orientală. Indiscutabil, în aprecierile sale privind drepturile distincte ale Bisericii catolice orientale, poziția sa în privința primatului și a infailibilității Suveranului Pontif pun în evidență marea personalitate teologică a mitropolitului de la Blaj.

În prelungirea imediată a lucrărilor Conciliului Vatican I, istoricul I. Cârja analizează sinoadele provinciale din 1872 și 1882, care au avut meritul special de a alinia Biserica Greco-Catolică la eclesiologia latină. Putem spune că prin actele celor două sinoade, aprobate cu rectificări prin decretele S. Congregației de Propaganda Fide pentru Afacerile Ritului Oriental – din 1881, respectiv 1884, Biserica Unită cu Roma a dobândit identitate atât în plan național cât și în raport cu biserica universală. *Decretele* sinodale reprezintă din această perspectivă acte cu valoare de cultură eclesiologică și canonică pentru istoria bisericii.

O analiză extinsă este dedicată în studiul monografic raportului dintre Biserica Greco-Catolică și Autonomia Catolică din Ungaria, un capitol mai puțin cunoscut și cercetat în istoriografia noastră. Concluziile la acest capitol privind relațiile dintre cele două confesiuni sunt foarte bine surprinse de I. Cârja: ... *dialogul dintre Biserica Greco-Catolică și Autonomia Catolică din Ungaria s-a datorat în mod indiscutabil și faptului că ambele proiecte de autonomie, latin și greco-catolic, se pliau pe paradigme naționale diferite; suntem în secolul al XIX-lea, o perioadă în care „naționalul” constituie pentru cultura politică și mentalitatea colectivă central-estică europeană, o valoare cu forță și prestigiu simbolic superioare apartenenței confesionale.*

Apreciem în mod deosebit efortul autorului de a defini identitatea confesională din perspectiva structurilor și politicii eclesiastice și de configurare a sentimentului religios. Un capitol care pune din nou în evidență lucrarea înaltului ierarh, atât prin documentele sinodale cât și prin pastorație, pentru fixarea în termeni clari și normativi a ipostazei oficiale a credinței și, în

același timp, de a stabili modalitățile prin care structurile eclesiastice vor impune practicarea și respectarea ei la nivelul comunităților.

Cartea cercetătorului Ion Cârja se înscrie printre reconstituirile remarcabile asupra societății transilvane din secolul al XIX-lea. Biografia mitropolitului Ioan Vancea putem spune că reprezintă un prilej pentru radiografierea epocii, a aproape a unei jumătăți de secol de istorie a Transilvaniei, o reconstituire în cazul căreia modelul propus de K. Hitchins în monografia dedicată mitropolitului A. Șaguna a putut reprezenta un reper metodologic. De altfel, credem că Ioan Vancea, prin construcția instituțională, reprezintă o personalitate eclesiastică din lumea Bisericii Greco-Catolice comparabilă cu a mitropolitului Șaguna în Biserica Ortodoxă.

Studiul monografic se remarcă în primul rând prin efortul de a reconstitui epoca lui Vancea, atât din perspectiva istoriei naționale, cât și din aceea a Europei Centrale și a universalismului catolic. O reconstituire care s-a bazat pe consultarea unei bogate literaturi de specialitate, și a unui material documentar inedit, rezultat al cercetărilor îndelungate în arhivele Vaticanului sau în țară. Remarcăm în acest sens informația și analiza asupra raporturilor Bisericii Greco-Catolice cu Vaticanul și cu Biserica Romano-Catolică din Ungaria (Transleithania).

Mitropolitul Ioan Vancea de Buteasa ilustrează limpede, cristalizat, felul în care politica națională și o religiozitate serioasă, împletite, pot înrâuri în mod decisiv soarta unei întregi comunități, pe o perioadă îndelungată. În timpul păstoririi lui Vancea, *Biserica Unită* a devenit o adevărată biserică greco-catolică, reprezentând un factor de conjuncție între cele două arii de cultură și civilizație ale creștinătății, catolicism și ortodoxie. Mitropolitul Vancea a reușit apoi să facă mai mult decât oricare dintre predecesorii săi în crearea unei culturi în planul sentimentului religios. Citind cartea istoricului Cârja am putut înțelege mai bine unde trebuie căutată rezistența intelectuală și spirituală a comunității greco-catolice în fața utopiilor de stânga ale regimului comunist.

În concluzie, prin studiul monografic *Biserică și societate în Transilvania în perioada păstoririi mitropolitului Ioan Vancea (1869-1892)* s-a reconstituit un capitol important din istoria bisericii, al vieții religioase și, implicit, al societății transilvănene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cornel Sigmirean

Steven Grosby, *Nationalism, A Very Short Introduction*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005, 161 pp.

De două secole, apariții dedicate temei semnate de nume unii mai sonore decât altul au creat o literatură masivă și diversă ca orientare metodologico-paradigmatică. Lucrurile par a nu fi încetat în ciuda emergenței unor structuri de tipul Uniunii Europene sau a fenomenului globalizării, doi factori care păreau să fi condamnat la dispariție, să fi proscris domeniul în sensul marginalizării sale în agenda politică sau educațională. Evenimentialul demonstrează însă contrariul, „vitalitatea” subiectului fiind astfel reactivată. Curentele fundamentaliste din spațiul asiatic, imaturitatea națiunilor noi, rezultat al post-colonialismului, schimbări de sistem politic ca cele din estul Europei, toate acestea sunt cadre care ne permit să remarcăm vitalitatea paradigmei naționale manifestă sub diferite feluri.

De regulă, micile sintezele obișnuiesc să rezume un set de informații consacrate, chiar să reproducă un discurs agreabil autorului. Nu este însă și cazul lucrărilor de dimensiunea unui eseu mai extins propus de Oxford University Press, care în seria deschisă și intitulată „foarte scurte istorii” își propune să popularizeze discuția de la nivel academic în rândul maselor. Dimpotrivă, prin oferta editorului, volumele din această serie au capacitatea nu doar de a introduce studențimea sau cititorul interesat în vastul spațiu al „studiilor naționale”, ci și de a deschide noi piste de lectură, ba mai mult, dau șansa autorilor ca într-un spațiu restrâns să sugereze noi posibilități de analiză a unor subiecte aparent discutate în exces. Încredințând misiunea elaborării unor scurte introduceri unor nume deja consacrate, editorul spulberă dubiile cu privire la seriozitatea unor asemenea sinteze.

Steven Grosby activează ca profesor la universitatea Clemson, sfera sa de activitate fiind Orientul Apropiat, relațiile dintre religie și naționalitate, filosofia socială și politică, respectiv hermeneutica Bibliei ebraice. Aceste preocupări sunt mai mult decât directoare pentru demersul său în discursul dedicat naționalismului, dezvoltat atât în articole anterioare, cât și în lucrarea de față.

Lucrarea despre care discutăm nu e întâmplător intitulată „Naționalismul”, interesul autorului concentrându-se asupra „națiunii în acțiune”, fapt ce legitimează opțiunea pentru curentul ideologic. Încercând o definiție a naționalismului, Grosby îl vede ca o „tendință a oamenilor de a se separa unul de altul în acele societăți distincte numite națiuni” (p.7). Așadar o viziune organicistă cu ferme implicații la nivelul organizării macro-sociale. De

altfel această premisă individualizează demersul său axat pe relevarea similitudinilor, filiațiilor națiunii din structuri microsociale precum familia, legăturile de rudenie etc., susținută și de factori sociali concreți sau simbolici antrenați.

Cum definiția clasică a națiunii presupune recursul la un factor esențial ca cel teritorial, exprimată de o retorică elaborată, uzând de tropi discursivi precum „*motherland*”, „*fatherland*” sau „*homeland*” accentul demersului lui Grosby cade asupra filiației națiunii din legăturile de rudenie.

Maniere discursive de acest fel aduc cel puțin în apropierea organicismului; totuși, autorul apelează și la teoriile constructiviste care par a plasează națiunea pe terenul modernității și al teoriei „inventării națiunii”. Un proiect idealist de tip hegelian pare să fie compatibilizat, cu cea elitistă care leagă acest proiect de ultimele două secole și infrastructura pusă la dispoziție de modernitate.

Esențial mi se pare însă accentul pus pe calitatea negociativă și relațională a noțiunii de „națiune”. Un fapt important ce revine periodic în discuție ca argument este funcția agregatoare a paradigmei naționale și influența sa asupra auto-definirii individuale. Deși pare îndatorat teoriilor moderniste, demersul lui Steven Grosby fiind susținut de apelul la structuri specifice cercetărilor din spațiul psiho-social, la structurile motivaționale care pot susține platforma națională, volitivă, autorul neagă ferm „noutatea proiectului național” și își susține punctul de vedere cu argumente din spațiul antropologiei politice și a celei religioase. Totuși admite realizările specifice discursului francez reprezentat de Dominique Schnapper ce stabilea o legătură intrinsecă dintre națiunea modernă și dezvoltările conceptelor democratice ale participării politice.

Definitiv e totuși că demersul său aruncă națiunea într-un trecut antic, medieval sau după caz premodern, fapt ce aduce aminte de paradigma intermediară avansată de Anthony D. Smith în *The Ethnic Origins of Nations*, ambii fiind convinși că identitățile teritoriale nu reprezintă un fenomen modern, ci o caracteristică umană veche, de durată având valoare universală. Desigur acest crez poate contraveni aparent discursului național care se vrea o expresie particulară a universalului uman, iar faptul este susținut de relațiile încordate dintre majoritari și minoritari cu privire la drepturile civice ce teoretic decurg din apartenența la un cadru teritorial naționalizat.

Argumentele sale sunt de factură instituțională, juridice și religioase, sau legate de apartenența la un teritoriu, toate aceste condiționând comportamentul uman. Interesant este faptul că în funcție de actanții în diferite

secvențe temporale sau regionale asistăm la scenarii extrem de particulare ce contribuie la configurarea națiunii și articularea discursului naționalist. În grade diferite, fiecărui factor îi revine un rol mai mult sau mai puțin important fapt ce confirmă că apariția și continuitatea națiunii nu e „un proces istoric uniform ce poate fi atribuit unei cauze unice” (58).

Între „factorii formativi” în procesul formării „națiunilor pre-moderne”, Grosby enumără: „formarea unui extins și relative uniform teritoriu”, religia și războiul, fiecare contribuind la dezvoltarea unei „culturi distincte”, lor adăugându-li-se existența unei limbi comune. Deși admite faptul că în anumite cazuri războiul a putut avea funcție coagulantă a unor mase rurale mobilizate, cu un ochi mereu îndreptat asupra percepției personale a apartenenței la o structură națională paralelă celei rurale, regionale, Grosby admite că efectul acestui fenomen e aproape imposibil de măsurat.

Aportul său interpretativ constă în repunerea în drepturi a unei perspective regresive în care miturilor, memoriei, simbolurilor le e oferit un rol central. Opțiunea pentru o perspectivă etno-simbolică îl individualizează pe terenul cercetării națiunii și naționalismului, fapt ce îl plasează iar în tabăra primordialiştilor.

Un rol important în cartea sa este rezervat relației dintre religie și națiune. Faptul se justifică în mai multe feluri dacă ne gândim la sacralizarea eroilor naționali sau la retorica milenaristă, adesea făcând uz de un limbaj de factură religioasă. Cadrul european premodern și modern fiind profund îndatorat fondului iudaic, nu putea decât să favorizeze – atât prin legitimare de la tradițiile vechi testamentare sau din contra prin exprimarea adversității față de alteritatea iudaică din diaspora - nașterea (pre)naționalismului. În economia lucrării locul rezervat cazului israelit este motivat de stabilitatea în decurs de secole a reperului religios ce a jalonat proiectul național. Cheia în relevarea legăturii dintre religios și național conexează cazul iudaic rezidă și în sublinierea rolului jucat de monoteism în toată această arhitectură; în acest sens reflexiile în spațiul creștin sau ne-creștin sunt argumentate prin analiza exemplurilor romano – catolice sau budiste corespunzând experiențelor poloneze, respectiv sri-lankeze.

Conexiunea care individualizează și plasează demersul lui Grosby în tabăra primordialiştilor rezidă în locul special rezervat legăturilor de rudenie, familiei ca structură care nu doar protejează ba mai mult asigură „vitalitate” biologică, care extinsă la un teritoriu mai vast capătă valoare simbolică cu implicații societale. Obsesia factorilor geografici concreți sau simbolici joacă după părerea sa un rol fundamental în definirea națiunii, făcând ca teritoriul să

capete nu doar valoare referențială identitară, fapt ce explică disponibilitatea de a te jertfi în război pentru cauza națională (p. 120), ci și funcție psihologică individuală esențializată.

Concluziile sale că națiunea/naționalismul rămân expresia unei tendințe omenești de a se diviza e un fapt demonstrat de dezbaterile prezente sau trecute din spațiul științelor sociale sau biologie. Națiunea este astfel o formă mai elaborată ce derivă dintr-o (pre)dispoziție intrinsec umană, primară, de a opera maniheist, și a considera drept organică distincția dintre *noi* și *ceilalți* ca bază a relațiilor interumane. Tot acest cadru, necesitatea de a depista un *celălalt* cu care se confruntă identitatea demonstrează, după Grosby, rolul esențial, specific uman al memoriei unor origini comune, fără de care asigurarea perpetuării propriului grup ar fi imposibilă. Legătura strânsă dintre biologic și social (exprimată de *kinship*), teritoriu, genealogie demonstrează că în ciuda unei globalizări mioape la diferențe, proiectul național nu este pur și simplu un contract emergent din dinamicile specifice modernității, ci are un parcurs cumulativ ce poate coborî adânc într-un trecut medieval. Propensiunea într-un trecut îndepărtat, fie ea reală sau simbolică, are capacitatea de a hrăni și mai ales confirma stabilitatea și vitalitatea grupului național.

Marian Zăloagă

**ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ A INSTITUTULUI DE CERCETĂRI
SOCIO-UMANE „GHEORGHE ȘINCAI”
ÎN ANII 2003-2008**

Cărți publicate

1. Carmen Andraș, *România și imaginile ei în literatura de călătorie britanică. Un spațiu de frontieră culturală*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2003, 450 pp., ISBN 973-35-1562-0.
2. Adrian Husar, *Gesta deorum per Romanos. II. De la Maximinus Thrax la dinastia lui Constantin*, Târgu-Mureș, Ed. Ardealul, 2003, 386 pp.+10 planșe, ISBN 973-8406-12-9.
3. Nicoleta Sălcudeanu, *Patria de hârtie. Eseu despre exilul literar*, Brașov, Ed. Aula, 2003, 240 pp., ISBN 973-8206-92-8.
4. Cornel Sigmirean (coordonator), *Emanuil Gojdu. Bicentenar*, București, Ed. Academiei Române, 2003, 203 pp., ISBN 973-27-1040-3.
5. Corina Teodor, *Coridoare istoriografice. O incursiune în universul scrisului ecleziastic românesc din Transilvania anilor 1850-1920*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003, 517 pp., ISBN: 973-610-203-3.
6. Cornel Sigmirean, *Preoții Blajului, 1806-1948*, Târgu-Mureș, Ed. Universității „Petru Maior”, 2004, 300 pp., ISBN 973-7794-18-4.
7. Vasile Cernat, *Psihologia stereotipurilor*, Iași, Ed. Polirom, 2005, 284 pp., ISBN 973-46-0078-8.
8. Olosz Katalin, *A rókaszemű menyecske. Kovács Ágnes ketesdi mesegyűménye (Povești populare din Tetiș (jud. Cluj) adunate de Kovács Ágnes)*, Cluj-Napoca, Ed. Kriterion, 2005, 372 pp., ISBN 973-26-0808-0-39.
9. Nicoleta Sălcudeanu, *Pasiențe*, București, Ed. Fundației Culturale Ideea Europeană, 2005, 172 pp., ISBN 973-7691-05-9.
10. Adrian Husar, *Relații internaționale în lumea antică. Sistemul Amârna*, Cluj-Napoca, Ed. Napoca Star, 2006, 317 pp. + 3 planșe, ISBN 10: 973-647-397 X; ISBN 13: 978-973-647-379-5.
11. Novak Csaba (co-editor), *Revoluția din 1956 și maghiarii din România*, Miercurea Ciuc, Ed. Pro-Print, 2006, 432 pp., ISBN: 10973-8468523.
12. Maria Costea, Simion Costea (coordonatori), *Integrarea României în UE: provocări și perspective*, Iași, Institutul European, 2007, 300 pp., ISBN 978-973-611-446-5.

13. Adrian Husar, *Gesta deorum per Romanos. III. De la Valentinieni la regatele barbare din Occident* [Publicațiile Institutului de Studii Clasice, 9], Cluj-Napoca, Ed. Napoca Star, 2007, 520 pp., ISBN: 978-973-647-478-1.
14. Grigore Ploeșteanu, *Receptarea operei și a personalității lui Dimitrie Cantemir în Europa*, (vol. îngrijit și editat de Maria Ploeșteanu), Editura Veritas, Târgu-Mureș, 2007, 250 pp., ISBN 973-8116-06-6.
15. Cornel Sigmirean, *Intelectualitatea ecleziastică. Preoții Blajului*, Târgu-Mureș, Ed. Universității „Petru Maior”, 2007, 417 pp., ISBN 978-973-7794-18-5.
16. Cornel Sigmirean (coordonator), *Intelectualii și societatea modernă. Repere central-europene*, Târgu-Mureș, Ed. Universității „Petru Maior”, 2007, 454 pp., ISBN 978-973-7794-63-5.
17. Carmen Andraș, *Geografii simbolice ale diferenței ideologice*, Iași, Ed. Institutul European, 2008, 194 pp., ISBN 978-973-611-567-7.
18. Ioan Chiorean, *Intelectualitatea din Transilvania în epocile premodernă și modernă*, Ed. Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, 2008, 530 pp., ISBN 978-973-7794-68-0.
19. Novak Csaba Zoltán (coautor - expert istoric), *Kincses képeskönyv. Marosvásárhely*. Koinonia-Projectograph, Cluj Napoca, 2008, ISBN 978-973-88903-0-5
20. Grigore Ploeșteanu, *Paul Vasici. Viața și opera*, (vol. îngrijit și editat de Maria Ploeșteanu), Târgu-Mureș, Ed. Veritas, 2008, 337 pp., ISBN 973-8116-08-2.

Lucrări științifice publicate fără cotații ISI

1. Carmen Andraș, „Olivia Manning și Bucureștiul interbelic”, în *Caietele Echinox*, vol. 4, (“Restrictions and Censorship”), 2003, ISSN 1582-960X. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.
2. Carmen Andraș, „Romania in British Travel Literature. Discursive Geography and Strategies for Liminal Space”, în *Caietele Echinox*, vol.5 („Symbolic Geographies”), Cluj-Napoca, Dacia, „Babeș-Bolyai” University, Central European University, Budapest, 2003, ISSN 1582-960X. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.
3. Carmen Andraș, „Romania and its Images in 19th Century British Travel Literature. In-between Peripherality and Cultural Interference”. *TRANS. Internet Journal for Cultural Sciences*, a peer reviewed journal, No. 14/2003. <http://www.inst.at/trans/14Nr/andras14.htm>, Research Institute for Austrian

and International Literature and Cultural Sciences, Vienna, ISSN 1560/182X. Revistă internațională necotată ISI.

4. Ioan Chiorean, „Intellectualitatea „academică” și societatea transilvăneană între anii 1872-1900”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol. III, Târgu-Mureș, 2003, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotată CNCSIS, categoria B.

5. Adrian Husar, „Aspecte ale fiscalității în Imperiul Roman Târziu (sec. IV p. Chr.)”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol. III, Târgu-Mureș, 2003. ISSN 1582-8433. Revistă națională cotată CNCSIS, categoria B.

6. Novák Csaba, „Lucian Boia. România: Țară de frontieră a Europei”, în *Regio*, 2, Budapesta, 2003, ISBN: 963-07-6825-9. Revistă internațională necotată ISI.

7. Grigore Ploșteanu, „Noi contribuții privind receptarea Istoriei Imperiului Otoman de Dimitrie Cantemir”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol. III, Târgu-Mureș, 2003, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotată CNCSIS, categoria B.

8. Corina Teodor, „Chiriadromion (Alba Iulia 1699). An Orthodox Book From the Years of Ecclesiastical Union”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol. III, Târgu-Mureș, 2003, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotată CNCSIS, categoria B.

9. Marian Zălogă, „Aspecte privind evoluția demografică în cadrul parohiei greco-catolice din Târgu-Mureș între 1824-1880” în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol. III, Târgu-Mureș, 2003, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotată CNCSIS, categoria B.

10. Adrian Husar, „Istoriografia Antichității Târzii. Retorică și Istorie (I): Tradiția literară latină”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol. IV, Târgu-Mureș, 2004, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotată CNCSIS, categoria B.

11. Vasile Cernat, „Efectele percepției factorilor economici asupra identității europene” în *Psihologia socială, Buletinul Laboratorului „Psihologia câmpului social”*, nr. 12, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, Ed. Polirom, 2004, p.65-76, ISSN 1454-5667. Revistă națională cotată CNCSIS, categoria B.

12. Novák Csaba, „A Magyar Autonóm Tartomány politikai elitjének kialakulása és megszervezése”, în *Anuarul Instituției „Teleki László”*, Budapesta, 2004, ISBN: 963 7081 02 X. Revistă internațională necotată ISI.

13. Cornel Sigmirean, „Clerul românesc din Transilvania secolului al XVIII-lea și al XIX-lea format la universitățile din Vest”, în *Studia Universitatis „Petru*

Maior”, seria *Historia*, vol. IV, Târgu-Mureș, 2004, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

14. Grigore Ploșteanu, „Receptarea Istoriei Imperiului Otoman de Dimitrie Cantemir în Italia”, în *Studia Universitatis „Petru Maior*”, seria *Historia*, vol. IV, Târgu-Mureș, 2004, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

15. Corina Teodor, „Keith Hitchins și pasiunea unei vieți: istoria României”, în *Studia Universitatis „Petru Maior*”, seria *Historia*, vol. IV, Târgu-Mureș, 2004, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

16. Marian Zăloagă, „Între istorie și studii sociale. Un examen al țiganologiei românești al ultimului deceniu”, în *Studia Universitatis „Petru Maior*”, seria *Historia*, vol. IV, Târgu-Mureș, 2004, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

17. Carmen Andraș, „Familia, statutul femeii și moralitatea în reprezentările britanice despre români și România”, în *Sud-Estul și Contextul European – Familia, Revista de Studii Sud/Est Europene*, Buletin XI, București, 2005, pp. 37-67, ISSN 0035-2063. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

18. Ioan Chiorean, „Tehnologia cultivării pământului și evoluția șeptelului de animale în localitățile din Câmpia Transilvaniei în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea”, în *Studia Universitatis „Petru Maior*”, seria *Historia*, vol.V, Târgu-Mureș, 2005, pp.23-48, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

19. Novák Csaba, „Szocialista nemzet és kisebbség a Román Kommunista Párt vezetőségének diskurzusában a Ceaușescu hatalomátvétel után”, în *Korunk*, Cluj-Napoca, 2005, pp. 65-79, ISBN: 963908274 0. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

20. Novák Csaba, „A párt szolgálatában. Kádersors a Székelyföldön”, în *Múltunk*, 4, Budapesta, 2005, pp.100-127, ISBN: 963908274 0. Revistă internațională necotate ISI.

21. Nicoleta Sălcudeanu, „La mort du réalisme-socialiste et la renaissance de l’expérimentalisme. Le mouvement onirique”, în *Seine et Danube*, vol. 6, Paris, 2005, pp. 85-92, ISBN 2-84 272-236-1. Revistă internațională necotate ISI.

22. Simon Zsolt, „Dietele din Târgu-Mureș din epoca Principatului”, în *Vatra* 32 nr. 9-10 (414-415), Târgu-Mureș, 2005, pp.133-135, ISSN 1220-6334. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

23. Anca Șincan, “Ecumenism as Politics, Patterns in the Solution of Romanian Orthodox Church – Romanian Greek Catholic Church Crisis in the Early 1990s”, în *Studia Universitatis „Petru Maior*”, seria *Historia*, vol.VI, Târgu-

Mureș, 2005, pp. 245-257, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

24. Marian Zăloagă, „Discurs aboliționist în Principate și ideea modernizării (1837–1856)”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol.VI, Târgu-Mureș, 2005, pp. 95-109, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

25. Carmen Andraș, „The Concept of Travel: Images and Counter - Images of West and East”, în *Donau. The Dutch quarterly magazine for Southeastern Europe*, nr. 1, University of Groningen, 2006, pp. 9-17, ISSN 1873-8656. Revistă internațională necotate ISI.

26. Carmen Andraș, „Imagining Niagara: Victorian British Lady Travellers in North America”, în *Caietele Echinox*, nr. 10, 2006, pp. 163-83, ISSN 1582-960X. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

27. Carmen Andraș, „British Travel Literature in the 19th Century. Transdisciplinarity, Genre and Gender Crossing”. <http://www.inst.at/trans/16Nr/096/andras.16.htm>, TRANS. Internet Journal for Cultural Sciences, a peer reviewed journal, No. 16/2006. <http://www.inst.at/trans/16Nr/096/andras.16.htm>, Reviewed Journal, Research Institute for Austrian and International Literature and Cultural Sciences, Vienna, ISSN 1560/182X. Revistă internațională necotate ISI.

28. Ioan Chiorean, „Politica școlară a guvernului și dietei Transilvaniei în epoca luminilor”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol.VI, 2006, pp. 36–42, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

29. Maria Costea, „Consecințele Pactului Ribbentrop-Molotov asupra relațiilor româno-bulgare”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol.VI, 2006, pp.165-174, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

30. Adrian Husar, „The idea of Europe in the Later Roman Empire and the Early Middle Ages”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol.VI, 2006, pp. 11-22, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.

31. Novák Csaba, „RKP-káderek 1956-os megéléstörténetei” (Momentul 1956 și activității de partid), în *Múltünk*, Budapesta, 2006, pp.122-133, ISBN: 963908274 0. Revistă internațională necotate ISI.

32. Novák Csaba, „1956 Romániában: egy irat a politikai megtorlás előkészítéséről” (1956 în România: un document privind pregătirea represiunii

- politice), în *Leveltari Szemle*, Budapesta, 2006, pp. 54-60, ISSN: 0457-6047. Revistă internațională necotată ISI.
33. Grigore Ploșteanu, „Dr. Pavel Vasici și „Astra”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol.VI, 2006, pp.111-125, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.
34. Simon Zsolt, „A baricsi és kölpényi harmincadok a 16. század elején” (Tricesimele din Barics și Kupinovo la începutul secolului al XVI-lea) în *Századok* 140, Budapesta, 2006, pp.815-882, ISSN 0039-8098. Revistă internațională necotată ISI.
35. Anca Șincan, “Inventing Ecumenism? Inter-confessional Dialogue in Transylvania, Romania in the 1960’s”, în *Religion in Eastern Europe*, vol. XXVI, Issue 3, (Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, SUA), 2006, pp. 1-16, ISSN 1069-4781. Revistă internațională necotată ISI.
36. Anca Șincan, “Debating the truth, history of the church in the hand of the lay historian?” în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol.VI, 2006, pp. 233-242, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.
37. Marian Zăloagă, „Mobilitatea țiganilor: despre implicațiile politico-ideologice și practice ale unor concepte”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”*, seria *Historia*, vol.VI, 2006, p.42-57, ISSN 1582-8433. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.
38. Carmen Andraș, „Fascinația mitologiei”, în *Vatra*, nr. 7 (436), 2007, pp. 68-70, ISSN 1220-6334. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.
39. Maria Costea, „Romanian-Bulgarian Relations after the Munich Agreement-1938/ Consecințele Acordului de la München asupra Relațiilor Romano-bulgare-1938” în *Tyragetia*, nr.2, Chișinău, 2007, p. 295-301, ISSN.1857-0240. Revistă internațională necotată ISI.
40. Adrian Husar, „Stat și Biserică în Imperiul Roman Târziu: Valentinian, Valens și criza ariană”, în *Tyragetia*, s.n., vol. I [XVI], nr. 1, Chișinău, 2007, pp. 115-120, ISSN 1857-0240. Revistă internațională necotată ISI.
41. Novák Csaba, „Magyarok az RKP-ban 1944-1948” (Maghiari în PCR 1944-1948), în *Pro Minoritate*, 1, Budapesta, 2007, pp.62-78, ISBN 963379384X. Revistă internațională necotată ISI.
42. Novák Csaba, „Fiatal társadalomkutatók Marosvásárhelyen” (Cercetători tineri în domeniul socio-uman la Târgu Mureș), în *Korunk*, 10, 2007, pp.110-111, ISSN 1222-8338. Revistă națională cotate CNCSIS, categoria B.
43. Carmen Andraș, „Divizarea simbolică a Europei”, în *Observator Cultural*, nr. 157 (415), 20-26 martie, 2008, pp. 14-15, ISSN 1454 – 9883.

44. Ioan Chiorean, „Dinamica și structura intelectualității didactice din Transilvania între anii 1900-1918”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”, seria Historia*, Târgu-Mureș, nr. 8/2008, ISSN 1582-8433. Revistă recunoscută CNCIS categoria B+.
45. Novak Csaba Zoltán, „’A nyitás éve’, 1968. A romániai magyar értelmiségiek találkozója Nicolae Ceausescuval” (Anul deschiderii. Întâlnire intelectualilor maghiari cu Nicolae Ceaușescu), în *Múltunk*, 2/2008, Budapesta, pp. 229-266. ISSN 0864-960X. Revistă internațională necotată ISI.
46. Novak Csaba Zoltán, „A romániai magyar kisebbség helyzete. Petru Groza politikájának magyar támogatója” (Situația minorității maghiare. Sprijinirea politicii lui Petru Groza), în *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*. (Comunități minoritare maghiare în bazinul carpatic), Budapesta, 2008, pp. 2004-210. ISBN 9789636930820. Revistă internațională necotată ISI.
47. Novak Csaba Zoltán, „A Brezsnyev doktrína és a szovjet nemzetiségpolitikai fordulat kelet-közép-európai következményei” (Doctrina lui Brejnev, politica sovietică față de naționalități și efectele sale în partea estică și centrală a Europei) în *Kisebbségi magyar közösségek a 20. században*, Budapesta, 2008, pp. 274-278. ISBN 9789636930820. Revistă internațională necotată ISI.
48. Nicoleta Sălcudeanu, „Senzualismul spiritului”, în *Vatra*, Târgu-Mureș, nr. 6-7/2008, pp. 135-136, ISSN 1220-6334. Revistă recunoscută CNCIS categoria B.
49. Anca Șincai, „Church state relations in communist and post communist Romania”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”, seria Historia*, Târgu-Mureș, nr. 8/2008, 4 pp., ISSN 1582-8433. Revistă recunoscută CNCIS categoria B+.
50. Corina Teodor, „Patrimoniul cultural și tentația redefinirii. O perspectivă istoriografică”, în *Studia Universitatis „Petru Maior”, seria Historia*, Târgu-Mureș, nr. 8/2008, ISSN 1582-8433. Revistă recunoscută CNCIS categoria B+.

Capitole și articole în volume publicate la edituri recunoscute de CNCIS sau edituri din străinătate

1. Adrian Husar (coautor), „Turda – castrul de la Potaissa”, în Mircea Victor Angheliescu (editor), *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2001*, București, CIMEC – Institutul de Memorie Culturală, 2002, pp. 227-228, ISBN: 973-85287-6-3.

2. Adrian Husar, „Norico-pannonii”, Zusammenfassung: „Die Noriker und die Pannonier”, în M. Bărbulescu (coord.), *Funeraria Dacomana. Arheologia funerară a Daciei romane*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2003, pp. 350-393; pp. 513-516, ISBN 973-610-167-3.
3. Adrian Husar (coautor), „Turda – castrul de la Potaissa”, în M. V. Angheliescu (editor), *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2002*, București, CIMEC – Institutul de Memorie Culturală, 2003, pp. 207-208, ISBN: 973-7930-02-9.
4. Grigore Ploeșteanu, „Revoluția de la 1848 din Țara Românească reflectată în ziarul *Die Constitution* din Viena”, în *Identitate națională și spirit european - Academician Dan Berindei la 80 de ani*, București, Ed. Enciclopedică, 2003, pp.375-384, ISBN 973-45-045-1.
5. Cornel Sigmirean, „Odiseea Fundației *Gojdu* 1918-2002”, în Cornel Sigmirean, *Emanuil Gojdu. Bicentinar*, București, Ed. Academiei Române, 2003, pp.175-183, ISBN 973-27-1040-3.
6. Adrian Husar (coautor), „Turda – castrul de la Potaissa”, în M.V. Angheliescu (editor), *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2003*, București, CIMEC – Institutul de Memorie Culturală, 2004, pp. 201-202, ISBN: 973-7930-06-1.
7. Carmen Andraș, „Europeanness and Non-Europeanness in British Discourses about Contemporary Romania – under the Sign of (East)-Euroskepticism”, în Simion Costea (coord.) *For a Stronger and Wider European Union*, Cluj Napoca, Napoca Star Publishing House, 2005, pp. 231-247, ISSN 973-647-288-4.
8. Adrian Husar (coautor), „Turda – castrul de la Potaissa”, în M.V. Angheliescu (editor), *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2004*, București, CIMEC – Institutul de Memorie Culturală, 2005, pp. 229-230, ISBN: 973-7930-03-7.
9. Adrian Husar, „The Pre-History of the Idea of Europe”, în Simion Costea (coord.), *For a Stronger and Wider European Union*, Cluj-Napoca, Napoca Star Publishing House, 2005, pp. 13-32, ISBN 973-647-288-4.
10. Olosz Katalin, „Irodalom – folklór – közköltészet határán”. (Poezii între folclor și literatură în colecțiile unor manuscrise de cântece din secolul al XIX-lea), în *Folklór és irodalom*, Budapesta, Akadémiai Kiadó, 2005, pp.40-46, ISBN 963058311-9.
11. Carmen Andraș, „Romania and its Images in Contemporary British Literature”, în Carmen Andraș, Steven Totosy de Zepetnek și Magdalena

Marsovszky (co-editor), *The New Central and East European Culture*, Aachen: Shaker Verlag GmbH, 2006, pp. 7-20, ISBN 3-8322-5143-X.

12. Adrian Husar (coautor), „Turda – castrul de la Potaissa”, în M. V. Angheliescu (ed.), *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2005*, București, CIMEC – Institutul de Memorie Culturală, 2006, pp. 377-378, ISBN: 973-7930-07-X.

13. Nicoleta Sălcudeanu, „În contra spiritului gregar și tradiției rele”, în *Problema evreiască. Perspective românești* (ediție alcătuită și îngrijită de Aura Christi), București, Ideea Europeană, 2006, pp. 150-153, ISBN (10) 973-7691-23-7; ISBN (13) 978-973-7691-23-1.

14. Anca Șincan, „De la ce credeau bunicii la ce credem noi. Impactul perioadei comuniste și post comuniste asupra identității religioase – câteva considerații teoretice”, în *Identitate creștină și dialog în noul context European*, Alba Iulia, Ed. Reîntregirea, 2006, p. 628-641, ISBN 973-7879-40-6.

15. Marian Zăloagă, „Identitatea etnică a Țiganilor transilvăneni în cultura sașilor transilvăneni în secolele 18 și 19”, în Laura Stanciu (coord.), *Sub semnul istoriei: idei, cuvinte, reprezentări*, Alba Iulia, Ed. Aeternitas, 2006, pp. 285-309, ISBN 978-973-7942-56-2.

16. Carmen Andraș, „Praising or Blaming Communism in Romania from British Perspectives”, în Andi Mihalache, Adrian Cioflanca (ed.), *In media res. Studii de istorie culturală*, Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2007, pp. 469-475, ISBN 978-973-703-278-2.

17. Carmen Andraș, „Spectrele lui Marx și (de)construirea Europei divizate”, în Simion Costea (coordonator), *Integrarea României în Uniunea Europeană. Provocări și perspective*, Iași, Institutul European, 2007, pp. 91-107, ISBN 978-973-611-446-5.

18. Adrian Husar (coautor), „Turda – castrul de la Potaissa”, în M.V. Angheliescu (editor), *Cronica cercetărilor arheologice din România. Campania 2006*, București CIMEC – Institutul de Memorie Culturală, 2007, pp. 384-385, ISBN: 978-973-87004-9-9.

19. Adrian Husar, „Autocrație, magie și religie sub Valentinian I și Valens”, în S. Nemeti (editor), *Dacia Felix. Studia Michaeli Bărbulescu oblata*, Cluj-Napoca, Ed. Tribuna, 2007, pp. 462-470, ISBN 978-973-87264-8-2.

20. Novak Csaba Zoltán, membru expert la capitolul „Minoritatea maghiară din România în perioada comunistă” în Vladimir Tismăneanu, Dorin Dobrințu, Cristian Vasile (editori), *Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii*

Comuniste din România. Raport final, București, Ed. Humanitas, 2007, pp.332-351, ISBN 978-973-50-1836-8.

21. Cornel Sigmirean, „Intelectualitatea transilvană și mediile de contact cu cultura europeană”, în Cornel Sigmirean, *Intelectualii și societatea modernă. Repere central-europene*, Târgu-Mureș, Ed. Universității „Petru Maior”, 2007, pp. 282-291, ISBN 978-973-7794-63-5.

22. Anca Șincan, „Romania the exceptional case? Mechanisms of state control over the religious denominations, in the late 1940s and early 1950s”, 17 pp., în Balazs Apor, Peter Apor and Arfon Rees, *New Perspectives in the Sovietization and Modernization of Central and Eastern Europe, 1945-1968*, Washington, DC: New Academia Publishers, 2007.

23. Anca Șincan, membru expert la capitolul „Regimul comunist și cultele religioase” în Vladimir Tismăneanu, Dorin Dobrinu, Cristian Vasile (editori), *Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România. Raport final*, București, Ed. Humanitas, 2007, pp.258-287, ISBN 978-973-50-1836-8.

24. Marian Zăloagă, „The demise that made the difference. Self - and hetero - reflection of dying and death in Transylvanian Saxons’ Culture of the 18th and 19th centuries”, în *Death and Civilisation*, coord. Mihaela Grancea, Cluj, Ed. Cărții de Știință, 2007, pp. 450-501, ISBN 978-973133-166-9

25. Marian Zăloagă (colaborator), subcapitolul „Romii” în Vladimir Tismăneanu, Dorin Dobrinu, Cristian Vasile (editori), *Comisia Prezidențială pentru Analiza Dictaturii Comuniste din România. Raport final*, București, Ed. Humanitas, 2007, pp. 390-394, ISBN: 978-973-50-1836-8.

26. Carmen Andraș, „La frontiera dintre Orient și Occident. România în literatura de călătorie britanică”, în Romanița Constantinescu (coord.), *Identitate de frontieră în Europa lărgită. Perspective comparate*, Iași, Ed. Polirom, 2008, pp. 215-224, ISBN 978-973-46-1234-5.

27. Carmen Andraș, „Recreating Romantic Sublimity: British Lady Travellers in North America”, în Andi Mihalache și Alexandru Istrate (editori), *Romantismul ipostaze, reevaluări, polemici*, Iași, Ed. Universității „Al. I. Cuza”, 2008, (volum predat la tipar).

28. Nicoleta Sălcudeanu, în volumul *Arcade*, Antologie de texte ale membrilor Uniunii Scriitorilor din România, Filiala Târgu-Mureș, Târgu-Mureș, Ed. Ardealul, 2008, pp. 165-169, ISBN 978-973-8406-55-1.

29. Anca Șincan, „From Bottom to the Top and Back: On How to Build a Church in Communist Romania” în Bruce Berglund, Brian Porter (editori), *Eastern European Christianity*, Budapest: CEU Press, 2009, 32 pp.

30. Cornel Sigmirean, „Elitele intelectuale românești din Transilvania (1701-1918), în Mihai Gheorghiu, Mihăiță Lupu (coord.), *Mobilitatea elitelor în România secolului XX*, Pitești, Ed. Paralela 45, 2008, pp.109-124, ISBN 978-973-47-0339-5.
31. Simon Zsolt, „Brassó kereskedelmi elitje az 1503. évi huszadnapló alapján.” (Elita comercială a Brașovului pe baza socotelii de vicesimă din 1503), în *Urbs. Magyar Város történeti Évkönyv* 3, Budapesta, 2008, ISSN 1787-6753.
32. Simon Zsolt, „Az első szebeni nyomtatványok 1525-ből” (Primele tipărituri din Sibiu din 1525) în *Magyar Könyvszemle* 124, Budapesta, 2008, ISSN 0025-0171.
33. Marian Zăloagă, „Die 'Zigeunerin' als 'Hexe'. Eine Analyse der gegenwärtigen und historischen Dimension eines Diskurses und seiner Bedeutung für Identität“, in Uerlings, Herbert / Patrut, Iulia-Karin (Hrsg.) *'Zigeuner' und Nation Repräsentation - Inklusion - Exklusion*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, Peter Lang Verlag, 2008, p. 551-569, ISBN 978-3-631-57996-1.

Lucrări științifice prezentate la conferințe internaționale cu comitet de program

1. Carmen Andraș, „Romania and Its Images in Contemporary British Literature” la Conferința Internațională *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, al Academiei Române, de Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș și de Universitatea „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania, Târgu-Mureș, 21-23 august 2003.
2. Carmen Andraș, „Looking for Romania. Psychological Quest and Detective Investigation in Contemporary British Fiction”, la Conferința *The Unifying Aspect of Cultures*, the Research Institute for Austrian and International Literature and Cultural Studies, Viena, noiembrie 2003.
3. Vasile Cernat, „Dynamics of ethnic Stereotypes in post-communist Romania”, Conferința Internațională *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, al Academiei Române, de Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș și de Universitatea „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania, Târgu-Mureș, 21-23 august 2003.

4. Ioan Chiorean, „Pledoarie pentru studiul tradițiilor istorice comune ale popoarelor din spațiul post-comunist”, Conferința Internațională *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, al Academiei Române, de Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș și de Universitatea „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania, Târgu-Mureș, 21-23 august 2003.
5. Grigore Ploșteanu, „Istoriografia română și istoriografia de după 1989 privind revoluția de la 1848-1849”, Conferința Internațională *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, al Academiei Române, de Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș și de Universitatea „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania, Târgu-Mureș, 21-23 august 2003.
6. Grigore Ploșteanu, „Dimitrie Cantemir - personalitate de renume european”, Sesiunea internațională a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Gyula, Ungaria, noiembrie 2003.
7. Nicoleta Sălcudeanu, „The New Conditions of the Exile in Post-communist Societies” Conferința Internațională *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, al Academiei Române, de Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș și de Universitatea „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania, Târgu-Mureș, 21-23 august 2003.
8. Corina Teodor, „Istoria bisericii ortodoxe (sec.XVIII-XX) în istoriografia română și bulgară a anilor 1990-2000”, Conferința Internațională *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, al Academiei Române, de Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș și de Universitatea „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania, Târgu-Mureș, 21-23 august 2003.
9. Marian Zăloagă, „Reformismul iosefin în istoriografia săsească în secolele XVIII-XX. Câteva repere”, Conferința Internațională *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, al Academiei Române, de Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș și de Universitatea „Martin Luther” din Halle-Wittenberg, Germania, Târgu-Mureș, 21-23 august 2003.
10. Carmen Andraș, „Balkanist Stereotypes, Gendered Nations and Literarization of Romania in Contemporary British Literature” la Conferința internațională *Bonnes et Mauvaises Moeurs dans les Sociétés des Balkans*, New Europe College, École Doctorale en Sciences Sociales, București, martie 2004.

11. Adrian Husar, „Dona, donaria: forme specifice de exprimare a devoțiunii în religia romană din Dacia”, la Sesiunea științifică internațională (ed. a III-a) *Identitate națională – spirit european*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2004.
12. Novák Csaba, „Manifestarea identității naționale în perioada instaurării comunismului în România”, la Sesiunea științifică internațională (ed. a III-a) *Identitate națională - spirit european*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2004.
13. Grigore Ploeșteanu, „Relații științifice între Academia Română și Academia Ungară de Științe în sec. al XIX-lea”, Sesiunea internațională a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Gyula, Ungaria, noiembrie 2004.
14. Cornel Sigmirean, „Preoții români din Transilvania secolului al XVIII-lea și al XIX-lea și receptarea spiritului european al epocii”, la Sesiunea științifică internațională (ed. a III-a) *Identitate națională - spirit european*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2004.
15. Anca Șincan, „Inventing Ecumenism? Inter-confessional Dialogue in Transylvania, Romania in the 1960’s”, *Intercultural Communication. New Perspectives in European History*, European University Institute, Florența, Italia, iunie, 2004.
16. Anca Șincan, „The state of the art: how Church and State related in communist Romania”, *Third Jerusalem School in Comparative History Political Religions from Antiquity to Post-Modernity*, Hebrew University, Ierusalim, Israel, iunie 2004.
17. Corina Teodor, „Rațiuni de stat și strategii matrimoniale în Moldova lui Ștefan cel Mare”, la Sesiunea științifică internațională (ed. a III-a) *Identitate națională - spirit european*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2004.
18. Marian Zăloagă, „Între istorie și sociologie. Un examen. al țiganologiei românești din ultimele două decenii”, la Sesiunea științifică internațională (ed. a III-a) *Identitate națională - spirit european*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2004.

19. Carmen Andraș, „British Travel Literature in the 19th Century: Transdisciplinarity and Genre Crossing”, *Innovations and Reproductions in Cultures and Societies*, the Research Institute for Austrian and International Literature and Cultural Studies, Viena, decembrie 2005.
20. Carmen Andraș, „Pentru o definiție a elitelor culturale din perioada comunistă”, Sesiunea științifică internațională (ed. a IV-a) *Elite culturale, priorități politice – o reconstituire istorică*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2005.
21. Ioan Chiorean, „Traian Horia Pop: medalion biografic”, Sesiunea științifică internațională (ed. a IV-a) *Elite culturale, priorități politice – o reconstituire istorică*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2005.
22. Ioan Chiorean, „Politica școlară a guvernului și dietei Transilvaniei în epoca luminilor”, Conferința internațională *Integrarea europeană - între tradiție și modernitate*, organizată de Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, septembrie 2005.
23. Adrian Husar, „Elite sociale și politice în Dacia romană”, Sesiunea științifică internațională (ed. a IV-a) *Elite culturale, priorități politice: o reconstituire istorică*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2005.
24. Adrian Husar, „Ideea de Europa în Antichitatea greco-romană”, Conferința Internațională *Integrarea europeană – între tradiție și modernitate (IETM I)*, organizată de Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, septembrie 2005.
25. Novák Csaba, „Formarea și organizarea elitei politice în Regiunea Autonomă Maghiară”, la sesiunea *Națiunea în societate*, Institutul Central European „Teleki László, Budapesta, Ungaria, septembrie 2004,
26. Novák Csaba, „Intelectuali maghiari în conflict cu noile autorități comuniste”, Sesiunea științifică internațională (ed. a IV-a) *Elite culturale, priorități politice: o reconstituire istorică*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2005.
27. Grigore Ploeșteanu, „Între politică și cultură – destinul unui intelectual transilvănean în a doua jumătate a sec. al XIX-lea – Anania Trombitaș”, Sesiunea științifică internațională (ed. a IV-a) *Elite culturale, priorități politice: o reconstituire istorică*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-

Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2005.

28. Grigore Ploșteanu, „Atitudinea Guvernului de la Pesta față de revoluția din Țara Românească (iunie-septembrie 1848)”, Sesiunea internațională a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Gyula, Ungaria, octombrie 2005.

29. Nicoleta Sălcudeanu, „Moartea realismului socialist și renașterea experimentalismului. Mișcarea onirică”, la Sesiunea științifică internațională *Elite culturale, priorități politice – o reconstituire istorică*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” al Academiei Române și Universitatea “Petru Maior”, mai 2005

30. Nicoleta Sălcudeanu, „Sincronismul postbelic”, *European Integration: Between Tradition and Modernity*, Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, septembrie 2005.

31. Cornel Sigmirean, „Profilul intelectual al elitei politice românești de la 1918”, Sesiunea științifică internațională (ed. a IV-a) *Elite culturale, priorități politice – o reconstituire istorică*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2005.

32. Cornel Sigmirean, „Des Fondations destinees a stipendier le Romains de Transilvanie”, *Des Fondations destinees a stipendier le Romains de Transilvanie*, iunie 2005.

33. Anca Șincan, „Mechanisms of State Control over Religious Denominations in Romania in the late 1940s and early 1950s”, *New Perspectives on Sovietization and Modernity in Central and Eastern Europe 1945-1964*, Sixth East European Regional Seminar in Recent History, Pasts Inc., Center for Historical Studies, Budapesta, Ungaria, iunie 2005.

34. Anca Șincan, „Ecumenism as Politics Patterns in the Solution of Romanian Orthodox Church – Romanian Greek Catholic Church Crisis in the Early 1990s”, *Faith-based Radicalism: Christianity, Islam and Judaism between Constructive Activism and Destructive Fanaticism*, Universitair Centrum Sint-Ignatius Antwerpen, Belgia, septembrie 2005.

35. Anca Șincan, „From public to private and back – institutional religion in communist Romania”, *The impact of Social and Cultural Theories on Historical Approaches to the European Public Sphere, Culture and Politics*, BKVGE, Free University Berlin, Germania, octombrie 2005.

36. Anca Șincan, „For God and the Motherland The nationalist discourse of the Romanian Orthodox Church during the Second World War”, *The Orthodox*

Churches in Eastern and Southeastern Europe during the World War II, Ionian University, Corfu, Grecia, noiembrie 2005.

37. Corina Teodor, „Din universul elitei ecleziastice românești: A.Șaguna”, la conferința internațională *Integrarea europeană - între tradiție și modernitate*, organizată de Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, septembrie 2005.

38. Carmen Andraș, „British Travel Literature about Romania in the 18-19th Centuries”, *Sixth European Social Science History Conference*, International Institute of Social History, Amsterdam, martie 2006.

39. Carmen Andraș, „Between modernity and primitivism, barbarity and civilization: British Representations about Romania in the 18-19th centuries”, *Modernity: Crisis of Value and Judgment*, Universitatea București, Facultatea de litere, Secția limba și literatura engleză, București, iunie 2006.

40. Carmen Andraș, „Între utopie și distopie: imagini ale României din perioada comunistă în literatura de călătorie britanică”, la sesiunea internațională *Călătoria: spațiu al cunoașterii și comunicării culturale*, *The travel: a space of knowledge and cultural communication*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai”, Târgu Mureș, iunie 2006.

41. Ioan Chiorean, „Călătoriile de studii în Boemia și Moravia ale economistului transilvănean Ioan Neagoe”, la sesiunea internațională *Călătoria: spațiu al cunoașterii și comunicării culturale*, *The travel: a space of knowledge and cultural communication*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie Relații Internaționale a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, iunie 2006.

42. Grigore Ploșteanu, „Viața, activitatea și opera lui Augustin Maior”, Sesiunea internațională a Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria, Gyula, Ungaria, noiembrie 2006.

43. Cornel Sigmirean, „Europa de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea văzută de studenții români de la universitățile europene”, la sesiunea internațională *Călătoria: spațiu al cunoașterii și comunicării culturale*, *The travel: a space of knowledge and cultural communication*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, iunie 2006.

44. Anca Șincan, „From Bottom to the Top and Back: On How to Build a Church in Communist Romania”, *Religion and the Challenges of Modernity: Christian Churches in 19th and 20th century Eastern Europe*, organized by the German Historical Institute, Varșovia, Polonia, iunie 2006.

45. Marian Zăloagă, „Between self confessional identity and state policy. Saxons and Habsburgs on the Transylvanian’s Gypsy religious customs (from 17th to first the 19th Century)”, *Power, State, and Society: Interdisciplinary Approaches to Discourses, Social Groups And Agency in Central and Eastern Europe*, CEU Graduate Conference in the Humanities and Social Studies, Central European University Budapesta, mai 2006.
46. Marian Zăloagă, „Comportament cultural sau strategii de supraviețuire. Considerații teoretice privind nomadismul țiganilor”, la sesiunea internațională *Călătoria: spațiu al cunoașterii și comunicării culturale*, *The travel: a space of knowledge and cultural communication*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, iunie 2006.
47. Novák Csaba, „Momentul 1956 și activiștii de partid”, la Sesiunea internațională organizată de Institutul de Istorie Politică din Budapesta, octombrie 2006.
48. Novák Csaba, „Magyarok az RKP-ban 1944-1948 (Maghiari în PCR 1944-1948)”. Al V-lea Congres internațional de Hungarologie, Debrecen, Ungaria, 2006.
49. Novák Csaba, „Efectele revoluției maghiare din 1956 în România”, Sesiunea internațională organizată de Muzeul Județean Zala din Zalaegerszeg, Ungaria, noiembrie 2006.
50. Novák Csaba, „Elita maghiară din Transilvania și momentul 1956”, Sesiunea internațională organizată de EME din Cluj-Napoca, noiembrie 2006.
51. Marian Zăloagă, „Rasa – utilizarea și funcția unei mărci identitare la țigani/romii din România contemporană”, la work shop-ul *Identitate în construcție în spații multiculturale*, organizat de Institutul de cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Asociația Present Unlimited, Târgu-Mureș, septembrie 2006.
52. Carmen Andraș, „Nation, Gender and Inter/war Romana in British Literature”, la sesiunea științifică internațională *Continuitate și discontinuitate în relațiile Est-Vest/Continuity and discontinuity in East-West relationships*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2007.
53. Carmen Andraș, „Why come to Romania. The image of communist Romania in British literature”, -secțiunea organizată de Carmen Andraș: *The travel: knowledge, communication and/or power* (Călătoria: cunoaștere, comunicare și/sau putere) pentru Conferința internațională *Knowledge, creativity and transformations of societies*, The Research Institute for Austrian

and International Literature and Cultural Sciences, decembrie 2007.

http://www.inst.at/kctos/sektionen_a-f/andras.htm

54. Ioan Chiorean, „Rolul mediilor cultural-științifice europene în formarea primelor elite culturale din Transilvania”, la sesiunea științifică internațională *Continuitate și discontinuitate în relațiile Est-Vest/Continuity and discontinuity in East-West relationships*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2007.

55. Ioan Chiorean, „Tradiție și modernitate europeană în politica culturală a Transilvaniei în perioada principatului autonom”, *Integrarea europeană - între tradiție și modernitate*, ediția a II-a, Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, septembrie 2007.

56. Maria Costea, „Between Berlin and Moscow. Romanian-Bulgarian Relations after the Munich Agreement-1938”, la sesiunea științifică internațională *Continuitate și discontinuitate în relațiile Est-Vest/Continuity and discontinuity in East-West relationships*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2007.

57. Adrian Husar, „Roma și Antiochia: Politică și religie sub Valentinian I și Valens”, la sesiunea științifică internațională *Continuitate și discontinuitate în relațiile Est-Vest/Continuity and discontinuity in East-West relationships*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și a Catedrei de Istorie și Relații Internaționale a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2007.

58. Adrian Husar, „Politică și toleranță în Imperiul Roman Târziu: Valentinian I și Valens”, Conferința Internațională *Integrarea europeană – între tradiție și modernitate* (IETM II), Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, septembrie 2007.

59. Cornel Sigmirean, „Studenți ai Diecesei de Alba Iulia și Făgăraș la instituțiile de învățământ superior din Roma (1854-1948)”, Sesiunea științifică internațională *Continuitate și discontinuitate în relațiile Est-Vest/Continuity and discontinuity in East-West relationships*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie și Relații Internaționale a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2007.

60. Cornel Sigmirean, „Dilemele modernității. Studenți români la Budapesta (sfârșitul secolului al XIX-lea - începutul secolului XX)”, *Integrarea europeană - între tradiție și modernitate*, ediția a II-a, Universitatea „Petru Maior”, Târgu-Mureș, septembrie 2007.

61. Anca Șincai, „Managing mischief authority and control in the State Church relationship”, *European Consortium for Political Research Workshop, 'Religion & Politics'*, Helsinki, Finlanda, mai 2007.
62. Anca Șincai, „Turning Greek Catholics Into Orthodox: Church-Building in a Transylvanian Village in the 1980s”, *Revisiting South Eastern Europe: Comparative Social History of the 19th and 20th Centuries*, Institut für soziale Bewegungen Ruhr-Universität Bochum, Germania, ianuarie 2007.
63. Marian Zăloagă, „Two Worlds - There Perspectives. Which Place Do Gypsies/Romanies Belong(ed) To? Short Historiographical Considerations”, Sesiunea științifică internațională *Continuitate și discontinuitate în relațiile Est-Vest/Continuity and discontinuity in East-West relationships*, organizată de Institutului de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie și Relații Internaționale a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2007.
64. Marian Zăloagă, „Past and present in analyzing Gypsies/ Romanies witchcraft. Discursive coordinates and identity implications”, Conferința internațională organizată de Universitatea „Trier”, Muzeul Național Astra, Sibiu, iunie 2007.
65. Mariana Ploșteanu, „Mereu în Europa. Mesaje de tron și scrisori ale Principelui Carol I”, la sesiunea științifică internațională *Continuitate și discontinuitate în relațiile Est-Vest/Continuity and discontinuity in East-West relationships*, organizată de Institutul de Cercetări Socio-Umane „Gheorghe Șincai” și Catedra de Istorie și Relații Internaționale a Universității „Petru Maior”, Târgu-Mureș, mai 2007.
66. Mariana Ploșteanu, „Queen Marie's travels abroad. In search of beauty and diplomatic relations”, - secțiunea organizată de Carmen Andraș: The travel: knowledge, communication and/or power (Călătoria: cunoaștere, comunicare și/sau putere) pentru Conferința internațională *Knowledge, creativity and transformations of societies*, The Research Institute for Austrian and International Literature and Cultural Sciences, decembrie 2007.
http://www.inst.at/kctos/sektionen_a-f/andras.htm
67. Novak Csaba Zoltán, „Criza regimului comunist din România văzută de diplomația maghiară” la conferința internațională *Criza regimurilor comuniste din Europa de Est*, Pitești, 2008.
68. Nicoleta Sălcudeanu, „Literatura la prezentul continuu” la Festivalul Internațional *Zile și nopți de literatură*, Colocviul *Viitorul literaturii, literatura viitorului*, Anul european al dialogului intercultural, Mangalia-Neptun, 7 –11 iunie 2008.

69. Anca Șincan, “«So all could be one». Turning Greek Catholics into Orthodox: From central policy to local solutions in Communist Romania”, la 13th Annual World Convention of the Association for the Study of Nationalities *Nation, Identity, Conflict, and the State*, Columbia University, New York, US, 10-12 Aprilie 2008.
70. Cornel Sigmirean, „Rolul Academiei militare Ludovika din Budapesta în formarea ofițerilor”, la sesiunea științifică internațională *Arhivele și cercetarea istorică*, organizată de Ministerul Administrației și Internelor. Arhivele Naționale și Universitatea „Petru Maior”, Sovata, 22 mai 2008.
71. Cornel Sigmirean, „Preot român în Austro-Ungaria”, la *Simpozionul anual al cercetătorilor din Ungaria*, organizat de Institutul de Cercetări al Românilor din Ungaria, Gyula, 29-30 noiembrie 2008.
72. Simon Zsolt, „The fiscal obligations of the Transylvanian Saxons during the reign of Matthias Corvinus”, la conferința internațională *Between Worlds. Matthias Corvinus and his Time*, Cluj-Napoca, 23-26 octombrie 2008.
73. Simon Zsolt, „Wages in Salt-mining in Medieval Hungary.” la conferința internațională *VIII. European Social Science History Conference*, Lisabona, 27 februarie – 1 martie 2008.
74. Simon Zsolt, „The commercial relations between the Hungarian Kingdom and Wallachia and Moldavia during the reign of Mathias Corvinus”, la conferința internațională *Matthias and his legacy. Cultural and political encounters between East and West*, Debrețin, 18-19 septembrie 2008.
75. Corina Teodor, „Lectura la feminin. O analiză dinspre societatea românească a sec. XVII-XVIII”, la coloctiul internațional *Cartea. România. Europa*, București, 20-23 septembrie 2008.
76. Marian Zăloagă, „German Tziganologie and Transylvanian feedbacks: Saxons and Romanians’ productions on homeland Gypsies in the 18th and 19th centuries” la Germany and Romania: Academic, Cultural and Ideological Transfers. Conference and Summer School, *Rumänisches Kulturinstitut "Titu Maiorescu" Berlin*, 2008.

Cărți elaborate în cadrul unor proiecte de cercetare

1. 2004, Nicoleta Sălcudeanu - coordonator de program. Lucrarea de referință: „Înapoi la proletcultism”, în cadrul grantului oferit de Ministerul Culturii și Cultelor și de Uniunea Scriitorilor.
2. 2005, Nicoleta Sălcudeanu, Studiul: „La mort du réalisme-socialiste et la renaissance de l'experimentalisme. Le mouvement onirique” realizat în cadrul

grantului oferit de Ministerul Afacerilor Externe prin Ambasada Română la Paris și Institutul Cultural Român.

3. 2006, Carmen Andraș, Cartea: *The New Central an East European Culture*, (coeditor Carmen Andraș, Steven Totosy de Zepetnek și Magdalena Marsovszky, Aachen: Shaker Verlag GmbH, 2006, ISBN 3-8322-5143-X, 400 pp., în cadrul contractului internațional *Comparative Central and East European Culture and Media Studies*.

4. 2006, Nicoleta Sălcudeanu - coordonator de program. Lucrare de referință: "Pelerinajul și călătoria în realismul socialist", în cadrul grantului oferit de Ministerul Culturii și Cultelor și de Uniunea Scriitorilor.

5. 2007, Nicoleta Sălcudeanu - coordonator de program. Lucrare de referință: "Keith Hitchins și istoria românilor", în cadrul grantului oferit de Ministerul Culturii și Cultelor și de Uniunea Scriitorilor.

6. 2007, Maria Costea – coordonator. Cartea: *Integrarea României în UE: provocări și perspective*, Iași, Institutul European, 2007, 300 pp., ISBN 978-973-611-446-5 (elaborată în cadrul "Jean Monnet Project").

7. 2007, Cornel Sigmirean - cartea: *Intelectualii și societatea modernă. Repere central-europene*, Târgu-Mureș, Ed. Universității „Petru Maior”, 2007, 454 pp., realizată în cadrul grantului CNCSIS *Intelectualii români și receptarea valorilor politice, culturale și economice ale Europei secolului al XIX-lea*.

8. 2008, Carmen Andraș (editor), Cartea: *New Directions in Travel Writing and Travel Studies*, Aachen, Ed. Shaker, 2008, 560 pp. (volum predat la tipar).

Contracte de cercetare naționale și internaționale finanțate din fonduri publice, respectiv din fonduri private

1. Proiectul internațional *Comparative Central and East European Culture and Media Studies* (Studii comparate privind culturile și mass-media Europei Centrale și de Est), (<http://clcwebjournal.lib.purdue.edu/cecms.html>) derulat de către Universitatea Martin Luther Halle-Wittenberg, Germania și Universitatea Purdue, Canada și SUA. Director: Steven Totosy de Zepetnek (Profesor, Universitatea din Halle-Wittenberg, Germania și Universitatea Purdue, Canada și SUA). Proiectul este în derulare începând cu anul 2003. Am participat la acest proiect în calitate de co-organizator al Conferinței internaționale *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe* (Culturile Europei Centrale și de Est după 1989), Târgu Mureș, 2003, Institutul de Cercetări Socio - Umane „Gheorghe Șincai” fiind instituția organizatoare din România.

([http://clwebjournal.lib.purdue.edu/library/centraleuropeconference\(2003\).htm](http://clwebjournal.lib.purdue.edu/library/centraleuropeconference(2003).htm)]). Tot în cadrul proiectului, cercetătoarea dr. Carmen Andraș este co-editor, împreună cu Steven Totosy de Zepetnek (Canada) și Magdalena Marsovszky (Germania), al volumului *The New Central and East European Culture*, Aachen: Shaker Verlag GmbH, 2006, 400 pp., conținând lucrările conferinței sus-menționate (<http://www.shaker.de/>). Organizarea Conferinței *The Cultures of Post-1989 Central and East Europe*, i-a revenit Institutului de Cercetări Socio - Umane „Gheorghe Șincai”, prin participarea la proiect, finanțarea conferinței a revenit Consiliului Județean Mureș (20.000 RON), în timp ce publicarea volumului (10.000 Euro) și diseminarea informațiilor au revenit prin contract, Universității Martin Luther Halle-Wittenberg, Germania și Universității Purdue, Canada și SUA, prin directorul de program, Steven Totosy de Zepetnek.

2. Dr. Carmen Andraș face parte din proiectul internațional *The Politics of Culture: Nationhood, Citizenship and Interculturalism in the New Europe (Politici culturale: națiune, cetățenie și interculturalism în noua Europă)* 2007-2013, coordonat de Universitatea Complutense, Madrid, Spania împreună cu Northeastern University, Boston, S.U.A. Responsabilii de program: Prof. Dr. Dámaso López Garcia (Coordonator, Decan al Facultății de științe umane, Universitatea Complutense, Madrid), Prof. Dr. Asunción López-Varela Azcárate (Secretar al proiectului), Profesor, Universitatea Complutense, Madrid, Spania) și Steven Totosy de Zepetnek (Profesor, Universitatea Halle-Wittenberg, Germania și Northeastern University, Boston, S.U.A.). <http://www.ucm.es/info/comparativeculturalstudies.org/pcnic.html> .

În cadrul acestui proiect, dr. Carmen Andraș va publica o carte de autor *Romania and Its Images in British Literature and Film* și va edita și coordona volumul intitulat *New Directions in Travel Writing and Travel Studies*. Ambele volume vor apărea la Editura Shaker, Germania, în colecția „Books in Comparative Culture, Media and Communication Studies” <http://www.shaker.eu/catalogue/booklist.asp?Reihe=451> și vor fi finanțate de organizatorii internaționali ai proiectului în colaborare cu Editura Shaker.

3. Maria Costea participă la acțiuni de implementare în Târgu-Mureș a JEAN MONNET PROJECT (European Module), grant aprobat și finanțat de Comisia Europeană de la Bruxelles pe anii 2003-2008 în Universitatea „Petru Maior” din Târgu-Mureș. Identificare: ref.C03/0105, contractul nr.2003-3376/001 JMO JMO. Beneficiar: Universitatea „Petru Maior” Târgu-Mureș. Directorul

proiectului este conf.univ.dr. Simion Costea. JEAN MONNET PROJECT este un prestigios program academic prin care Comisia Europeană de la Bruxelles finanțează și promovează studiile de integrare europeană la nivel de excelență în universitățile din UE și din lume: predarea de cursuri, publicarea de cărți, organizarea de simpozioane. În procesul de implementare a proiectului, m-am implicat activ în organizarea de manifestări științifice și didactice la Târgu-Mureș.

4. 2008/2011: Dr. Carmen Andraș, director de proiect *Dicționarul imagologic al orașelor din România reprezentate în literatura de călătorie britanică*, CNCISIS, Program Idei, Proiecte de cercetare exploratorie, domeniul 14, nr. crt. 82, Cod CNCISIS 1656, în valoare de 700 000 RON. Proiectul reprezintă o abordare interdisciplinară a reprezentării spațiului locuit al alterității, respectiv spațiul urban al României în viziune britanică. Acesta va realiza în premieră o imagine sintetică a civilizației urbane din România reprezentată de călătorii britanici ai secolelor XVIII - XX. Rezultatele proiectului, constând în publicarea de articole, capitole în cărți, organizarea și participarea la conferințe și, în final, publicarea dicționarului la Editura Shaker, Germania, vor fi diseminate în mod eficient datorită resurselor umane și materiale ale Institutului de Cercetări Socio-Umane “Gheorghe Șincai”, luând în considerare faptul că cercetarea, elaborarea de cărți și diseminarea lor constituie activitățile principale ale sale.

Programe de cercetare

2002-2003 - Program de cercetare nr. 1: *Dacia postareliană în epoca migrațiilor*, responsabil: conf. univ. dr. Adrian Husar, cercetător științific gr. II;

- Program de cercetare nr. 2: *Intelectualitatea și societatea transilvăneană în epocile modernă*, responsabil: dr. Ioan Chiorean, cercetător științific gr. I;

- Program de cercetare nr. 3: *România și integrarea europeană. Tradiții și continuitate*, responsabil: dr. Grigore Ploșteanu, cercetător științific gr. I.

2003-2004 - Program de cercetare nr. 1: *Antichitatea târzie*, responsabil: conf. univ. dr. Adrian Husar, cercetător științific gr. II;

- Program de cercetare nr. 2: *Elita și societatea românească pe calea modernizării*, responsabil: dr. Ioan Chiorean, cercetător științific gr. I;

- Program de cercetare nr. 3: *România și integrarea europeană. tradiții și continuitate*, responsabil: dr. Grigore Ploșteanu, cercetător științific gr. I.

2004-2005 - Program de cercetare nr. 1: *Dicționare biografice*, responsabil: dr. Grigore Ploșteanu, cercetător științific gr. I;

- Program de cercetare nr. 2: *Antichitatea târzie*, responsabil: conf. univ. dr. Adrian Husar, cercetător științific gr. II;

- Program de cercetare nr. 3: *Intellectualitatea în istoria modernă a Transilvaniei*, responsabil: dr. Ioan Chiorean, cercetător științific gr. I;

2005-2006 - Program de cercetare nr. 1: *Dicționare biografice*, responsabil: dr. Grigore Ploșteanu, cercetător științific principal gr. I;

- Program de cercetare nr. 2: *Antichitatea târzie*, responsabil: conf. univ. dr. Adrian Husar, cercetător științific gr. II;

2006-2007 - Program de cercetare nr. 1: *Dicționare biografice*, responsabil: dr. Grigore Ploșteanu, cercetător științific principal gr. I;

- Program de cercetare nr. 2: *Antichitatea târzie*, responsabil: conf. univ. dr. Adrian Husar, cercetător științific gr. II;

2007-2008 - Program de cercetare nr. 1: *Dicționare biografice*, responsabil: dr. Ioan Chiorean, cercetător științific principal gr. I;

- Program de cercetare nr. 2: *Antichitatea târzie*, responsabil: conf. univ. dr. Adrian Husar, cercetător științific gr. II;

2002-2005 Cercetătoarele Dr. Carmen Andraș, Dr. Nicoleta Sălcudean și Olosz Katalin au fost autoarele unui număr important de articole legate de presa literară din România, la *Dicționarul General al Literaturii Române*, lucrare fundamentală apărută sub coordonarea Academiei Române, din care au fost deja publicate 5 volume:

1) Academia Română, *Dicționarul general al literaturii române*, vol. 1, A-B, București, Editura Univers Enciclopedic, 2004, ISBN 973-637-071-2;

2) Academia Română, *Dicționarul general al literaturii române*, vol. 2, C-D, București, Editura Univers Enciclopedic, 2004, ISBN 973-637-072-0;

3) Academia Română, *Dicționarul general al literaturii române*, vol. 3, E-K, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005, ISBN 973-637-111-5;

4) Academia Română, *Dicționarul general al literaturii române*, vol. 4, L-O, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005, ISBN 973-637-111-5;

5) Academia Română, *Dicționarul general al literaturii române*, vol. 5, P, București, Editura Univers Enciclopedic, 2006, ISBN 973-637-138-7.

Premii

1. Nicoleta Sălcudeanu, Pentru volumul *Patria de hârtie. Eseu despre exil*:
 - nominalizare la *Premiile Uniunii Scriitorilor*, la secțiunea critică, eseu, istorie literară, pe anul 2003
 - *Premiul Uniunii Scriitorilor*, Filiala Mureș, pentru critică și istorie literară
 - *Premiul Dafora*, pentru istorie literară, 2004
2. Carmen Andraș, Premiul Asociației pentru Literatură Generală și Comparată din România pentru cartea *România și imaginile ei în literatura britanică. Un spațiu de frontieră culturală*. (2004)
3. Carmen Andraș, Premiul Uniunii Scriitorilor din România pentru cartea *România și imaginile ei în literatura britanică. Un spațiu de frontieră culturală*. (2004)
4. Carmen Andraș, nominalizată pentru Marele Premiu Prometheus (Opera Prima) pentru cartea *România și imaginile ei în literatura britanică. Un spațiu de frontieră culturală*. (2004)
5. Adrian Husar, Premiul “Emil Condurachi” al Ministerului Culturii și Cultelor – Comisia Națională de Arheologie pentru proiectul “Castrul de la Turda” (împreună cu Prof. Dr. Mihai Bărbulescu și Dr. Ana Cătinaș). (2004)
6. Corina Teodor, Premiul „George Barițiu” al Academia Română pentru cartea *Coridoare istoriografice. O incursiune în universul scrisului ecleziastic românesc din Transilvania anilor 1850-1920*. (2005)
7. Nicoleta Sălcudeanu, nominalizată la *Premiile Uniunii Scriitorilor*, secțiunea critică, eseu, istorie literară, memorialistică, pentru volumul *Pasiențe*. (2005)
8. Grigore Ploșteanu, Ordinul „Meritul pentru învățământ” în grad de ofițer.
9. Grigore Ploșteanu, *Diplomă de excelență a județului Mureș*.
10. Grigore Ploșteanu, *Diplomă de excelență a Municipiului Reghin*.
11. Novak Csaba Zoltan, Locul II la Revista Multunk din Budapesta la secția *cei mai buni debutanți*.

12. Simon Zsolt, Premiul de debut al Societății Muzeul Transilvan (Cluj, 2006)
13. Simon Zsolt, Premiul I al Asociației Naționale a Doctoranzilor, secția științe sociale (Budapesta, 2007).

Raport întocmit de Paula Matei

Notă: Raportul a fost efectuat după criteriile impuse de ANCS cu adăugarea, de către noi, a unor criterii suplimentare.

