

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/365946915>

Incluși și Excluși. Problema identitară în epocile modernă și contemporană

Book · July 2013

CITATION

1

READS

83

1 author:



[Cosma Valer Simion](#)

Lucian Blaga University of Sibiu

33 PUBLICATIONS 51 CITATIONS

SEE PROFILE

CONFERINȚELE DE VARĂ DE LA TELCIU
EDIȚIA I-A, TELCIU, 20-21 IULIE 2012

**Volum apărut cu sprijinul
Primăriei și Consiliului Local
al comunei Telciu, județul Bistrița-Năsăud**

© Autorii

Editura EIKON

Cluj-Napoca, str. București nr. 3A

Redacția: tel 0364-117252; 0728-084801; 0728-084802

e-mail: edituraeikon@yahoo.com

Difuzare: tel/fax 0364-117246; 0728-084803

e-mail: eikondifuzare@yahoo.com

web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de

Consiliul Național al Cercetării Științifice din România (CNCS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN 978-973-757-857-0

Coperta: Crizantema IOV

Editori: Valentin AJDER

Vasile George DÂNCU

Tehnoredactare: Ioachim GHERMAN

CONFERINȚELE DE VARĂ DE LA TELCIU

EDIȚIA I,
TELCIU, 20-21 IULIE 2012

INCLUȘI ȘI EXCLUȘI. PROBLEMA IDENTITARĂ ÎN
EPOCILE MODERNĂ ȘI CONTEMPORANĂ

EDITOR: VALER SIMION COSMA

E I K O N
CLUJ-NAPOCA, 2013

CUPRINS

Prefață (Toader Nicoară)	7
Reperle identității naționale	9
Simona Nicoară, Toader Nicoară	
„Unitate în diversitate”: rolul folclorului muzical în construcția statului modern.....	28
Theodor Constantiniu	
Compozitorul român ca intelectual în Transilvania interbelică. Reprezentări ale națiunii prin cultură muzicală	40
Otilia Constantiniu	
Preotul „folclorist”: de la combaterea „superstițiilor” la culegerea folclorului. Studiu de caz: Simion Florea Marian	56
Valer Simion Cosma	
Comuniune națională în cadrul serbărilor jubiliare ale „Astreii” de la Blaj.....	67
Oana Elena Badea,	
Excluși sau incluși. Unitarieni polonezi în Transilvania.	81
Enikő Rűsz-Fogarasi	
Marginali în societatea lugojeană în perioada 1922-1932, oglinziți în ziarul „Răsunetul”	90
Oliviu Cristian Gaidoș	
Calea exclușilor spre includere. Marele Război și problema reabilitării condamnaților în Regatul României	106
Gheorghe Negustor	
„Bandați” sau partizani în România comunistă? Cazul Teodor Șușman	115
Bogdan Vlad Vătavu	

Mitrea Cocor, sau devenirea omului nou.....	125
Ioana Cozma	
Crucificarea României. Ateismul militant în comunismul românesc (1945-1959)	136
Mihai Teodor Nicoară	
Identitate creatoare, socială și politică în corespondența și memorialistica lui Mihail Afanasievici Bulgakov	148
Nicolae Bosbiciu	
A fi scriitor evreu în România anilor 1937-1944. Identitatea narativă construită în jurnalul lui Emil Dorian	160
Ioana Manta-Cosma	
„Noi vs. Ei”: Islamul politic ca și construct cultural	175
Felician Velimirovici	

PREFAȚĂ

Iată un titlu cu siguranță curajos, care intrigă și provoacă printr-o problematică istoriografică care, dacă a fost mereu prezentă în dezbaterile istoriografice contemporane, este departe de a aduce consensul în tabăra istoricilor. Dimpotrivă, problematica identitară a provocat vii dispute și chiar polemici, și nu este deloc previzibil momentul când exegeții vor cădea de acord și problema va fi considerată clasată.

Este cu atât mai de salutat curajul unei tinere echipe de cercetători care au asumat fără inhibiții această problematică sensibilă, într-un simpozion organizat într-un loc și el deloc convențional. Este vorba de prima ediție a *Conferințelor de vară de la Telciu*, comună în județul Bistrița-Năsăud, situată într-un peisaj mirific, pe valea Sălăuței, care a avut loc în 22-23 iulie 2012. Faptul în sine trebuie și el salutat, ca și disponibilitatea autorităților administrației locale, primăria și consiliul local, care s-au dovedit sensibile la problematici și dezbateri culturale și istoriografice novatoare. Comunicările prezentate au dat loc, timp de două zile, la dezbateri și schimburi de idei, care acum se materializează într-un volum, care sperăm, va deschide o serie. Un argument în plus spre a susține că inițiativele salutare nu se mai desfășoară doar în marile centre academice, ci dimpotrivă, cultura se descentrează, iar lucrurile interesante se pot întâmpla oriunde, fără a fi însă expediate în folclorisme ieftine și improvizații pasagere.

Problema constituirii și deconstruirii identității moderne sub forma sa cea mai consistentă și mai evidentă, cea națională, a suscitat și cu siguranță va mai suscita dezbateri și cercetări, care de care mai laborioase și mai complexe.

Identitatea națională, reprezintă doar una – e adevărat cea mai puternică și mai coagulantă a unei comunități – dar nu singura. Dimensiunea etnico-lingvistică a constituit de timpuriu un marker al identității, în toate epocile premoderne, dar modernitatea a făcut din ea una dintre formele identitare de cea mai mare consistență și trăinicie. În zorile modernității, etnicul suferă o alchimie complexă, care-l transformă în național, comunitățile etnice devin națiuni, structuri cu o puternică forță de atragere și coagulare, ce se constituie apoi în state naționale, ca forme dezirabile ale organizării traiului în comun.

Națiunea modernă oferă indivizilor un loc securizant într-o comunitate cu care aceștia împărtășesc idealuri comune, solidaritate, interese, etc., pe scurt, o viziune asupra lumii comună, proprie națiunii respective.

În ciuda tendințelor sale coagulante, integratoare, națiunile moderne cuprind în sânul lor comunități și colectivități diverse, nu întotdeauna dispuse

să se dizolve în marea națiune protectoare și uneori dominatoare. Într-o primă etapă, rezistența acestora la integrare a fost rezolvată cu forța, dar pe măsura progresului democrației, grupurile marginale au fost tratate cu mai multă atenție, integrarea lor nemaiînsemnând dizolvare sau dispariție, ci dimpotrivă conservare și emancipare, ele constituind o adevărată bogăție culturală demnă de prețuit.

Oricum, raporturile dintre majorități și minorități în cadrul statelor moderne au început a fi reglate prin instrumente juridice, menite să asigure existența unora și a altora deopotrivă. Pe măsură ce progresele democrației avansează, drepturile inalienabile și imprescriptibile ale individului, devenit din supus cetățean, se extind și asupra grupurilor minoritare și a celor marginale. Nu-i mai puțin adevărat că acestea continuă să provoace un sentiment de insecuritate, uneori ele putând amenința însăși existența și coerența grupului majoritar. La fel cum aceste grupuri sau uneori grupușcule reclamă, uneori pe tonuri ridicate și cu intensități accentuate, libertăți și privilegii considerate exagerate de către majoritari.

Cuprinsul volumului este unul deosebit de incitant, și desenează un arhipelag complex al raporturilor uneori complicate și dificile dintre incluziune și excluziune, depunând mărturiile despre problematici aflate în lucru, ca problematici șantier, cele mai multe dintre acestea reprezentând în fapt, temele unor teze de doctorat sau ale altor proiecte postdoctorale. Care sunt reperetele identității naționale, cum s-a declinat identitatea națională în epoca modernă prin muzică și creații muzicale culte sau populare, rolul sărbătorilor în coagularea și afirmarea identității naționale, identitatea națională în timpul marelui război, condiția scriitorului minoritar în România interbelică, alterități confesionale și mai ales ideologice, identitatea rezistenței anticomuniste între bandiți și partizani, islamul politic ca o construcție culturală, etc.

O problematică doar aparent diversă, deoarece în realitate, constatăm perspective metodologice novatoare, adecvate, care mărturisesc curaj și competențe științifice asumate, ce recomandă cercetători mature și cercetări care se vor constitui cu siguranță în referințe obligatorii la dosarul încă deschis al identităților moderne și contemporane.

Cluj-Napoca, 18 iunie 2013

Toader Nicoară

REPERELE IDENTITĂȚII NAȚIONALE

Simona Nicoară, Toader Nicoară
Universitatea Babeș-Bolyai

Două entități organice au nevoie de identitate: individul care refuză faptul de a fi redus la starea de pion numerotat, națiunea care refuză să fie tratată ca o turmă sau ca masă amorfă.

G. Delannoi, Sociologie de la nation.

În societățile tradiționale conștiința identitară s-a tradus prin atașamentul față de locul nașterii, de obiceiurile locale, de sărbătorile proprii, exprimându-se printr-o izolare față de ansamblul care le înconjură și cu care intra deseori în stări conflictuale, rivalități și violențe, mai intens în cazul diferențelor culturale și rasiale! Chestiunea condițiilor care au stat la baza formării identităților naționale, mai ales în secolul al XIX-lea a stârnit numeroase controverse. În Anglia, Disraeli (*The Spirit of Wiggism*, 1836) era de părere că națiunile s-au născut „în mod gradat, sub influențe diverse, cele ale organizării lor originale, ale climatului, ale solului, religiei, evenimentelor, accidentelor și incidentelor extraordinare ale istoriei lor și al caracterului particular al cetățenilor lor iluștri”.¹ După o jumătate de veac, în Franța Renan (*Que est-ce qu'une nation?*, 1882) pune în evidență diverse elemente de coeziune națională: rasa, limba, afinitatea religioasă, geografia, interesele economice, necesitățile militare, dar arăta că acestea nu sunt suficiente pentru a crea o națiune, pentru că fundamentul acesteia este intelectual și afectiv: „o națiune este un suflet, un principiu spiritual...este rezultatul unui lung trecut de eforturi, de sacrificii și de devotamente; a avea glorie comună în trecut și o voință comună în prezent, a face mari lucruri împreună, iată condițiile esențiale pentru a fi un popor”.²

Descrierile națiunii au conținuturi diferite; un teritoriu, o etnie, o limbă, o religie, o tradiție etc. În ceea ce-i privește pe români, M. Eminescu scria într-un articol, *O conștiință de sine unitară*: poate nici un popor care numără douăsprezece milioane nu are părțile sale atât de puțin diferite ca cel român. *Limba.. nu cunoaște dialecte, religia a rămas, cu toată sciziunea formală a bisericii, aceeași în sinea ei.*³

¹ P.-C. Timbal, *Nation*, p. 6.

² Ibidem. Astrid von Busekist, *Nation et nationalisms, XIX-e-XX-e siècle*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 5.

³ M. Eminescu, *Publicistică*, p. 531.

Apartenența națională

Dincolo de componentele ei obiective, nici o națiune nu poate ființa fără ca membrii săi să aibă conștiința apartenenței comune. *Noi, fii națiunii de pretutindeni, suntem de aceeași obârșie, de aceeași fire, cu o singură limbă și cultură și suntem încălziiți de aceleași tradiții sfinte și de aceleași aspirații mărețe.*⁴ Apartenența națională este foarte puternic imprimată în individ, ea îl limitează și îl condiționează, îl fășonează într-o cultură căreia el nu-i scapă, dar această tutelă este în același timp o *protecție*. Nevoia de apartenență este indefectibilă pentru membrii națiunii!⁵ Apartenența națională are nevoie de o pluralitate de națiuni pentru a se afirma, pentru că ea presupune o diferențiere conștientă față de alterități naționale.

Conștiința de sine și pentru sine (apartenența-concept herderian) este totodată necesară pentru națiune, dar și pentru o altă conștiință de sine națională (recunoașterea-concept hegelian). Această recunoaștere, de două – sau mai multe conștiințe naționale, mai întâi opuse, este o recunoaștere reciprocă, simultană. Apartenența națională presupune însă și o recunoaștere reciprocă a acelor care aparțin aceleiași națiuni. Cu alte cuvinte, *națiunile fac omul*; națiunile sunt artefactele convingerilor, devotamentelor și solidarităților colective.⁶ A fi recunoscut este o temă tipică a modernității.⁷

Particularismul națiunii are conținuturi, cu o dinamică și o prioritate specială, precum frontierele geografice, trecutul comun, comunitatea de teritoriu, de limbă și religie. Renan, de pildă a arătat insuficiența rasei, a limbii, a religiei în definirea națiunii, deoarece nu există rasă pură: cele mai *nobile țări, Anglia, Franța, Italia, sunt acelea unde sângele este amestecat*. Limba invită, *nu forțează*, oamenii a se reuni. Religia nu este un criteriu categoric, de vreme ce a fi francez, englez, german etc. nu înseamnă că nu poți fi catolic, protestant, musulman, israelit etc.⁸ Realitatea sentimentului național provine tocmai dintr-o multiplicitate de dozaje între aceste componente, care nu pot fi înțelese decât printr-un examen al fiecărei situații particulare. Fără îndoială această tensiune între caracteristici deosebite la care se adaugă aspirațiile diferite în interiorul comunităților sau între comunități, explică cel mai bine acest malaise al lumii moderne!

⁴ I. Maniu, *Noi privim în înfăptuirea unității naționale un triumf al libertății omenești*, Discurs rostit la 1 decembrie 1918 la Alba Iulia, în *Oratori și elocință românească*, p. 114.

⁵ Apartenența națională este capabilă să reziste abstracțiilor ideologice. G. Delannoï, op. cit., p. 134

⁶ E. Gellner, *Națiuni și naționalism*, p. 18.

⁷ G. Delannoï, op. cit., p. 166.

⁸ D. Schnapper, op. cit., p. 51-52.

Teritoriul și frontierele, reale și imagine

Viața popoarelor, a societăților locale este legată de spațiul, chiar de configurarea și continuitatea în timp a spațiului în care trăiesc ! Teritoriul este o componentă simbolică a națiunii, pentru că reprezintă locul de naștere, leagănul originar al națiunii sau poate deveni pentru unii oameni un „port de acostare,” un pământ făgăduit!

Patria din Antichitate era percepută drept pământul părinților, sens care s-a păstrat și în Evul Mediu, când capătă prestigiu și patria communis, adică lumea creștină.⁹ Timpul curge, este instabil, de aceea spațiul este cel care asigură în mentalitatea colectivă stabilitatea comunității! Pentru a se putea defini și legitima comunitățile își păstrează în memoria lor imaginea spațiului propriu; pentru că fiecare comunitate *decupează* spațiul într-o manieră proprie, își stabilește liniile, granițele și o « consistență » aparte; în acest cadru, cu o geometrie deopotrivă reală și imaginară, – fiind accesibil pentru cei ce se regăsesc fideli în el, dar interzis pentru ceilalți – se « închid » fapte, evenimente, amintiri, tradiții comune. «Durata », valoarea spirituală a spațiului este legată de memoria acestui spațiu! Evenimente, trăiri, așteptări colective, toate sunt legate de locuri care există dintotdeauna. Ele generează sentimentul continuității și, legat de acesta, un anumit sentiment protector al securității!

Când are o funcție politică, teritoriul evocă moravuri, temperamente și esteticul cotidian al poporului. Încă din secolul al XVII-lea în concepția despre națiunea helvetică este insinuată marca inconfundabilă pe care muntele o conferă acestei mici națiuni europene! De altfel, peisajul este un interesant principiu de diferențiere care poate deveni un simbol semnificativ: peisajul norvegian este fiordul, cel unguresc este pusta etc. Montesquieu a încercat să explice printr-o teorie climatică o anumită relativitate a moravurilor și a legilor, iar istoricii romantici au considerat că există o influență a condițiilor teritoriale,- mare, imensitate continentală, munte, insulă etc. – și climatice, asupra sufletului popoarelor și al națiunilor.¹⁰ David Hume în *Essais* a criticat teoria climatică despre caracterele naționale. Cultura, moravurile, istoria sunt, după părerea sa, cauze mai determinante decât climatul. Caracterul național urmează frontierele politice mai mult decât pe cele geografice, remarca D. Hume. Alterarea cea mai sensibilă a acestor caractere naționale este dată, mai de grabă de timp, decât de spațiu. Există trăsături care există la un popor pe firul secolelor, dar multe altele se schimbă după epoci. Helvetius a propus

⁹ P.-C. Timbal, *Nation*, p. 7.

¹⁰ A. M. Thiesse, op. cit., p. 136-137_59. N. Bocșan, op. cit., p. 25. Plasat pe o poziție mai filosofică Lucian Blaga, definea sufletul românesc drept *Spațiul mioritic (matca stilistică a forțelor creatoare)* în armonie cu spațiul geografic, considerat după părerea sa definitoriu asupra specificului național.

prioritatea condițiilor istorice, rolul educației în conturarea profilului spiritual al popoarelor.¹¹ Fiecare națiune are un *spațiu predestinat*, moștenit de-a lungul istoriei de la părinții întemeietori, de la vechile organizări politice; el este pus în evidență de frontiere naturale, care delimitează, protejează națiunea, ca niște ziduri simbolice. *Mările, munții și râurile* sunt limitele cele mai naturale ale națiunilor, spunea Herder.¹²

Națiunea este o unitate (totalitate) limitată real și imaginar, un organism închis în sine, impenetrabil altora.¹³ O istorie unitară presupune o geografie unitară, iar configurația cea mai eficientă este perfecțiunea cercului dintre fluvii! Pentru V. Alecsandri râurile Principatelor, Prutul și Milcovul unesc nu despart. O pierdere teritorială echivalează cu „sacrificarea pământului strămoșesc.”¹⁴ Chiar și când aceste frontiere naturale nu corespund hărții politice a momentului nostalgia lor se păstrează în imaginarul național. Orice națiune are „frontiere” incluzând pe fiii ei oriunde s-ar afla, în interior sau în afara granițelor politice. Teritoriul revendicat de imaginarul național apare mult mai extins decât îl arată o hartă politică! Tocmai această nonconcordanță între frontierele imagine și cele reale menține cvasipermanent o criză de identitate latentă!

Fluiditatea configurațiilor teritoriale de-a lungul istoriei a alimentat permanente frustrări naționale, care, impulsionate de îndrăzneala naționalismului ideologic, au îmbrăcat forme revendicative, revanșarde de care nu sunt străine cele două războaie mondiale. Tentația reconstituirii frontierelor mitice a încurajat Marea Germanie, Marea Franță, Ungaria Mare, iar pentru români România Mare! Teritoriul ideal al României este îmbrățișat de ape: Dunărea, Nistrul, Tisa, dar acest proiect îl contrazice și se suprapune pe cele ale națiunilor vecine care își valorizează, la fel de mitic, propriile frontiere naturale. Miturile frontierelor ideale alimentează cu aceeași intensitate contramiturile lor fiind conflicte de legitimitate, însoțite de iritare, protest, refuz și chiar de violențe.¹⁵

Etnie, rasă, națiune

Comunitățile europene sunt un conglomerat de etnicități diferențiate prin istorie, tradiții, mitologie și cultură. Dimensiunile etnicității sunt un nume

¹¹ Teritoriul, mai ales cel primordial, este crucial pentru Statul-Națiune, care exercită monopolul administrativ și militar asupra unui teritoriu. G. Delannoï, op. cit., p. 58-59; 164.. D. Drăghicescu, op. cit., p. XIV.

¹² Apud L. Boia, Pour une histoire, p. 197 și 203.

¹³ B. Anderson, *L'Imaginaire national*, p. 20. N. Bocșan, op. cit., p. 31.

¹⁴ În 1878 Dimitrie Ghica amintirea într-un discurs că Dobrogea aparținuse cândva Țării Românești. Atanasie Iordache, *Sub zodia Strousberg, Viața politică din România între 1871-1878*, Buc., Ed. Globus, 1991, p. 34-35.

¹⁵ L. Boia, op. cit., p. 198; 206-207.

colectiv; un *mit comun al descendenței*; o istorie împărtășită; o cultură distinctă împărtășită; o asociere cu un teritoriu specific, un sens al solidarității.¹⁶ Ideea de unitate politică,- de altfel foarte veche în istoria universală!-derivă, în primul rând, din cea de unitate etnică.¹⁷ Ceea ce constituie o etnie (neam) este o realitate naturală și etică, dar una care stă la „încheietura metafizicii cu istoria”, adică „o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credință, virtute, muncă, așezăminte, port, dureri, bucurii și semen de trăire laolaltă, stăpâniri și asupriri, constituiesc semne de recunoaștere, peceți, temeuri...ce îngăduie oamenilor să se înțeleagă și să trăiască laolaltă.”¹⁸ Această manieră hermeneutică de a vedea poporul oferă o explicație a unității genetice și spirituale dintre toate generațiile aflate în legătură de sânge, limbă, teritoriu, lege, îndeletniciri etc. Unitatea genetică traduce nevoia de a solidariza toate generațiile, de la începuturile lor mitice într-o lume coerentă.

Unității neamului îi corespunde nu numai o unitate genetică, ci și „unitatea pământului” –care la români, de pildă, este extinderea ideii de *moșie* – cea care stabilește legătura cu generațiile care l-au locuit succesiv în istorie! Spațiul/locul și timpul/vremea sunt două repere fundamentale ale mentalităților colective, adică mijloace pentru a putea așeza, situa un popor în niște coordonate proprii. Acest orizont spațio/temporal, inclus în constelația viziunii despre lume inspiră integrarea și implicarea poporului în istorie.¹⁹

¹⁶ Steliu Lambru, *Micronațiunea și erupția identitară în Europa de sud-est*, în *In memoriam Alexandru Dușu. Identități colective și identitate națională. Percepții asupra identității în lumea medievală și modernă*, p. 144.

¹⁷ La noi, de pildă, *este semnificativă*, în acest sens, folosirea termenului de dac ca nume generic pentru toți românii; *pe temeiul aceleiași conștiințe de neam se ajunge acum la transformarea termenilor de (transilvănean – n.n.) moldovean și muntean în român, a celui de neam în națiune, a celui de Moldova și Țara Românească în România*. Vlad Georgescu, *Ideile politice și iluminismul în Principatele Române, 1750-1831*, Buc., Ed. Academiei RSR, 1972, p. 171.

¹⁸ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, Buc., Ed. Fundației Culturale Române, 1991, p. 15 și 133. Reflecțiile în jurul acestui orizont mental au mers, de pildă, și spre această direcție interesantă: *la rădăcina concepției românești despre ființă găsim acea supremație a virtualului asupra actualului, ideea unui sân purtător al tuturor virtualităților, ideea unei mari mame. În acest sens gândirea românească se-nâlnește cu gândurile teologice și mitice orientale și se opune celor occidentale, pozitive și antropologice*.

¹⁹ *Purtarea românului... ancorată-n veșnicie* trebuie explicată prin dimensiunea mitică a mentalităților istorice românești, în timp ce privirea critică sau, din contră, duioasă față de acest aspect are conotații ideologice! Ancorarea în veșnicie, adică căutarea acestui chip etern al ființei etnice, neputința de a-l găsi ar putea justifica o anumită stare de resemnare, de neputință care acumulate și relevate atrag acea stare în care „nu mai poți!”sau starea de „amar”, care dă impulsul „treceri la fapte”. Această particularitate au fost folosite în speculațiile despre fatalismul românesc și de trezirea/deșteptarea în vremea revoluțiilor a sentimentului de gravitate ale existenței, care prin glasul celor care propovăduiesc renașterea, cer intervenția „acum ori niciodată. Contrar viziunii unei realități fatale și atemporale, pașoptiști par să

Neamului, ca lume imaginară i se atribuie aspecte spirituale comune, anumite *rezonanțe ancestrale*. „Ființa” etnică apare cu un profil specific, cu articulații mentale și de gândire aparte!²⁰ Spiritul(sufletul) etnic trăiește într-o formă condensată, fiind supusă influențelor istorice. Firea poporului apare statornică și veșnică, de genul *Cum am fost, așa rămânem* (Mihai Eminescu, Glosă).²¹ Această imagine, care se regăsește în conștiința colectivă a fost desemnată de amatorii de tipologii științifice drept „firea”, „sufletul” specificul unui popor! Astfel sufletul poporului apare ca o dimensiune structurală, o arhitectură spirituală perenă modelată în funcție de „ispitele”(influențele) culturale ale istoriei.²² Dacă constituie sau nu o primejdie formularea unor asemenea „tipare” etice, important rămâne faptul că descoperirea specificităților și prefacerea lor în îndreptar, în normă, în normal a tins să devină prin ideologii o strategie abilă! Ideologiile naționale pretind că exaltă ceea ce este bun și caută calea să îndrepte ceea ce este rău în structura psihologică a națiunii! Portretul spiritual și moral al popoarelor și deci a națiunilor, alimentează concepția pedagogică a națiunilor. Existența unui sistem de valori politice, religioase, juridice, morale etc., a unor tradiții comune a întreținut conștiința unui specific etnic și deci voința de a trăi împreună în același teritoriu.

Sentimentul securizant și ocrotitor al apartenenței la un grup etnic a fost prioritar și a marcat convingerile, sensibilitățile și idealurile colective. Apartenența la o comunitate s-a constituit și maturizat ca un sentiment complex al identificării cu aceleași origini istorice într-un teritoriu, aceeași limbă și aceleași tradiții. Acesta este *conștiința de neam* sau etnică. Conceptul de etnic pentru lumea medievală acoperă acea comunitate umană anterioară națiunii moderne, ai cărei membrii au, sau cred că au, aceeași origine, cultură, mentalitate (sensibilitate, voință, comportamente, atitudini) și (concepții, aspirații, idealuri comune). Dar, atitudinile de *solidaritate etnică medievală* erau cu precădere locale. Solidaritățile locale bazate de ierarhie socială și vasalitate – familia, tribul, clanul, obștea, orașul provincia erau cele mai puternice pentru că erau cadrele tradiționale de protecție și de speranță a oamenilor în fața pericolelor externe, a epidemiilor și calamităților.

trezească neamul din „somnul cel de moarte” să-l reintroducă în istorie, care înseamnă devenire, croirea unei soarte! Ibidem, p. 142-145.

²⁰ Încercările de conturare a unei „dimensiuni românești a existenței”, de a surprinde „prejudecățile ethosului originar” au venit, încă din veacul XIX, dinspre literați și filosofi, fiind tratate din perspectiva unor sensibilități politice săi ideologice în mod diferit. C. Drăghicescu a încercat o Psihologie a poporului roman, C. Rădulescu-Motru a analizat *Românismul*, Vasile Pârvan a reflectat asupra *Gândurilor despre viață și moarte la daco-romanii din Pontul Stâng*, Ovid Densușianu s-a ocupat de *Viața păstorească în poezia populară*, Lucian Blaga de *Spațiul mioritic*, Ovidiu Papadima de *Viziunea românească a lumii* etc. apud M. Vulcănescu, op cit., p. 90.

²¹ Ibidem, p. 101.

²² Ibidem, p. 97.

Solidaritățile moderne sunt mai diverse, încastrate sau combinate: umanitatea, națiunea, comunitatea rurală, urbană, familia etc. Națiunea modernă este o *metamorfoză a solidarităților*, un intermediar armonios sau o *poartă deschisă*, care a conciliat cele două forme fundamentale de apartenență: pe de-o parte, una locală, legată de naștere și de devenirea umană și, pe de altă parte, alta universală, legată de întreaga umanitate. *Între gândirea umaniștilor de la sfârșitul secolului al 17-lea și programul intelectualilor luminați de la începutul secolului al 19-lea se poate constata o continuitate și o evoluție culturală care dezvoltă marile teme ale solidarității.*²³

Națiunea poate fi o rasă în sens biologic, etnie în sens etnologic, sau în termeni generali sângele comun. Această idee bio-etnică a servit, și poate servi miturilor naționaliste.²⁴ În secolul al XIX-lea cercetarea antropologică a relevant anumite tipologii, care au fost speculate în viziuni ideologice naționaliste. Sub fascinația *antropologiei fizice: problematica culturală rămâne secundară, derivată din calitățile fizice care distingeau rasele și grupurile umane.*²⁵ Complexele de superioritate rasială au folosit criteriul biologic pentru a justifica inegalitatea *naturală* dintre oameni și dintre națiuni. Reflecțiile lui Gobineau, din *Eseu asupra inegalității raselor umane* (1853-1855), ridică pretenția unei superiorități a albilor în raport cu alte rase! Romantismul german a supralicitat diferențele rasiale în favoarea unei superiorități germanice. După 1870 rasa a devenit un element constitutiv al națiunii pentru unele ideologii. Dar, în același an, la 27 octombrie 1870, *Revue des deux mondes* scria: ceea ce distinge națiunile nu este nici rasa, nici limba. *Oamenii simt în inima lor că fac parte din același popor, că formează o comunitate de idei, de interese, de sentimente, de amintiri și de speranțe.* Naționalismele din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea au avut, însă, tendința de a privilegia tezele rasiste.²⁶

Diferența de rasă este mult mai adâncă decât diferența culturală, fiind insurmontabilă și ostilă. Mai mult, ea creează tentația ierarhizării umane în rase superioare sau inferioare și accentuează voința de separare și teama de melanj. În universul ideologiilor naționale pot prins rădăcini viziuni rasiste, segregacioniste, dar și cele care susțin egalitatea în umanitate, care consideră că diferențele rasiale sunt surmontabile. Asta pentru că, deja la începutul secolului al XIX-lea cercetările mitologice, filologice, istorice au demonstrat filonul comun indo-european al națiunilor europene. Slavii, germanii, latini și-au descoperit prin filologia comparată înrudirea, în vreme ce maghiarii, din dorința de desprindere de Austria, au rămas fideli filonului hunic și maghiar de sorginte asiatică. Atașamentul puternic față de rădăcini rasiale explică pentru ce

²³ Al. Duțu, *Histoire de al pensée et des mentalités politiques européennes*, p. 181.

²⁴ G. Delannoi, op. cit., p. 81.

²⁵ L. Boia, *Două secole de mitologie națională*, p. 63.

²⁶ *Dictionnaire du XIX-e siècle*, p. 796. L. Boia, op. cit., p. 63.

mișcarea națională ungurească și cehă, de pildă, au dezvoltat o voință de restaurare, care se situează la antipozii ideii liberale și democratice constituită în concepția franceză. Este vorba de un exclusivism arogant față de națiunile „indo-europene”, percepute drept diferite, deci rivale! Orice invocare a diferenței rasiale atrage o delimitare evidentă a străinului de corpul național, chiar dacă acesta trăiește în spațiul național, stăpânește la perfecție limba națională și este dispus să participe la împlinirea culturii naționale.²⁷

Fustel de Coulange a făcut, pe la 1870 o critică serioasă pretențiilor germane de a impune o definiție etnică și rasială a națiunii, ceea ce ar fi dat o coloratură aparte termenului de naționalitate! Renan considera că folosirea cuvântului rasă în politică este eronată și periculoasă. Nici el nu agreea supralicitarea rasei, dar constata că aceste realități, rasa, etnia, națiunea, s-au întrepătruns subtil în istorie și nu întotdeauna pașnic! Primele războaie naționale s-au născut într-o parte a Europei unde etniile s-au amestecat mai mult decât în alte părți ale lumii!²⁸

Națiunea este o formă particulară a unității politice, de aceea se distinge de grupurile etnice, care nu sunt organizate politic.²⁹ O etnie este „un grup de apartenență,”- oamenii trăiesc apartenența la o etnie ca un dat natural – care nu are în mod necesar o expresie politică. Identitatea etnică nu este mai importantă, mai solidă sau mai durabilă decât realitatea și sentimental național. Particularitățile „obiective” prin care se definește națiunea – limba, rasa, religia, definesc și etnia; sentimental etnic înseamnă tot interiorizare, pasiune, voință de a participa la un colectiv fondat pe interese și sentimente comune. Etniile nu sunt „mai naturale decât națiunile”!³⁰ Etnia este adesea numită națiune, sursa confuziei fiind folosirea termenului națiune înainte de nașterea națiunii moderne, adică încă din secolul XIII! „Națiunea” engleză sau cea franceză desemna ansamblul etnic al acestora.³¹ Etniile, ca și națiunile sunt „construcții istorice,” grupuri umane care se definesc prin comunitatea istorică și specificitatea culturală. Coincidența dintre unitatea politică și comunitatea culturală a fost idealul politic al națiunii.³²

²⁷ Dictionnaire du XIX-e siècle, p. 795. A.M. Thiesse, *Crearea identităților*, p. 128 și 130.

²⁸ G. Delannoi, op. cit., p. 160-161.

²⁹ D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, p. 32-34.

³⁰ Ibidem, p. 30 și 53..

³¹ Ibidem, p. 28-29.

³² Națiunile sunt curent confundate cu unitățile politice sau Statele. Termenul de națiuni desemnează în acest caz unitățile politice ale căror suveranitate recunoscut de ordinul internațional! Asimilarea între națiune și unitate politică s-a produs după 1919, când națiunea democratică este propusă drept modelul universal al organizării politice. O disciplină i numită „studiul relațiilor internaționale”, vorbește de națiuni definite ca unități politice. Ibidem., p. 32-34;43.

Iată, de ce, națiunile se pretind mărturiile unei etnii, conferindu-și în acest fel rădăcinile originare, omogenitatea culturală specificitatea „rasei”lor, a civilizației, a moralei, toate acestea profilând caracterul național! Numai că omogenitatea etnică și culturală nu sunt suficiente pentru a constitui o națiune! O altă condiție necesară a existenței națiunii ține de sensul civic, acela că cetățenii împărtășesc ideea că există un domeniu politic independent de interesele particulare. Așadar, națiunea se definește prin ambiția sa de a transcende prin *cetățenie apartenențele particulare*, biologice, istorice, economice, sociale, religioase sau culturale, de a defini cetățeanul ca un individ abstract. Specificitatea ei este că integrează populațiile plurietnice într-o comunitate de cetățeni, a căror existență legitimă acționează în interiorul și exteriorul Statului.³³ Atunci când comunitatea cetățenilor este eterogenă cultural loialitatea politică față de națiune se combină cu forme variate de atașament față de etniile preexistente, mai mult sau mai puțin recunoscute politic. Etniile nu sunt *esențe*, ci sunt produse ale unei situații politice sau sociale, în sensul larg al termenului! Etniile pot să se divizeze, să se regroupeze, să se reorganizeze, definindu-se în noi „frontiere” sociale. Să amintim etniile africane, create de politica colonizatorului! Sau un exemplu semnificativ este inventarea, de către Tito, în 1968, a „etniei musulmane” din Bosnia-Herțegovina, considerată o „entitate” care împărtășește aceeași religie, dotată cu drepturi specifice! Naționalismele rasiale sau militariste, extrem de intolerante, au condus adesea spre războaie în care s-au practicat exterminările, în urma unei propagande iresponsabile îndreptate spre stimularea imoralității de masă.³⁴

În viața socială și politică, cu începere din sec. XIX etnia (concept științific) este denumită prin termenul de popor (termen politic), ceea ce-i acordă, implicit sau explicit, dreptul de a-și revendica independența politică, dreptul de a deveni națiune-unitate politică.³⁵ Ca toate unitățile politice” națiunea se definește prin suveranitatea sa, care se exercită în interior, pentru a integra populațiile (pe care le include) și în exterior, pentru a se afirma ca subiect istoric într-un ordin mondial, fondat pe existența și relațiile între națiuni-unități politice. Revendicarea etniilor de a fi recunoscute ca națiuni, altfel spus de a face să coincidă comunitatea istorico-culturală(sau etnică) cu organizarea politică, precum și *voința de putere* a națiunilor deja constituite, pentru a se impune față de altele, constituie izvorul naționalismului virulent! Conflictelor care se derulează acum în Balcani, de exemplu, „nu sunt conflicte naționale, ci etnice sau naționaliste; ele demonstrează slăbiciunea tradiției

³³ Ibidem, p. 49.

³⁴ G. Delannoi, op. cit., p. 162.

³⁵ D. Schnapper, op. cit., p. 37.

propriu-zis naționale a vechii Iugoslavii, care s-a constituit în națiune în 1919, din etniile sârbă, croată, slovenă, bosniacă, ungurească, albaneză etc.”³⁶

Conflictele revitalizează sentimentele care solidarizează oamenii în fața pericolului comun, îi unesc în comunitatea etnică sau națională. *Sângele vărsat pe câmpul de luptă unește combatanții!* Astfel, sentimentele naționale s-au consolidat în Europa rivalităților și al conflictelor. Națiunile din Europa centrală și orientală au luat „completă conștiință de ele însele.. sub presiunea conflictelor interetnice, întotdeauna neliniștitoare.

Limba națională

Turnul Babel lingvistic a stat dintotdeauna la baza diversității culturale, de aceea tentația marilor unificări administrative, din antichitate încoace, a fost însoțită de impunerea unei limbi comune, de regulă cea a dominatorului! Latina medievală avea să unifice Europa catedralelor și a universităților. Nici o limbă nu a dat, precum latina, o unitate atât de solidă și îndelungată. După secolul XIII în Europa intelectualii au contribuit la crearea comunității *lingvistice*, de pildă, prin traducerea Bibliei ori prin crearea operelor lor în limba populară.³⁷ Prin imprimărie și prin Reformă s-a impulsionează o înflorire a limbilor vernaculare, care au devenit naționale. Dacă pentru Franța factorul politic revoluționar a încurajat formarea națiunii, popoarele protestante (englezi, germani, etc.) au evoluat spre națiune prin unificare lingvistică și culturală, în acest sens a avut un rol fundamental traducerea Bibliei și circulația ei, ceea ce a însemnat alfabetizarea în diferite nivele mentale.

Limba este una dintre elementele cele mai stabile, una dintre rădăcinile mitice pe care s-a fondat oricare ideologie națională. Când un naționalism a revendicat o limbă națională ea a trebuit inventată, de regulă considerând-o continuatoarea fidelă a unei limbi antice! Este cazul latinismului, *scumpă* ereditate a limbii române după opinia lui Timotei Cipariu.³⁸ Când Grecia a ajuns independentă în 1827 creatorii noii națiuni au fost tentați să impună o limbă „pură,” împrumutată din greaca clasică, eliminându-se toate influențele turcești. Grecia modernă era înscrisă, astfel, în prelungirea Antichității glorioase. Dar și în Turcia, un secol mai târziu, are loc, nu numai o reformă a limbii, dar și a alfabetului: în locul alfabetului arab, în 1928 s-a adoptat scrierea cu caractere latine în dorința de creare a unei limbi naționale simplificate și europenizate.³⁹

³⁶ Ernest Gellner (Nations and nationalism) apreciază că recenta știință politică anglo-americană tratează naționalismele în sensul revendicărilor de a crea națiuni, ci nu ca manifestări ale națiunilor însăși. Ibidem, p. 37 și 46.

³⁷ Ibidem, p. 43.

³⁸ Apud *Oratori și elocință românească*, p. 52.

³⁹ D. Schnapper, op. cit., p. 136-138.

O limbă vie este o bogăție prețioasă pentru o națiune, dar sunt state-națiuni care nu s-au format doar în jurul unei limbi. În 1914 în Franța se vorbeau patrusprezece limbi, deși unificarea lingvistică fusese instituționalizată prin legile Republicii a III-a.⁴⁰ Limba procură o identitate națională puternică, dar reperul lingvistic este deschis, suplu, nu exclude diversitatea, ceea ce este întotdeauna vizibil în plan cultural.⁴¹ Limba, ca și religia, reflecta Renan, invită la reunire, la comuniune, pentru că, în cazul națiunii, libera adeziune este criteriul rezonabil! Herder susținea că limba exprimă modul de gândire al unei națiuni, este însăși gândirea națională. Dar, pentru ca limba să asigure agregarea spirituală, administrativă, economică etc. a națiunii, cea scrisă are prioritate, ea subminând graiurile sau dialectele regionale. Limba națională se detașează fără ezitare de arhaismele nefolositoare, dar și de neologisme de prisos!⁴²

Interesul științific sau literar pentru cultivarea limbii a fost, mai ales în secolul al XIX-lea, o celebrare a ei; *Grammaire française* a lui Charles C. Letellier a inspirat, de pildă, o gramatică românească publicată în 1828 de Heliade Rădulescu, care vedea în nașterea gramaticii o trezire a conștiinței de sine a națiunii. Problemele ortografiei limbii române, elaborarea unei gramatici și a unui dicționar a revenit elitei lingvistice din Societatea *Academică*, înființată la 1/13 august 1867, devenită Academia Română în 1879.⁴³ Limbile naționale, adesea formate prin sinteza unor dialecte și a unei tradiții literare, au fost impuse lent de către elite!

Biserica, bastion național

Timpurile anterioare modernității au fost dominate de viziunea unei lumi date de Dumnezeu, cvasi-immobile, cu o civilizație ce se transmitea aproape nealterată de la o generație la alta. Această viziune colectivă despre viață și societate a încurajat obediența și tentația conservării structurilor sociale consacrate de tradiție. În mentalitatea tradițională divinitatea este cea care prestabilă ordinea lumii materiale și destinul omului, de aceea principala referință comunitară era cea religioasă.

Conștiința creștină a reprezentat forma mentis care a marcat sensibilitatea și atitudinile oamenilor, influențând solidaritățile, atât cele de tip universalist *creștin*, cât și cele care au fortificat individualitatea *națiunilor medievale*. Odată cu Reforma protestantă din secolul al XVI-lea legăturile ce legau creștinismul de realitățile „naționale” nu au fost abolite, ci substanțial transformate prin

⁴⁰ Ibidem, p. 138.

⁴¹ G. Delannoi, op. cit., p. 61 și 65; 154.

⁴² Steliu Lambriu, *Micronațiunea și erupția identitară în Europa de sud-est*, în *In memoriam Alexandru Dușu*, p. 139-140. A.D. Xenopol, *Scrieri filosofice*, p. 385.

⁴³ Apud I. Em. Petrescu, *Configurații*, p. 119. Mirela-Daniela Târână, *Sprijinirea culturii românești în viziunea Academiei Române. Donații și premii*, în *In memoriam Alexandru Dușu*, p. 187-188.

fărămițarea creștinătății. Bisericile devin naționale, pentru că referința religioasă reprezintă „mijlocul de afirmare a singularității naționale și o componentă a identității sale particulare în concertul European.”⁴⁴ Exemplul englez este, din acest punct de vedere, demonstrativ, că în acest caz sentimental național s-a născut nu numai în interiorul instituției parlamentare, ci *în și printr-o* Biserică indisolubil monarhică și națională. Protestantismul englez, numit anglicanism, caracterizat de un individualism raționalist, s-a cuplat cu individualismul cetățeniei și au stimulat sentimentul singularității naționale engleze.⁴⁵

Contrareforma a avut efecte comparabile, deoarece a încurajat fidelitatea față de credința tradițională și față de monarhie, centrul autorității temporale. În Vechiul Regim Statul era confesional, deviza monarhiei franceze fiind „o credință, o lege, un rege,” valabilă și pentru ceilalți principii europeni. Această mentalitate a supraviețuit în conștiința colectivă prin memorie și imaginar! Conflictul dintre catolicism și Revoluție, – marea revoluție din 1879 care a instaurat Republica, una și indivizibilă, a schimbat cursul lumii! Confesiunile diferite erau o sursă de discordie. Nu este nevoie decât de o lege pentru toți! Democrația devine sinonimă cu unitatea. Vechea deviză „o credință, un rege, o lege” se substituie unității națiunii suverane, unica sursă a legii.⁴⁶ Lansarea la sfârșitul veacului al XVIII-lea a libertății de conștiință, de alegere liberă a credinței a zdruncinat din temelii aplicarea riguroasă a unității de credință religioasă. Impunerea ideii de toleranță a însemnat „disocierea dintre confesiune și cetățenie, deschiderea unui capitol nou al istoriei relațiilor dintre religie și societate în Europa.”⁴⁷ Această inițiativă fondatoare a fost articolul X al *Declarației drepturilor omului și ale cetățeanului* (26 august 1789) care a deschis calea secularizării, dar și a „fracturii conștiinței naționale”, pentru că referința formală la Dumnezeu a devenit un subiect polemic. În secolul al XIX-lea, în ciuda iritării republicanilor, adepți ai laicității, catolicii francezi au revendicat și obținut consacrarea națională solemnă a Sacré Cœur în 1873.⁴⁸ Secularizarea a afectat pedagogia națională, laicizarea învățământului evacuând orice referință religioasă din programele școlare, s-a modelat profund calendarul național, monopolul sărbătorilor avându-l sărbătorile naționale. În Franța ziua căderii

⁴⁴ R. Rémond, *Religion et Société en Europe.*, p. 149. N. Bocșan, I. Lumperdean, I.-A Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XIII-XIX)*, Fundația *Cele Trei Crișuri*, Oradea, 1994, p. 5.

⁴⁵ Odată cu Henric VIII biserica anglicană s-a separat de Roma. Regele Angliei a rămas șeful Bisericii, conacrând într-o manieră specifică uniunea între religia organizată și națiune. D. Schnapper, op. cit., p.124 .

⁴⁶ R. Rémond, op. cit., p.162.

⁴⁷ Ibidem, p. 44-45 ;52; 151.

⁴⁸ Ibidem., p.60-61; 78-79.

Bastiliei, 14 iulie a fost considerată mult timp în mediul catolic drept „un lucru provocator”!⁴⁹

Doar în Franța destinul național este proclamat disociat de orice referință religioasă, o confesiune neputând fi principiu de unitate politică sau criteriu de apartenență națională. Dar, intransigența puterii politice față de religie nu s-a confundat cu faptul că națiunea și religia reprezintă două fapte sociale cu pretenție universală, care pretind atașament exclusiv și transcend durata existențelor individuale. Timpul vieții profane este încă de sărbători religioase, care și-au pierdut, mai mult sau mai puțin semnificația originară. Religia ca manifestare privată inspiră încă conduite și valori comune!

Universalismul propovăduit de Biserica creștină a fost o idee generoasă, dar greu de aplicat și menținut în practica politică, pe măsură ce patria și monarhia sunt socotite sacre, iar, de la o vreme corpus mysticum patriae subsumă corpus mysticum ecclesiae.⁵⁰ De altfel, începând chiar din secolul al XIV-lea în Europa occidentală, sub efectul unei amplificări a valorilor economice și a unei dezvoltări a cunoașterii tehnice, s-a conturat progresiv o nouă clasă socială, de origine urbană, care face să prevaleze un mod de gândire în mai mare acord cu interesele sale. Demnitari ai Renașterii, fie ei politici sau religioși s-au lăsat contaminați de noi principii și viziuni despre lume și societate, au adoptat o etică socială machiavelică, ceea ce a lezat prestigiul tradițional al idealurilor de cavalerie și de austeritate creștină.⁵¹

Națiunea modernă apare ca imaginea unui corp spiritual, de aceea egalitatea sufletelor este asumată ca principiu.⁵² **Biserica este forța morală, sufletul unei națiuni, dar Națiunea s-a substitui Bisericii ca societate globală, suficientă ei însăși, secularizată.**⁵³ Națiunile europene, toate creștine, s-au identificat cu catolicismul, ortodoxia și protestantismul. Problema unității, ca unitate de credință, de această dată politică, revine prin ideea general admisă că *națiunile au o vocație în exclusivitate religioasă*; fiecare națiune invocă predestinarea și protecția divină, vocația mesianică, sentimental religios de apartenență la comunitatea națională, așa încât între religie și faptul național se instaurează o uniune care preia relația vechii alianțe între religie și dinastie.

⁴⁹ R. Rémond, op. cit., p. 193.; 196.

⁵⁰ N. Bocșan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, op. cit., p. 5-6. *Nicolae Iorga scria despre conștiința ortodoxă că a fost atât de puternică încât „ a împiedicat producerea unei conștiințe naționale osebite, pronunțate.”*

⁵¹ Noua etică se proclamă pe noțiunea de „demnitate umană” și pe cultul eficacității valorilor propovăduite. Se afirmă o morală de promovare materială și socială ale cărei principii sunt: a avea, a ști, a putea. Cl.-G. Dubois, *Les modes de classification des mythes*, p.32.

⁵² G. Delannoi, op. cit., p. 95.

⁵³ *Jărtfă pentru țară..Iași, 1856, apud, Al. Jinga, Alteritate și identitate național-confesională. Discursul unui cleric ortodox din România secolului XIX, în In memoriam Alexandru Dușu, p. 119.*

Rivalitatea dintre religie și națiune pentru câștigarea adeziunii și fervorii sentimentelor oamenilor, nu este un aspect neglijabil în analiza modernității! Catolicii din spațiul european, la rândul lor, s-au opus laicizării și au acuzat de ateizarea societății, mai ales, liberalismul, născut din raționalism! Tendința naționalistă de a idolatriza națiunea a fost considerată o îndepărtare de spiritul creștin! Națiunea devenea o religie la rândul său, o religie secularizată.⁵⁴ Concurența religie-națiune a *fracturat conștiința națională*, mai ales, în spațiul catolic european atins de contagiunea revoluționară din secolul al XIX-lea. Antagonismul confesional s-a manifestat în spațiul germanic, unitatea națională s-a realizat la inițiativa și în jurul Prusiei protestante, prin excluderea Austriei catolice și absorbția unor mici provincii catolice într-un Reich dominat de Reformă. Conflictul dintre patriotism și catolicism a avut o culoare aparte în Italia, căci la 1848, de pildă, aspirațiile pentru unitate națională au fost făcute fără accepțiunea Bisericii catolice. Noua Italie s-a construit fără catolici! Intransigența papalității a perpetuat conflictul dintre sentimentul patriotic și fidelitatea față de Biserică până în 1915, iar integrarea catolicilor în națiune a fost anunțată abia în 1919!⁵⁵

Pentru națiunile europene aflate sub dominație străină necreștină religia națională a menținut și, favorizat conștiința singularității naționale. **Biserica a devenit o arcă sau o ancoră sfântă a patriei, păstrătoare a sufletului național.**⁵⁶ **Cultura sufletească a poporului până la mijlocul secolului al XIX, în lipsa școlilor, a fost hrănită de instrucția oferită de ceaslov, cazanie, scrieri cu fond religios, dar și superstițios. Întreaga pedagogie bisericească ortodoxă încuraja „izbăvirea sufletului” creștinilor, fiind mai puțin preocupată de viața practică a oamenilor.**⁵⁷ **Ca urmare a prestigiului aparte pe care al-a avut în mentalitatea colectivă Biserica națională a reprezentat practic locul unic sociabilității colective în lipsa unor cadre politice, așa cum în lipsa unor notabili instruiți, care să fie purtători de cuvânt ai națiunii, clericii au fost singura elită cultivată.**⁵⁸ Este cazul Transilvaniei până la revoluția de la 1848! Factorul religios n-a fost mai puțin determinant în dislocarea Imperiului otoman, precipitată de mișcarea de emancipare – pentru independență și pentru ortodoxie – a popoarelor creștine din Balcani la începutul secolului al XIX-lea: români, sârbi și bulgari. În Statele naționale care s-au constituit după prăbușirea Imperiului otoman Bisericile ortodoxe au devenit autocefale și naționale.

⁵⁴ R. Rémond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX-e et XX-e siècles, 1780-2000*, p. 77; 152; 159-163; 221.

⁵⁵ Ibidem, p. 161.

⁵⁶ S. Nicoară, *Mitologiile*, p. 155.

⁵⁷ C. Rădulescu-Motru, relectând asupra ortodoxiei românești, aprecia că acesteia i-a lipsit fermentul care să pregătească sufletul creștinesc pentru o viață mai bună, aici pe pământ! Apud D. Drăghicescu, op. cit., p. 292 și 299.

⁵⁸ R. Rémond, op. cit., p. 154.

Biserica ortodoxă a devenit Biserica națională pentru valoarea vechimii apostolice, pentru că este fixată în deprinderile poporului, cultivă limba națională, propagă sentimentele religioase și naționale. Articolul 21 din prima Constituție a României moderne fixa religia ortodoxă ca religie *dominantă a statului roman*.⁵⁹ „Cum este națiunea așa este și Biserica. Cei ce acuză biserica din trecut acuză națiunea, cei ce laudă biserica, laudă națiunea. Așa de strâns este în ortodoxie legată biserica cu națiunea.”⁶⁰

Consistența socială a ortodoxiei este mai degrabă de ordin juridic, ea implică cu exigență conformitatea credincioșilor la dogma propovăduită. Transformată în „lege românească,” *formula dogmatică a ortodoxiei s-a topit într-o expresie etnică, ce normalizează după propriile criterii existența colectivă.*⁶¹ Identificarea românism-ortodoxie se răsfrânge și în atitudinea față de cei de altă religie, considerați astfel „necredincioși” cei cu care „Biserica noastră (ortodoxă – n.n.) nu poate avea cu dânșii nici o comunicațiune religioasă până ce ei, mai întâi, nu se vor converti (iconomia) la creștinism. Deosebitele elemente de naționalități străine ce se aglomerează în țara noastră să se contopească în naționalitatea română, să devină adevărați și desăvârșiți fii ai națiunii române. Aceasta se va ajungă numai întrucât ei, devenind politicește români, se vor face și bisericește creștini români ortodocși,” scria într-un raport a unui cleric citit la Sfântul Sinod în 1881.⁶² Faptul că fidelitatea greco-catolicilor se îndrepta spre o autoritate străină de națiune, a condus la îndoieli privind patriotismul și loialismul național al acestora. „Noi avem biserica și religie noastră, adusă cu noi în Dacia de la vechea Romă creștină, adevărat apostolică, iar nu papistă ca cea modernă. Roma actuală să-și întrebuițeze zelul său de propagandă la națiunile necreștine” scria un cleric ortodox la 1883.⁶³ Simbioza românism-ortodoxie s-a răsfrânt și asupra Transilvaniei unde uniții (Greco-catolicii) au fost considerați cei *rătăciți* de turmă, care și-au păstrat naționalitatea doar pentru că și-au păstrat ritul ortodox! Propaganda catolică a fost considerată consecvent ca o tentativă de deznaționalizare.

În plan religios, reticențele dintre ortodocși și catolici au întreținut o stare de intoleranță reciprocă, fiecare considerându-l pe celălalt schismatic, eretic, adversar! Secolul al XVI-lea, secolul unei noi schisme în rândul creștinismului a declanșat seria confruntărilor confesionale, politice și naționale.⁶⁴ Sentimentul

⁵⁹ Al. Jinga, op. cit., p. 106-107.

⁶⁰ Citat din scrierile lui Ștefan Melchisedec în 1885. Ibidem, p. 103.

⁶¹ D. Barbu, *Bizanț*, p. 97.

⁶² Apud Al. Jinga, op. cit., p. 102.

⁶³ Ibidem, p. 103.

⁶⁴ În Transilvania, de pildă, unde sistemul politic se baza pe deținerea puterii de către celei trei națiuni privilegiate – nobilimea maghiară, sașii și secuții, se corelează cu un sistem religios, al „religiilor recepte”. Corelația dintre confesiune și națiune devine hotărâtoare: luteranii sunt sași, calvinii sunt maghiari, iar ortodocșii sunt.. români. Ibidem, p. 43.

discriminării religioase a fost generatoare de complexe, de resentimente și frustrări naționale, ca de pildă în Transilvania secolului al XVIII-lea unde ortodox *era sinonim cu român*, adică opus termenilor de nobili, protestanți sau catolici. Pe de altă parte, folosirea antitetică a termenilor christiani-valachi în documente și în hotărârile dietale ale Transilvaniei sugera nu o separație, ci o excludere a ortodocșilor din rândul confesiunilor creștine! Considerând că unirea cu Roma deschide poarta emancipării națiunii române, adepții greco-catolicismului nu au încurajat o nouă identitate națională decât cea românească. În ciuda confruntărilor și ezitărilor cele două biserici românești *s-au pus în slujba idealului* național, impulsionate de intelectualitatea laică ca considera prioritară conservarea naționalității, consolidarea unității morale și culturale a națiunii.⁶⁵

În răsăritul Europei loialitatea comună față de ortodoxie a românilor, grecilor, bulgarilor, sârbilor, rușilor, albanezilor a fost, deseori, un liant împotriva străinilor. Rezistența împotriva turcilor sau pericolul înglobării teritoriale a unor provincii ortodoxe în state catolice au făcut ca biserica să devină simbol al rezistenței naționale. Noii monarhi ai Greciei, Bulgariei, României s-au convertit la ortodoxie, ca un gaj al adevărului lor la noua patrie, dar și o condiție pentru a-și asigura loialitatea populară.⁶⁶

Statul turc de după prăbușirea imperiului a cunoscut o uriașă turnură prin laicizare, căci în tradiția musulmană Statul este Dumnezeu, cel care-și guvernează poporul; legea este legea musulmană; singur Dumnezeu are drepturi, omul are doar datorii. Laicizarea lansată de Kemal în Turcia în anii 1920-1930, nu a însemnat, însă faptul identitatea turcă nu recuperează legătura cu religia musulmană! Conservarea enclavelor de religie musulmană în Balcani a fost o sursă permanentă de conflicte și violențe, de refuz de a trăi în aceeași entitate politică a populațiilor de religie diferită. Intoleranța reciprocă a dus la separarea sârbilor ortodocși de croații catolici și a musulmanilor de ambele comunități religioase.⁶⁷ În fosta Iugoslavie segregarea pe criteriul religios a constituit o demonstrație vie!

⁶⁵ Prozelitismul catolic a generat reticențe serioase când era vorba de schimbarea credinței. Biserica unită însemna pentru adepții ei păstrarea ritului, sărbătorilor calendarului, obiceiurilor ortodoxe și obținerea unor importante avantaje laice, adică oficializare, foloase culturale etc. Ca urmare *aceasta schimbare care genera o biserică nouă... îi individualiza pe români în spațiul Transilvaniei, dar deosebirea care se prefigura între români pe linie confesională nu diversifica opțiunile și speranțele legate de unitatea națională!* Unirea cu biserica Romei este *văzută... dintr-o perspectivă mai largă, cea a romanității... – o reînnoire la „comunitatea romană străbună” – în timp ce ortodoxia (reprezenta – n.n.) „legea românească sau continuitatea neîntreruptă a poporului român în spațiul său, în comparație cu alte etnii, alte confesiuni.* Ibidem, p. 50- 60; 79; 187.

⁶⁶ R. Rémond, op. cit., p. 77. N. Bocșan, I. Lumperdean, I-A Pop, op. cit., p. 7.

⁶⁷ R. Rémond, op. cit., p. 156. D. Schnapper, op. cit., p. 139;142. Construirea unei națiuni democratice pe pământul islamului presupune o reinterpretare a tradiției religioase, chiar laicizare.

Voința de a fi împreună

Națiunea modernă, ca personalitate imaginară, este o valoare socială, în suita de valori sociale, istorice, juridice, etice etc. Ea este *purtătoarea* valorilor sociale, o unitate a voințelor, o subordonare a tuturor scopurilor parțiale unui scop unic! Națiunea modernă este imaginea unei *voințe unice și ordonate*, care substituie miriadele de voințe egoiste și divergente ale comunității sociale. Contopirea voințelor devine normă, încălcarea acestei norme este o impunitate! Voința națională poate fi considerată *causa movens* a națiunii cu sens integrator, dând „un dinamism secret, un sentiment de necesitate irezistibilă” comunității naționale.⁶⁸

Națiunea *una și indivizibilă* este voința colectivă de a exista ca popor suveran. Ca reper al unității și solidarității națiunea se întemeiază pe aderare voită, pe fidelitate, dar această voință se întemeiază și pe calcule, interese, pe teama de a nu rămâne sau de a nu fi în afara zidurilor. Abatele Sieyès considera la 1789 națiunea drept un ansamblu de oameni liberi, care-și decid soarta, care duc o viață comună, au o lege comună, fiind reprezentați de același legislator. Este adevărat că pentru el națiunea era doar Starea a Treia, cei care nu au privilegii și formează un fel de comunitate a egalilor.⁶⁹

În discursul *Ce este o națiune?* Renan confirmă faptul că națiunea este gândită ca un suflet, un principiu spiritual, o conștiință morală. Acest principiu spiritual ar fi tocmai consimțământul național reactualizat, *dorința de a trăi împreună* alături de membrii aceleiași națiuni, de a păstra *împreună* moștenirea culturală comună. Această agregare umană, voința de a trăi în ansamblu nu poate fi concepută fără memoria trecutului, pentru că apare ca o *voință mitică de a exista împreună*. Istoria națională devine o *memorie împărtășită* a voinței de a fi împreună.⁷⁰ Sufletului național i se atribuie o bogată moștenire de amintiri, păstrate de memoria colectivă.

Argumentele unei culturi comune, a unui mod de a trăi, de a simți, de a acționa comun au fost cultivate prin presă, literatură, școală. Ele sunt luate din „recompunerea trecutului,” a evenimentelor care au realizat sau par că au realizat această unitate. Memoria mitică cultivată de ideologia națională fabulează o istorie reală, care a creat reale solidarități, pentru că proiectele de unitate națională cuprind întotdeauna un sistem de reprezentări istorice care să justifice voința de unitate. Teritoriile românești, de pildă, au avut o reală istorie comună, dar ideologia și pedagogia națională accentuează și decupează momentele care pot

⁶⁸ R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Éd. du Seuil, 1986, p. 142. E. Gellner, *Națiuni și naționalism. Noi perspective asupra trecutului*, p. 87-88. *Națiunea română. Geneză*. Afirmare, Orizont contemporan, p. 13-14.

⁶⁹ P. Andrei, *Filosofia valorii*, p. 235. G. Noriel, *État, nation et immigration*, p. 89.

⁷⁰ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Éd. Mille et une nuits, 1997, p. 34.

demonstra această voință de unitate, extrapolând formele de expansiune politică pe formele de solidaritate politică colectivă. Națiunea apare astfel ca un produs natural al istoriei. *Națiunea*, Istoria a vrut-o! Discursul național pașoptist, cel de la Unirea Principatelor din 1859, cel de la 1918 au în comun această descriere a cadrului comun al istoriei voinței de a fi împreună a tuturor românilor din toate provinciile românești! Vechea Dacie, formarea cvasi-concomitentă a statelor medievale românești și experiența legendară a „descălecatului,” unitatea săvârșită la 1600 de Mihai Viteazul, cronicile slavo-române care amintesc de țările și locuitorii lor au fost folosite ca argumente ale continuității voinței de apropiere a românilor, de clădire a unei unități căreia i se atribuie caracteristici naționale! Gheorghe Șincai scria la 1800 *Cronica românilor și a mai multor neamuri*, o manieră de abordare a trecutului care avea „să se precipite spre formula națională de istorie.” Români sunt numiți *frați* ai istoriei, pentru a-i include în ființa unui singur popor, o iluzie retrospectivă fascinantă a trecutului în care generațiile trecute ar fi pregătit conștient marile acte de unitate națională!⁷¹

Națiunea, ca realitate nu a apărut ca expresia unei comunități sociale întâmplătoare, ci ca o asociere contractuală pe baza unui principiu unificator care s-a perpetuat istoric, dar și ca o moștenire culturală. Națiunea este deci simbolul unei identități care trebuie să-i unifice pe toți cei ce se recunosc în ea: în timp ce Rousseau anunțase varianta contractuală, caracteristică filosofiei franceze, Herder susținea varianta culturală, etnică și lingvistică, preferată de teoreticienii germani. Cu alte cuvinte, te naști german, dar alegi să fi francez. Însă, ori prin naștere, ori prin opțiune, trebuie să aparții unei națiuni. Naționalitatea rezidă esențialmente, nu numai din factorii etnici, lingvistici sau istorici, ci mai ales din sentimentul identitar, cel care o face capabilă să se modeleze în conștiințe și să se manifeste în afară.⁷² *O națiune este o conștiință națională(...)conștiința a ceea ce ești și hotărârea fermă de a fi(...)puterea cea dintâi a unui popor*, spunea I.I.C. Brătianu în 1918.⁷³

Un om fără Națiune este *Omul fără Umbră*, pentru că poate fi ignorat, sfidat și chiar alungat din „cetate”! Ei sunt considerați în mod constant drept un element etnic hibrid, ori sedimente rezultate din amestec etnic, *stârpituri*, ce n-au nici tradiții, nici patrie, nici naționalitate, și care se strecoară printre membrii națiunii pentru a-i stăpâni: astfel se îngrijora Eminescu când scria că „poporul românesc simte instinctiv că e dominat de oameni care se pretind numai români, fără a fi, și care n-au milă de el, nici pricepere pentru geniul lui.”⁷⁴

⁷¹ L. Boia, *Două secole de mitologie națională*, p. 36

⁷² Dictionnaire du XIX-e siècle, p. 795.

⁷³ Apud Șt. Lemny, *Originea și cristalizarea ideii de patrie*, p. 189.

⁷⁴ Vezi M. Eminescu, *Distinguendum est*, 1881, *Publicistică*, p. 348. E. Gellner, *Națiuni și naționalism*, p. 16-17.

Crearea unei națiuni este totdeauna legată de rezistența, de ostilitatea unei puteri, în fața căreia națiunea trebuie să se prezinte de o etonanță vitalitate. Ea trebuie să se bazeze pe sine, să aibă încredere în forțele sale materiale și morale. Trezirea conștiinței de sine, aducerea acestora în prim planul încrederii colective sunt considerate mijloacele de salvare națională în fața faptelor nefericite ale istoriei!⁷⁵ Exaltarea sentimentului național este cel mai adesea hrănită de suferințe și de sacrificii demonstrate de întreaga evoluție istorică. Națiunea este victimă, simte că suferă atavic, este întotdeauna defensivă (deși, paradoxal ea este imaginea vitalității, a unei uriașe și seducătoare forțe). Ambițiile naționale sunt percepute legitime de pe poziția susținătorilor și răspund unor frustrări acumulate în timp. Crizele de identitate sunt întotdeauna reflexul unor frustrări naționale provocate de un adversar, frustrări ancorate și în prezent și în trecut! Sentimentul de teamă și insecuritate, agravate și de provocări reale duc la un conflicte identitare în care fiecare parte se consideră o victimă! Forță fondatoare a identității naționale, istoria a fost în inima polemicilor identitare, adesea intransigente: ungurii și românii au avut viziuni diferite și divergente despre teritoriul Daciei și despre colonizarea romană. În Transilvania secolului al XIX-lea românii se considerau națiune, având o vie conștiință a teritoriului, ca spațiu al identității și al solidarității, al unei istorii comune. La rândul lor ungurii erau marcați de obsesia regatului milenar, de privilegiul de națiune dominantă. Aceste mentalități își găseau exprimarea mai ales la nivel elitar, cel care a transformat argumentele identitare în ideologii naționaliste concurente și rivale.⁷⁶

Rușii și polonezii au avut vreme de secole viziuni opuse în privința Lituaniei, reperul istoric disputat fiind secolele X-XIV, dar și între germani și danezi ducatul de Alba a fost un subiect disputat îndelung și contradictoriu. Polemica germano-franceză de la sfârșitul veacului al XIX-lea pentru Alsacia și Lorena a născut atitudini ireconciliante și două concepții diferite despre naționalitate: una bazată pe dreptul natural, cealaltă pe dreptul istoric. Dar, a stat și la baza frustrărilor germane care au izbucnit violent în primul război mondial.⁷⁷ Devenită unul dintre reperele prioritare ale identității colective moderne, națiunea tinde să fie izvorul unui „fundamentalism” care nu admite nici o critică, fără s-o califice drept erezie sau blasfemie. Lupta pentru salvarea identității, sau pentru exacerbarea ei în fața altor grupuri, dusă în numele națiunii a atins uneori un paroxism de violență și de ură. Ultimele două secole de naționalism stau ca sumbră mărturie!

⁷⁵ B. de Montferrant, op cit., p. 91 D. Drăghicescu, Din psihologia poporului *român.*, p. XX. (Studiu introductiv).

⁷⁶ Cf. E. Hobsbawn, Nations et nationalisme depuis 1780, p. 132. Vezi Bibo Istvan, *Misère des petits Etats de l'Europe de l'est*, Paris, Harmattan, 1986, p. 21 și 25.

⁷⁷ Dictionnaire du XIX-e siècle, p. 706.

„UNITATE ÎN DIVERSITATE”: ROLUL FOLCLORULUI MUZICAL ÎN CONSTRUCȚIA STATULUI MODERN

Theodor Constantiniu
Academia de Muzică „Gheorghe Dima”

Începând cu secolul al XIX-lea, interesul pentru muzica tradițională crește pe tot cuprinsul Europei și, spre finalul acestui veac, exista deja domeniul muzicologiei comparate (mai târziu denumită etnomuzicologie), destinat studiului folclorului muzical cu metode științifice. În România, descoperirea muzicii, dansului și a literaturii populare ca un act estetic și cultural a fost realizată de către generația de intelectuali de la 1848. Dar primele abordări cu adevărat profesionale în spațiul românesc ale acestui tip de muzică îi sunt datorate muzicianului maghiar Bela Bartók. La începutul secolului XX, el a fost primul etnomuzicolog care a subliniat diversitatea muzicii folclorice românești, având ca argumente structurile tonale, ritmul sau cadențele finale ale melodiilor tradiționale. În altă ordine de idei, Bartók susține importanța limbii în modelarea structurii tipului de versificație folosit în cântecele tradiționale. Astfel, cele două tipuri de versuri întâlnite în folclorul românesc – cel de șase și cel de opt silabe – reprezintă un puternic argument în favoarea omogenității muzicii folclorice de pe tot cuprinsul țării. După studiile lui Bartók, care au fost întrerupte de izbucnirea Primului Război Mondial, încercările de a studia particularitățile regionale și diferențele structurale dintre diferitele idiomuri muzicale românești au luat sfârșit. Naționalismul specific perioadei interbelice din România a influențat profund felul în care etnomuzicologii români au abordat problema multiplicității stilistice a muzicii tradiționale. Accentul urma să fie pus pentru o bună bucată de timp de-acum în colo pe unitatea și omogenitatea acestei muzici ca o caracteristică importantă ființei naționale, decât pe diversitatea regională sau pe influența muzicii minorităților. Ideologia naționalistă și-a continuat evoluția – cu o scurtă întrerupere – și în perioada comunistă; în această perioadă, expresia „unitate în diversitate” începe să fie folosită pentru a descrie folclorul muzical românesc. Cu un sens contradictoriu, această construcție oximoronică încearcă să reconcilieze specificul unei muzici cu cerințele ideologice, oferind o metaforă în locul unei concluzii științifice.

Investigația noastră pune față în față concepțiile muzicienilor români asupra multiplelor forme de manifestare a folclorului muzical și ideea unității culturale a statului-națiune și are în vedere trei mari perioade: ultima jumătate a

secolului XIX și perioada de până la Unire, interval de timp în care cultura română respiră încă influențele romantismului european; a doua perioadă are în vedere perioada interbelică, în care o problemă majoră a dezbaterilor intelectualilor a reprezentat-o integrarea politică și culturală a noilor provincii unificate; în sfârșit, ultima etapă face referire la perioada comunistă și la noile relații care s-au stabilit între diversitatea folclorului și imperativele politice de unitate cultural-istorică.

1. Perioada romantică: folclorul ca argument al continuității istorice

Interesul pentru folclor în această perioadă are fără îndoială o latură propagandistică: cu ajutorul culturii tradiționale intelectualii români vroiau să demonstreze continuitatea populației românești în Transilvania după retragerea aureliană. Cărturarii acestei epoci vor prelua direcția inițiată de Școala Ardeleană care, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea căutau argumente de ordin istoric, cultural și lingvistic pentru a susține această ipoteză. În afară de acest aspect propagandistic, în care creațiile folclorice erau înzestrate cu o ridicată valoare culturală și estetică, „descoperirea” folclorului a avut de asemenea și o dimensiune materială, aceea de culegere masivă de astfel de materiale¹. După cum remarcă etnomuzicologul american Philip Bohlman, pentru țările care în secolul al XIX-lea erau angajate în edificarea națională, colecțiile de folclor reprezentau un interes major: „the motivations for these nineteenth century collections, coming from the top down, were decidedly nationalist, even though the contents were supposed to be national”².

Intelectuali precum Eftimie Murgu sau Bogdan Petriceicu Hașdeu au fost implicați în polemici referitoare la problema continuității și ambii au adus în sprijinul lor argumente furnizate de cultura românească tradițională: Eftimie Murgu folosește cinci cântece folclorice românești și patru sârbești pentru a demonstra caracterul puternic individualizat a muzicii românești. Prin această argumentație, el dorește portretizarea „gustului artistic național” și a „caracterului național”³. Pentru Hașdeu, doina este dovada principală a continuității în polemica sa cu Eduard Robert Rösler („Doina răstoarnă pe Rösler”, în „Columna lui Traian”, 1882 și „Transilvania”, 1883).

Diversitatea culturii românești tradiționale a reprezentat un punct de referință în dezbaterile privind tipul de costum național pe care românii din Transilvania ar trebui să-l poarte. Ideea unui costum național a venit ca un răspuns la o inițiativă similară venită în mediile elitei maghiare și care încerca punerea în valoare a costumelor țărănești în garderobe burgheziei. Însă pentru

¹Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, Ed. Minerva, București, 1972, p. 505.

²Philip V. Bohlman, *Music, nationalism and the making of the New Europe*, Routledge, 2011, p. 63.

³Paul Cornea, op. cit., pp. 506-507.

români, adoptarea unui model unic de costum național s-a dovedit a fi o întreprindere dificilă. Ioan Pușcariu sugera că un astfel de costum ar trebui să îndeplinească două cerințe: în primul rând ar trebui să evidențieze pe cât posibil ceea ce diferențiază costumele românești de costumele celorlalte nații, iar în al doilea rând ar trebui pus în valoare ceea ce este comun, în plan vestimentar, tuturor românilor. Pentru cea din urmă cerință, autorul citat crede că moștenirea romană este cea care constituie elementul comun tuturor costumelor tradiționale, indiferent de regiune.⁴ Un alt intelectual român al vremii, Athanasie Marienescu, este de acord cu ipoteza originii romane a costumelor țărănești și menționează că acest tip de costum a fost conservat în toate regiunile României.⁵ Doar că atunci când încearcă să schițeze un tipar unic al acestui costum, aglomerează laolaltă diferite elemente din diferite regiuni. Bineînțeles, eforturile sale nu au convins marea majoritate a opiniei publice, în primul rând datorită eliminării unor caracteristici regionale. În opinia lui Marienescu, costumele ideale se poate construi doar prin „civilizarea” diferitelor modele regionale. Trebuie amintit că metoda „civilizării” era folosită de către acest autor și la editarea colecțiilor sale de folclor literar: dintr-un mare număr de balade, spre exemplu, el alcătuiă un prototip care se voia a fi versiunea originală a tuturor variantelor.⁶

O contribuție lucidă și în același timp pro-europeană în problema costumului național a venit din partea preotului Vasile Pop din Satu Mare, care găsește cerințele alcătuirii unui astfel de veșmânt imposibil de îndeplinit datorită diferențelor regionale (și) în materie de vestimentație. Pledoaria sa este pentru costumele obișnuite, care nu este nici săsească, nici maghiară sau sârbească, ci este costumele oamenilor civilizați, al europenilor.⁷

Deși problema diversității muzicii tradiționale nu este atinsă decât tangențial în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, folcloriștii români concepeau muzica satelor ca o formă unitară de exprimare artistică. Era înrădăcinată credința conform căreia acest tip de muzică trebuie să reprezinte „spiritul națiunii”, sau ceea ce germanii denumeau *Volksgeist*. Ideea de națiune era asociată unei depline unități, politice și culturale, unitate care trebuia reflectată și de muzica tradițională. În unul dintre eseurile sale referitoare la folcloriștii români din secolul XIX, sociologul Henri Stahl susține că în acea perioadă, convingerea că folclorul este exprimarea directă a spiritului național era larg răspândită. De asemenea, se considera că era de ajuns găsirea unui exemplar reușit al creației populare, pentru ca acesta să poată reprezenta restul producțiilor de

⁴ George Em. Marica, *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelenice din secolul al XIX-lea*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1977, vol. I, p. 251.

⁵ *Ibidem*, p. 249.

⁶ *Ibidem*, p. 256.

⁷ *Ibidem*, p. 259.

același tip. Astfel, „etnicitatea” națiunii este perpetuată nealterată în fiecare din manifestările folclorice.⁸

În toată această perioadă de primat al ideologiilor naționale, etnomuzicologia nu poate fi o disciplină independentă, care să-și desfășoare cercetarea în mod obiectiv, ci mai degrabă un instrument al propagandei naționale, în care conceptul de diversitatea ieșea din discuție. În țările din Estul Europei (cu o contestată legitimitate la acea vreme), abordările romantice ale folclorului scoteau în evidență latura individuală, „ceea ce era specific și ireductibil”.⁹ Pentru ideologia națională, cultura tradițională reprezintă doar o „dovadă” pentru modul de gândire al națiunii. Astfel, folclorul românesc ajunge să fie mai degrabă canonizat decât studiat.¹⁰

2. Perioada interbelică: specificul etnic și național – o „obsesie a intelectualilor”

Preluând expresia lui Victor Neuman, specificul național a fost o „obsesie” pentru elita intelectuală românească în perioada interbelică. Această obsesie își avea rădăcinile în acel tip de *Völkerpsychologie*, dezvoltată în România începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea de către intelectuali precum A. D. Xenopol, Dumitru Drăghicescu, Aurel C. Popovici sau Constantin Rădulescu Motru.¹¹ Pentru adepții acestui tip de investigație, cultura este care dă sens existenței naționale, iar argumentele acestora fac apel atât la noțiuni de psihologie, istorie cât și, după 1918, la teoriile rasiste existente în Europa în acea vreme. Folclorul avea din nou o miză mare, deoarece, pentru acest tip de intelectuali, fără cultură nu există nici istorie¹², iar singurul tip de manifestare culturală specific românească era reprezentat de cultura tradițională. Inscripția de la intrarea în pavilionul României de la Expoziția Universală de la New York, din anul 1939, este emblematică pentru felul în care era concepută cultura tradițională în acea perioadă: „România are peste 20 de milioane de locuitori, cu toții uniți prin limbă, tradiții și cultură”. Acest motto reprezintă o descriere foarte precisă a ideii de națiune care domina politica și societatea românească și reprezintă răspunsul dat de către naționalismul etnic diversității etnice și regionale.¹³

Primele abordări cu adevărat științifice ale folclorului muzical românesc sunt datorate compozitorului și etnomuzicologului maghiar Béla

⁸ Henri H. Stahl, *Eseuri critice*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 232.

⁹ Paul Cornea, op. cit., p. 499.

¹⁰ Trencsényi, „Conceptualizarea caracterului național în tradiția intelectuală românească”, în Victor Neumann, Armin Heinen, *Istoria României prin concepte*, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 345.

¹¹ Ibidem, p. 347 și urm.

¹² Ibidem, p. 352.

¹³ Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare*, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 11-12.

Bartók. Campaniile sale de cercetare din Transilvania au început în prima decadă a secolului XX și s-au încheiat odată cu izbucnirea Primului Război Mondial, dar influența studiilor sale s-a răspândit în toată etnomuzicologia românească ulterioară. Primul volum în care erau adunate o parte din studiile sale traduse în românește a fost publicat la București sub îngrijirea colegului său Constantin Brăiloiu. Atunci când Bartók descrie dialectele muzicii românești din Transilvania, acesta are ca punct de plecare cântecele vocale (cântecele propriu-zise). Astfel de cântece sunt foarte diferite dacă sunt comparate exemplare din regiuni precum Maramureș (denumit de Bartók dialectul de nord) sau Hunedoara (dialectul de sud); diferențele sunt atât de vizibile încât autorul spune că ar putea fi atribuite la două populații diferite, fără nicio legătură între ele.¹⁴ Mai mult decât atât, dialectul de sud este la rândul său divizat în trei subcategorii. Una dintre cele mai prețioase remarci ale lui Bartók are în vedere *diversitatea orizontală* a folclorului muzical românesc. În Slovacia, o altă regiune cercetată de muzician, repertoriul muzical al satelor număra până la 100-150 de melodii, dar aproape același repertoriu poate fi întâlnit și în regiuni mai îndepărtate (ceea ce el numește *diversitate verticală*). În România, repertoriul muzical al unui sat obișnuit nu depășește 30 sau 40 de melodii, dar următorul sat poate conține alte exemplare muzicale, astfel încât repertoriile diferă de la o zonă la alta.

În toate expunerile sale, Bartók face o prezentare detaliată a scărilor muzicale, a melodiilor, metodelor de versificație, structurilor ritmice sau cadențelor melodice. Însă nu aceeași este situația unor muzicieni români, care încearcă să explice diferențele regionale prin argumente emoționale sau pseudo-istorice. Vorbind despre doină, compozitorul Tiberiu Brediceanu afirmă că aceste melodii reflectă, în zona centrală a Transilvaniei, opresiunea sub care populația românească de aici a fost forțată să trăiască, în timp ce în Transilvania de nord, doina are într-o mai mică măsură acest caracter melancolic specific centrului.¹⁵ În același discurs, susținut la o conferință în București în anul 1927, Brediceanu pare gata să accepte diversitatea folclorului, explicând-o prin diferitele influențe politice și culturale care s-au abătut asupra provinciilor românești și care s-au reflectat într-o multitudine de stiluri muzicale folclorice.¹⁶ În anul următor, la o conferință internațională de la Praga, Brediceanu amintește diversitatea folclorului muzical românesc, pe care o compară cu cea a veșmintelor tradiționale, dar accentuează mai mult unitatea acestuia, asemănătoare cu unitatea lingvistică. Unitatea este cea care

¹⁴ Béla Bartók, „Dialectul muzical al românilor din Hunedoara”, în *Scrieri mărunte despre muzica populară românească*, ediție îngrijită de Constantin Brăiloiu, București, 1937, p. 6.

¹⁵ Tiberiu Brediceanu, „Motivul muzical în creația populară”, în Tiberiu Brediceanu, *Scrieri*, Ed. Muzicală, București, 1976, p. 59.

¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

permite ca oricare român să poată simți și înțelege oricare dintre producțiile folclorice ale țării, indiferent de zona de proveniență.¹⁷ Dar, în afara acestei menite să stârnească anumite afecte, analizele muzicologice lipsesc cu desăvârșire, iar în absența acestora nu poate fi făcută nici o comparație sau afirmată vreo concluzie. Acest tip de discurs, cu argumente emoționale sau pseudo-științifice, inserate cu teme ale propagandei naționale (mitul unității sau cel al continuității) se va răspândi în tot secolul XX, servind intereselor regimuri, fie ele democratice sau totalitare.

După 1918, odată cu Marea Unire, statul român nou constituit a trebuit să facă față unei cruciale provocări: coeziunea regiunilor și a populației aferente acestora. Din această perspectivă, mai multe probleme se ridicau: omogenitatea instituțională și legislativă, dezvoltarea unei elite naționale, evitarea tendințelor regionaliste, formarea unei conștiințe naționale în rândul populațiilor ce trăiseră sub administrație străină și un important număr de minorități, dintre care evreii și maghiarii formau elita urbană în Moldova și respectiv Transilvania.¹⁸ Din perspectiva nou formatului stat, identitatea culturală a fost intens discutată. Principalul instrument folosit pentru a obține omogenitatea culturală, capabil să accelereze modernizarea națiunii, a fost sistemul de educație, importante promotoare a ideologiei naționale.¹⁹

Unul dintre cele mai importante personalități ale cercetării etnografice și folclorice din perioada interbelică a fost Dimitrie Gusti, profesor la Universitatea din București, în jurul căruia s-a format o așa numită școală sociologică. În timp ce Gusti era adeptul unei viziuni etnice de construcție națională din perspectiva statului unitar și centralizat, o parte din discipolii săi au alunecat treptat spre ideologia de extremă dreaptă. Pentru Gusti, societatea rurală românească este echivalentul națiunii române și a statului unitar.²⁰ O asemenea importanță acordată comunităților rurale este explicată de Victor Neumann prin rolul pe care acestea l-au jucat în formarea identității politice și culturale. Neumann susține că ideile iluministe au avut un relativ ecou în spațiul Central și Est European, dar că aceste direcții îndreptate spre raționalism politic și responsabilitate individuală au fost repede înlocuite de concepțiile romantice care au substituit *naționalul* cu etnicul. În acest cadru, țăranul reprezintă idealul de puritate al națiunii; o asemenea concepție nu poate fi decât foarte îndepărtată de noțiunea de diversitate culturală și socială.²¹

¹⁷ Brediceanu, „Istoricul și starea actuală a cercetărilor de muzică populară românească”, în op. cit., p. 63.

¹⁸ Irina Livezeanu, op. cit., p. 30.

¹⁹ Antonio Momoc, *Capcanele politice ale sociologiei interbelice*, Ed. Curtea Veche, București, 2012, p. 320.

²⁰ *Ibidem*, pp. 332-333.

²¹ Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie*, Ed. Polirom, Iași, 2001, p. 45.

În coordonatele socio-politice trasate mai sus, folclorul muzical, fiind un specimen al culturii tradiționale, trebuia să servească scopurilor politicii naționale precum centralizarea și unitatea culturală. În afară de omogenitate, folclorul trebuia de asemeni să reprezinte continuitatea și originalitatea tradițiilor românești. Muzicologul român George Breazul încearcă să stabilească, cu ajutorul analizelor sale asupra scărilor oligocordice și pentatonice din muzica tradițională, o legătură directă cu sistemele muzicale trace. Deși admite diversitatea regională și subliniază nevoia realizării unui atlas muzical în care să fie delimitate toate dialectele muzicale românești în funcție de regiuni, el respinge concluziile asemănătoare trase de muzicologul german Werner Danckert, care remarca la rândul său, în cartea sa din anul 1939 *Das europäische Volkslied*, puternicele deosebiri dintre varietățile regionale ale muzicii folclorice românești. Breazul vedea în afirmațiile colegului său german o încercare de a impune o falsă concluzie prin care să se afirme lipsa de unitate a folclorului românesc.²²

Pentru o mai bună înțelegere a opiniilor curente ale muzicienilor din perioada interbelică referitoare la muzică și cultură merită adusă în discuție distincția făcută de Philip Bohlman între muzica națională și muzica naționalistă. Pentru acest autor, muzica națională recuperează istoria pentru națiune, în timp ce muzica naționalistă recuperează națiunea pentru istorie.²³ Definiția muzicii naționale pare potrivită pentru descrierea realităților culturale avute aici în vedere:

„Defined most simply, national music reflects the image of the nation so that those living in the nation recognize themselves in basic but crucial ways. It is music conceived in the image of the nation that is created through efforts to represent something quintessential about the nation. The quintessence of the nation exists prior to its imagination; hence, the task of music is to represent that *preexisting entity through music [...]* National music therefore, frequently turns to folk music, laying claim to its authenticity.”²⁴

Ideea unei chintesențe a națiunii este prezentă în discursul majorității muzicienilor români din perioada interbelică. Aceștia erau de părere că muzica ar trebui să reprezinte această chintesență, dar nici unul dintre ei nu a reușit să o denumească precis. Deși filosofi precum Lucian Blaga au transferat

²² George Breazul, *Pagini din istoria muzicii românești*, vol. V, Ed. Muzicală, București, 1981, pp. 152-154.

²³ Philip V. Bohlman, *Music, nationalism and the making of the New Europe*, Routledge, 2011, pp. 59-60.

²⁴ *Ibidem*, p. 60.

discuția despre autenticitatea culturală din sfera politică în cea filosofică, creând un sistem complex prin care este determinată matricea stilistică din care cultura română ar trebui să evolueze, chintesența națiunii se încapățâna să rămână imposibil de numit, plutind undeva pe deasupra satelor românești. Muzicieni precum George Breazu încearcă să stabilească direcțiile de dezvoltare ale școlii românești de compoziție pe bazele folclorului muzical, susținând că doar compozițiile inspirate din folclor „consacră istoric ființa muzicală a rasei noastre.”²⁵ În acest scurt citat se întrevide influența, larg răspândită la acea vreme, a filosofiei istoriei propusă de Hegel (Breazu a studiat pentru doi ani la Universitatea din Berlin) și a teoriilor rasiste, la modă în acea epocă. În afară de *ființa națională*, există și o *ființă muzicală*, care ar trebui probabil să reprezinte cea mai puternică și originală caracteristică a muzicii românești, asemănătoare predicatului chintesențial al unei definiții aristotelice.

3. Perioada comunistă: analiza etnomuzicologică conectată cerințelor ideologice

În perioada interbelică, etnomuzicologia românească a beneficiat de lucrările lui Béla Bartók și a altor etnomuzicologi români, cel mai notabil fiind Constantin Brăiloiu. Ambii cercetători au impus noi standarde în ceea ce privește precizia transcrierilor, delimitarea tipologiilor și a genurilor acestei muzici, analiza metrică și intonațională, dar și metode precise de cercetare de teren. Cu ajutorul lor, etnomuzicologia a dobândit o fundamentare științifică care a fost mai departe dezvoltată în perioada comunistă. Dar, după 1947, ideologia politică, fie ea internaționalistă sau național-comunistă, a influențat puternic cercetarea în acest domeniu. Influențele ideologice ce se resimt în articolele și cărțile publicate în această perioadă pot fi de o mai mică sau mai mare amploare, și nu este scopul acestui studiu de a demonstra dacă autorii respectivi aderau cu convingere la ideile politice ale vremii sau erau nevoiți doar să plătească un tribut pentru a-și putea publica materialele.

Acest nou climat politic a permis continuitatea vechilor stereotipuri romantice și interbelice referitoare la cultura tradițională, adăugând chiar unele nuanțe noi. În anii '70 o nouă „modă” culturală, protocronismul, axat pe (re)descoperirea ideilor valoroase și originale din trecutul țării, a dezvoltat o serie de concepte precum geniul național, specificitatea și originalitatea, continuitatea, trecutul glorios, ideea de cultură organică sau pretențiile de universalitate.²⁶ Acest cadru cultural a permis perpetuarea concepției unității

²⁵ George Breazu, „Concepțiile dominante în muzica românească de azi”, în revista *Gândirea*, an XI, nr. 1, p. 35.

²⁶ Alexandra Tomiță, *O istorie „glorioasă”. Dosarul protocronismului românesc*, Ed. Cartea Românească, 2007, pp. 21-22.

folclorului muzical românesc, bineînțeles, după ce era mai întâi menționată diversitatea sa regională; în timpul regimului comunist, expresia „unitate în diversitate” a căpătat o largă răspândire. Problema diversității nu era complet ignorată, dar de cele mai multe ori, după o simplă menționare a diversității muzicale, urma imediat o subliniere consistentă a unității de care dau dovadă aceleași materiale muzicale. Putem spune chiar că diversitatea folclorică a devenit o problemă pentru interesele politice ale vremii, dacă avem în vedere modul în care această problemă este tratată: de fiecare dată când diversitatea este luată în calcul, unitatea este concluzia la care se ajunge cu necesitate, iar, din tot materialul bibliografic consultat până la această dată, putem spune că nu am întâlnit nici o abordare sistematică care să trateze exclusiv diferențele ce apar între dialectele muzicale românești și care să nu conțină concluzia unității. Deși diversitatea muzicală poate reprezenta dovada unei culturi originale, acest aspect este desconsiderat în favoarea ideii de unitate, prin care regimul comunist încerca să impună o conștiință națională.

Unul dintre cei mai importanți etnomuzicologi români din această perioadă, Gh. Ciobanu, se apleacă la rândul său asupra problemei multiplelor forme sub care se înfățișează această muzică. El enumeră o serie de aspecte prin care materialele folclorice ajung să se deosebească, chiar și în interiorul aceleiași zone: forma arhitectonică, cadențele, ornamentele, maniera de interpretare giusto sau rubato, structurile modale sau ritmice. Dar, deasupra tuturor acestor diferențe locale, există aspecte prin care se asigură unitatea folclorului românesc și anume organizarea melodică și ritmică. Acest lucru se datorează, în viziunea lui Gh. Ciobanu, sistemului de versificație folosit în muzica vocală și a cărui reguli, bazate pe metrica specifică limbii române, se aplică în același mod pe tot cuprinsul țării.²⁷ Acest argument lingvistic este doar parțial adevărat, aplicându-se doar muzicii vocale, dar în muzica instrumentală de dans, un alt agent de organizare ritmică este ritmul pașilor de dans, iar în ceea ce privește repertoriul instrumental, diferențele regionale sunt poate cele mai convingătoare.

Obsesia continuității este prezentă, și capătă noi dimensiuni, în perioada comunistă, iar argumentele folosite de Hașdeu în urmă cu o sută de ani își dovedesc încă utilitatea în politica naționalistă a partidului comunist. Din investigația comparată a doinei unii autori ajung la concluzia că acest gen muzical reprezintă „argumentul unității în diversitate” și că este „dovada indubitabilă a unității stilistice, completată fără greș de o pregnantă diversitate.”²⁸ În același studiu mai aflăm că această marcantă unitate a doinei

²⁷ Gheorghe Ciobanu, în prefața volumului George Breazu, Pagini din istoria muzicii românești, vol. V, Ed. Muzicală, București, 1981, p. 28.

²⁸ Virgil Medean, „Doina, argument al unității spirituale românești”, în *Lucrări de muzicologie*, vol. XIX-XX, Cluj Napoca, 1986, p. 89.

este o dovadă a vechimii sale multi-milenare și, bineînțeles, pentru descendența străveche a românilor.²⁹ Studiul din care am desprins aceste fragmente nu conține nicio analiză muzicală, dar reprezintă în schimb tipul caracteristic de discurs în care argumentele sunt construite pe baza unor exprimări ostentative, menite să servească ideologiei naționaliste promovată cu înverșunare de către partidul unic.

O situație similară se întâlnește și în scrierile cercetătorilor folclorului literar. Unul dintre aceștia, Ovidiu Bârlea, susține că diversitatea creațiilor folclorice este datorată existenței, în preistorie, a unor nuclee etnice diferite în fiecare regiune.³⁰ Cea mai variată regiune este Transilvania, iar această concluzie este susținută și de cercetările lingvistice.³¹ Dar, după această pledoarie pentru diversitate, autorul susține importanța creațiilor folclorice în crearea unei omogenități naționale, contribuind la lărgirea conștiinței de grup și la celei etnice. Mai mult decât atât, se ajunge la afirmarea ideii unei difuze intuiții a entității naționale, prezentă în rândul populației vreme îndelungată și răspândită pe un areal bine definit.³² Ca o dovadă a acestei erupții nepremeditate a conștiinței apartinerii unui grup etnic numeros și unitar, autorul menționează prezența aceluiași toponim în balade culese din diferite regiuni ale țării. Și pentru a ilustra pe deplin aceste concluzii, Ovidiu Bârlea citează un fragment din Predoslovia la Noul Testament scrisă de Mitropolitul Simeon Ștefan în anul 1648, unde înaltul prelat avertizează cititorul asupra faptului că „aciasta încă vă rugăm să luați aminte că rumânii nu grăiescu în toate țările într-un chip, încă neci într-o țară toți într-un chip.”³³ Dacă pentru autorul citat acest pasaj reprezintă o dovadă a anticipării unității naționale, în viziunea noastră, acest document de la mijlocul secolului al XVII-lea arată fără putință de tăgadă diversitatea lingvistică și probabil culturală provinciilor românești pre-moderne. Unitatea lingvistică a reprezentat întotdeauna un argument puternic în analizele folcloriștilor, dar se uită adesea a se menționa că această unitate lingvistică a fost obținută, nu fără eforturi, datorită eforturilor instituționale desfășurate cu precădere în secolul al XIX-lea.

Un ultim aspect demn de menționat în cadrul discuției de față este conținutul cursurilor de etnomuzicologie predate în conservatoarele românești în perioada interbelică. În cursul de la București, problema diversității muzicale nu este prea mult luată în considerare: se afirmă faptul că folclorul muzical românesc are un caracter unitar, dar că în evoluția sa verticală și orizontală, o serie de diferențe stilistice au luat naștere. Din perspectiva

²⁹ Ibidem, p. 89.

³⁰ Ovidiu Bârlea, *Folclor românesc*, vol. II, Ed. Minerva, București, 1983, p. 438.

³¹ Ibidem, p. 442.

³² Ibidem, p. 457.

³³ Ibidem, p. 466.

autorului, o analiză cantitativă ar putea ajuta la delimitarea trăsăturilor esențiale, specific naționale, apoi a celor secundare, cu o răspândire regională și în fine a celor care aparțin unei moșteniri universale.³⁴ Putem observa așadar că specificul național al muzicii este de cea mai mare importanță, pe când particularitățile regionale sunt de o importanță secundară. Într-unul din paragrafele următoare, aflăm că doina, același mult disputat gen muzical, se presupune a-și avea originile într-un unic stil muzical al antichității, care a evoluat mai apoi în mai multe tipologii după formarea muzicii folclorice românești.³⁵

Această idee a unei culturi folclorice omogene în vremurile imemorabile este de asemeni prezentă și în cursul de etnomuzicologie din Cluj-Napoca, doar că de această dată sub o formă mai radicală. Aici, diferențele regionale nu sunt datorate diferitelor căi de evoluție ale acestei muzici sau a diferitelor influențe care s-au reflectat asupra ei, ci reprezintă mai degrabă rezultatul diferitelor stadii de evoluție în care se află folclorul.³⁶ În ciuda acestor diferențe regionale, continuă autorii, specificul național este cel care realizează o unitate de formă și conținut, ce corespunde unității etno-psihoce a poporului român.³⁷ Această perspectivă, a unei muzici tradiționale care este în mod esențial aceeași, fiind doar în diferite stadii de evoluție în diferite regiuni, este completată de afirmația că folclorul românesc a fost, înainte de contactul cu muzica altor populații și înainte de contactul cu muzica clasică, un limbaj muzical unitar, care mai târziu s-a separat în mai multe idiomuri muzicale regionale.³⁸ Această nostalgie a paradisului pierdut poate fi întâlnită, în perioada regimului comunist, ca un instrument de propagandă în subiectele referitoare la istoria României. Această nostalgie a fost proiectată cu precădere asupra perioadei antice, cu care regimul încerca să stabilească o legătură directă. Deși etnomuzicologii nu au considerat niciodată necesară verificarea ipotezei unei culturi muzicale unitare, undeva în illo tempore, și care s-a divizat mai apoi în mai multe ramuri, este semnificativ totuși că astfel de idei au fost introduse în cursurile universitare, concepute să pregătească viitorii muzicieni ai României comuniste.

4. Concluzii

Această trecere în revistă a evoluției conceptului de „unitate în diversitate” aplicat folclorului românesc poate fi privită și ca o privire de ansamblu asupra evoluției etnomuzicologiei românești. O bună parte din

³⁴ Emilia Comișel, *Folclor muzical*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1967, p. 53.

³⁵ *Ibidem*, p. 269.

³⁶ Ioan Nicola, Traian Mârza, Ilona Szenik, *Curs de folclor muzical*, Cluj-Napoca, 1969, p. 33.

³⁷ *Ibidem*, p. 173.

³⁸ *Ibidem*, p. 169.

discursul proferat în cadrul acestei discipline în cea de-a doua jumătate a secolului XIX este încă prezent o sută de ani mai târziu. Astfel, rolul său propagandistic, care trebuia să demonstreze continuitatea și unitatea culturii tradiționale românești nu încetează pe tot parcursul secolului XX. Mai mult decât atât, folclorul muzical este așteptat să reflecte chintesența „spiritului românesc”. Această „inutilă vânare de vânt”³⁹ (așa cum numește Reinhardt Koselleck căutarea identității germane) o putem regăsi și în secolul XXI în scrierile de etnomuzicologie. Într-o carte apărută în anul 2005 putem observa perpetuarea discuției asupra „specificului național”, care este „probabil cel mai important în creația muzicală a oricărei națiuni”.⁴⁰

Acest tip de abordări nu vor putea favoriza niciodată o cercetare cu adevărat eficientă a problemei diversității muzicale. Din ce am putut observa din cele de mai sus, etnomuzicologia nu a fost niciodată o disciplină independentă, suferind în mod constant de intruziuni ale propagandei naționaliste. Conotațiile ideologice ale expresiei „unitate în diversitate” sunt evidente, accentul căzând pe primul termen, cel de unitate. Această situație a cercetării folclorice din România este datorată fundamentului etno-naționalist pe care elitele culturale și politice românești au construit statul modern. Pentru Victor Neumann, ideologia etno-naționalistă determină delimitări artificiale între grupurile umane, supraestimări ale limbii și culturii sau rupturi violente.⁴¹ De asemenea, foarte concludentă pentru etnomuzicologia românească din ultimele două secole este opinia lui Lucian Boia conform căreia nu o anumită istorie construiește națiunea, ci dimpotrivă, națiunea este cea care inventează istoria care, în mod aparent, a consacrat națiunea; același proces este valabil și în cadrul limbii: odată ce națiunea este alcătuită, aceasta elaborează un limbaj standard pe care îl impune tuturor membrilor săi.⁴² Folclorul muzical nu a putut urma acest proces de standardizare și omogenizare; bogăția care stă în multiplicitatea manifestărilor folclorice este prea evidentă și prea importantă pentru imaginea culturii românești. Dar acestei diversități nu i s-a acordat o așa de mare importanță precum unității, iar problema a fost rezolvată subordonând diversitatea unității. Acest ambient ideologic a făcut imposibilă o analiză coerentă a dialectelor muzicale regionale, a modului lor de evoluție sau a interferențelor cu alte tradiții muzicale.

³⁹ Reinhart Koselleck, *Conceptele și istoriile lor*, Ed. Art, 2009, p. 242.

⁴⁰ Floricica Irena Rădulescu, *Folclorul muzical românesc din perspectivă diacronică și științifică*, Ed. Europolis, Constanța, 2005, p. 241.

⁴¹ Victor Neumann, *Neam, popor sau națiune?*, Ed. Curtea Veche, București, 2003, p. 61.

⁴² Lucian Boia, *Două secole de mitologie națională*, apud. Alexandra Tomiță, *O istorie „glorioasă”*. *Dosarul protocronismului românesc*, Ed. Cartea românească, București, 2007, p. 108.

COMPOZITORUL ROMÂN CA INTELECTUAL ÎN TRANSILVANIA INTERBELICĂ. REPREZENTĂRI ALE NAȚIUNII PRIN CULTURĂ MUZICALĂ

Otilia Constantiniu
Universitatea Babeș-Bolyai

Conceptul de intelectual a fost prima dată asociat cu faimosul proces care a fost mai mult decât un episod de politică internă franceză, cunoscut sub numele de afacerea Dreyfus, în care erau implicate eforturile de a stabili inocența unui ofițer evreu acuzat de spionaj în Franța anilor 1890.¹ Văzând cu câtă înverșunare se apăra o nedreptate, filosoful francez Julien Benda, care a fost contemporan cu evenimentul, a oferit în controversata sa carte *La trahison des clercs* (1927) înțelesuri semnificative conceptului pe atunci vag numit intelectual. Pentru acesta, intelectualii există într-un fel de spațiu universal, nedelimitați nici de granițe naționale și nici prin identitatea etnică.

Literatul american și muzicianul Edward W. Said susține opinia lui Benda, conform căruia intelectualii – ca figuri publice ce nu pot fi definite sau asociate cu vreun slogan al unei linii de partid ortodoxe ori dogmatice – încearcă să fie „conștiința omenirii”, persoane care mențin sus standardele adevărului și ale dreptății, în ciuda afilierii lor politice și a loialității pentru aceasta, precum și vreunui fundal național.² Abandonarea acestei datorii sacre prin deservirea unui interes național și satisfacerea intereselor personale sau profesionale, este, în retorica combativă a lui Benda, o formă de trădare din partea intelectualilor orbiți de pasiuni politice nu doar pentru națiune, cât și pentru rasă și clasă socială.³

Despre *inteligenție* a vorbit Raymond Aron treizeci de ani după Benda, considerând intelectualii „clericii secolului al XX-lea”, experți sau „profesioniști ai inteligenței”, înzestrându-i cu trăsături ce apar în conexiune cu emergența unei clase sociale, „categorie socială din ce în ce mai numeroasă, mai liberă, faimoasă și mai aproape de putere”.⁴ Pierre Bourdieu confirmă poziția dominantă pe care o ocupă în câmpul puterii atât

¹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt, Inc., pp. 89-120.

² Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*, Vintage Books, New-York, 1994, p. 5.

³ Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, trad. Gabriela Creția, pref. Andrei Pippidi, București, Ed. Humanitas, 2007, pp. 59-160.

⁴ Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Ed. Calmann-Levy, 1955, p. 215.

intelectualii, cât și artiștii (intelectualul prin opoziție față de literat, iar artistul prin opoziție față de artizan).⁵

În ceea ce privește cine este eligibil pentru a servi o funcție intelectuală, Raymond Aron acceptă că și artiștii, alături de filozofi, „trăiesc în și pentru exercițiul inteligenței”⁶, iar pentru E. Said, intelectualul este „autorul unui limbaj care încearcă să vorbească adevărul puterii”, incluzând pe oricine este capabil să reprezinte, să întruchieze sau să articuleze un mesaj, o părere, o atitudine, o filosofie sau opinie.⁷ Benda îl include și pe artist în denunțarea „trădării”, atunci când el se pretinde expresia geniului națiunii sale și când își invită întreg neamul să se admire în opera pe care i-o oferă,⁸ iar de această tentație nu au fost feriți nici compozitorii români, cu atât mai justificat în perioada de după unirea din 1918, în timp ce se confruntau cu problemele universalismului și ale specificității recent creatului stat național român. Atâta timp cât compozitorii români ai perioadei interbelice, ca angajați ai statului, au urmat direcția politicii oficiale, iar la rândul lor unii dintre ei au avut cel puțin simpatii pentru anumite partide politice, și atâta timp cât aceștia nu și-au exprimat o voce critică la adresa statului, ci mai degrabă la maniera în care vedeau fiecare direcția culturii naționale, se poate accepta că se încadrează tiparului de intelectual prins în jocul pasiunilor politice, culturale chiar individuale.

Conceptul de intelectual pe care îl voi asocia compozitorului înglobează trăsăturile unui personaj de opinie publică care interacționează cu alte zone de creație (literară, filosofică) și cu reprezentanți ai acestora, un personaj a cărui voce începe să capete contur nu doar în aria lui de specialitate, ci, încurajat în plin proces de construire a culturii naționale, și în dezbaterile publice.

Ideea centrală a acestui studiu tratează mai buna înțelegere a comportamentului social și artistic al compozitorilor români în perioada interbelică, motivațiile și ambițiile lor, precum și idealurile lor artistice în contextul intelectual al epocii. Această condiție (de intelectual) survine în contextul unei vieți publice moderne al cărui personaj reprezentativ este intelectualul sau tânărul intelectual – după cum l-au portretizat Turgenev, Flaubert sau Joyce în romanele sfârșitului de secol XIX, începutului XX – fără însă a servi drept material pentru o monografie sociologică. Cum să răspundă proiecțiilor ideologice ale statului prin registrul muzicii și al aparițiilor în presă, a fost o problemă cu care compozitorii români au avut

⁵ Pierre Bourdieu, *Economia bunurilor simbolice*, trad. Mihai Dinu Gheorghiu, București, Ed. Meridiane, 1986, p. 31.

⁶ Raymond Aron, *Op. cit.*, p. 216.

⁷ Edward W. Said, *Op. cit.*, p. 11.

⁸ Julien Benda, *Op. cit.*, p. 74.

de-a face în vremuri de demonstrare a culturii naționale. Abordarea mea în acest caz este una relațională sau contextuală și privește dinamica compozitorilor români din Transilvania, în spațiul cultural al României unite, permițându-ne să înțelegem dialogul cultural între stat și artiștii intelectuali.

Spectru cultural și politic în România interbelică

Între cele două războaie mondiale, România s-a confruntat cu o expansiune a elitei intelectuale, cauzată și de progresul democratic, dezvoltând un spectru politic mai larg. Au fost două decade de vitalitate și creativitate, generația mai tânără având o importantă poziție, experimentând idei noi, de la filosofie la artă și politică, cauzând de altfel, dispute și divizii în partidele politice.⁹ Însă, în pofida acestei dinamici, locul ideologiilor în procesul dezvoltării politice a fost redus, funcția acestora fiind gândită pentru a suplini deficitul de identitate națională ce a caracterizat perioada interbelică.¹⁰ Perioada interbelică a fost definită între modernism și etnicitate, valorile etnonaționalismului activate odată cu romantismul secolului al XIX-lea, continuând să existe și în primele decenii ale secolului următor, concurând cu constituționalismul statului și cu cel european.¹¹ Partidele politice în România interbelică au împărțit un fundament comun, și anume, politica naționalistă, făcându-i pe raționaliști, moderniști sau europeniști să piardă teren în favoarea oponentilor care supraevaluau mitul etno-național.¹² Dinamica dintre tradiția națională și modernitate a prezentat diferite tipuri tranzitorii de discurs, cum a fost poporanismul, care pune accentul pe țaran ca personaj central al societății, cultivând democrația și o atitudine critică față de realitatea lumii rurale.¹³ Celălalt discurs ideologic folosit în perioada interbelică cultiva o viziune supraistorică, încarnată în comunitate ca și creator al destinului, redând teoria matricei stilistice a lui Blaga – figură centrală a acestei perspective autentice filosofice.¹⁴

Pentru a consolida teritoriile cucerite după Unirea de la 1918, programul național a vizat dezvoltarea unei elite românești, înlocuindu-le astfel pe cele ungare, austriece și rusești care au administrat și guvernat

⁹ Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 și 1950*, Ed. Humanitas, 2011.

¹⁰ Stelu Șerban, *Elite, partide și spectru politic în România interbelică*, Ed. Paideia, Cluj-Napoca, 2006, p. 23.

¹¹ Victor Neumann, *Neam și popor: noțiunile etnocentrismului românesc*, în *Istoria României* prin concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 382.

¹² Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie. Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Polirom, Iași, 2001, p. 105.

¹³ A se vedea Zigu Ornea, *Poporanismul*, București, Ed. Minerva, 1972.

¹⁴ A se vedea Marta Petreu, *De la Junimea la Noica*, Ed. Polirom, Iași, 2011; Zigu Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, Ed. Minerva, 1972.

Transilvania, Bucovina și Basarabia. Statul a fost educatorul modern al națiunii, așa cum Gellner îl descrie¹⁵, iar rolul său central în această privință se aplică și în strategiile educaționale ale statului național român.¹⁶ Este cazul înființării de școli și universități cu predare în limba română, precum și fondării de instituții culturale ca teatre sau operă, pe lângă valul de ziare românești care se împărțeau în diferite direcții politice.

Hegemonia statului și cultura muzicală: instituții și propagandă

În Transilvania anilor următori Unirii, o idee constantă a fost aceea a integrării culturale în spațiul european al valorilor. Generația lui Blaga și a celor care i-au urmat, a menținut obsesia pentru datoria de a legitima statul național prin acte de creație spirituală.¹⁷ Astfel, în România modernă, itinerariul cultural și politic s-a purtat „între o filosofie a ființei și o filosofie a națiunii”, generațiile interbelice având o viziune critică față de modernitate.¹⁸

După 1918, intelectualitatea românească din Transilvania a avut inițiativa de a schimba sistemul educațional ungar cu unul românesc, bazat pe programe naționale. În doar un an, administrația românească a naționalizat școlile existente și a creat altele noi, cu un corp profesoral antrenat în școlile românești, o bună parte din el fiind adus din fostul Regat.¹⁹ Școli de diferite niveluri și confesiuni au fost reorganizate în 1919 într-un spirit ce promova paneuropenismul.²⁰ Un efect al programului național, prin înființarea de unități de învățământ superior, precum și a institutelor sau arhivelor de folclor, a societăților, a competițiilor, a fost acela de a crea un mediu în care să se poată manifesta intelectualii, recunoscându-li-se astfel o competență mai mare.

Printre participanții la fondarea de instituții culturale în Transilvania, se numără și compozitorul Tiberiu Brediceanu (1877-1968), una din cele mai vizibile figuri ale perioadei interbelice, cunoscut ca promotor al muzicii naționale și organizator al diverselor manifestări muzicale ale Astei – cea mai faimoasă asociație culturală românească cu tradiție din secolul al XIX-lea. Descendent dintr-o familie intelectuală din Lugoj și având o diplomă în drept, Brediceanu a reprezentat o figură importantă în procesul fondării în Cluj a Teatrului Național (1919), a Conservatorului de Muzică (1920) și a Operei

¹⁵ A se vedea Ernest Gellner, *Națiuni și naționalism*, București, Ed. Antet, 1997.

¹⁶ Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, Ed. Humanitas, 1998, pp. 27-28.

¹⁷ Marta Petreu, *De la Junimea la Noica*, Iași, Ed. Polirom, 2011, p. 181.

¹⁸ Ion Calafeteanu, *Politică și interes național în România interbelică*, București, Ed. Enciclopedică, 1997, p. 115.

¹⁹ Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930*, trad. Vlad Russo, Humanitas, București, 1998., pp. 187-188.

²⁰ Marta Petreu, *De la Junimea la Noica*, Iași, Ed. Polirom, 2011, p. 181.

Naționale (1920).²¹ În următorii ani, conservatoare de muzică s-au înființat, de asemenea, în Brașov, Timișoara, chiar și Lugojul beneficiind de un Conservator popular. Idei de a-i organiza pe compozitorii români într-o asociație a avut compozitorul Ciprian Porumbescu încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, la fel cum, spre finalul secolului, exista și intenția compozitorului Guilelm Șorban de a alcătui un lexicon al creatorilor și interpreților de muzică români, într-o primă fază publicându-le biografiile câtorva în presa culturală transilvăneană.²² De asemenea, la Cluj se deschide în 1930 o filială a Academiei Române, institutul „Arhiva de folclor”, sub direcția lui Ion Mușlea, considerat cel mai vechi institut de cercetare al Academiei.²³

Pe lângă instituții culturale naționale, au existat și inițiative private de asociere, cum este în București, Societatea Compozitorilor Români, înființată în 1920 și avându-l pe George Enescu președinte, iar pe Constantin Brăiloiu secretar general.²⁴ Această societate era privilegiată prin legăturile franceze pe care le avea printr-o serie de compozitori bucureșteni care au studiat la Paris, dar și prin sprijinul moral și financiar acordat de regele Carol al II-lea în anii '30, în timpul domniei sale. O noutate în viața culturală interbelică a fost cea de a institui competiții muzicale menite să încurajeze tinerii compozitori să scrie muzică (premiul George Enescu al Societății Compozitorilor sau premiul Academiei Române).

Naționalismul în Transilvania căpătase forma unui utopii ideologice bazate pe ortodoxie și etnicitate, prezente în discursurile culturale și politice și formând un soi de spiritualitate în așa-numitul „proces al căutării individuale și autentice”.²⁵ Aceste caracteristici ale discursului naționalist au fost folosite ca instrumente de propagandă națională atât în instituțiile statului, cât și în presă. Ziarele național creștine ale lui Octavian Goga sau Nichifor Crainic promovau intens aceste valori. De-a lungul perioadei interbelice, discursul compozitorilor despre artă, muzică și funcțiile ei, în general, este obsedat de dimensiunea generic-culturală cristalizată în tradiție, specific național și „spirit românesc”.

²¹ Tiberiu Brediceanu, *Scrieri*, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976. (Cuprinde: studii, cuvântări, comunicări).

²² Octavian Lazăr Cosma, *Universul muzicii românești. Uniunea compozitorilor și muzicologilor din România 1920-1995*, Ed. Muzicală, București, 1995, p. 20.

²³ Informație preluată de pe situl www.acad-cluj.ro/arhiva_folclor_academia_romana.php.

²⁴ Octavian Lazăr Cosma, *Universul muzicii românești. Uniunea compozitorilor și muzicologilor din România 1920-1995*, Ed. Muzicală, București, 1995, p. 22-24.

²⁵ Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 și 1950*, Humanitas, 2011, p. 36.

Prezența compozitorului în presă

Ideea națională în muzică a fost una din preocupările majore ale intelectualilor transilvăneni, încă din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Compozitorul Tiberiu Brediceanu și-a exprimat deseori această problemă, cu diferite ocazii în conferințe, cuvântări sau articole de ziar. De asemenea, compozitorul și preotul Timotei Popovici (1870-1950) din Lugoj, care a scris în 1906 despre principiul național în muzică.²⁶ Compozitorul Guilelm Șorban (1876-1923) inițiază la începutul secolului al XX-lea publicarea unor biografii a celor mai importanți compozitori români, în paginile revistei *Lucașfăruș* de la Sibiu; investigațiile sale de natură istoric-informațională s-au concretizat într-un material mai amplu intitulat *Muzica la români* și publicat în ziarul *Românul* (1915) de la Arad.²⁷ După 1918, problema muzicii naționale a început să fie mai larg dezbătută în presa culturală din Transilvania, poziția compozitorului schimbându-se de la a fi muzician în aria lui de interes, spre figura publică a intelectualului prezent constant în circuitul presei culturale.

Tiberiu Brediceanu a fost un proeminent activist muzical în presa transilvăneană, trimitând articole inclusiv presei internaționale, în calitate de membru corespondent al Societății de Muzicologie din Paris (1929). A avut materiale publicate în ziarul literar *Patria*, la ziarul național-creștin al lui Octavian Goga, *Lucașfăruș*, în Transilvania și alte publicații din Sibiu, Blaj sau Brașov. În anii '20, aceste ziare încă se aflau sub influența poezilor și scriitorilor tradiționaliști Coșbuc, Goga, Agârbiceanu sau Slavici, majoritatea din ei deținând aceste ziare culturale. Brediceanu a scris despre condiția compozitorului român, atrăgând atenția asupra nivelului scăzut de naționalism pe care muzica românească o avea la acea vreme.²⁸ Una din marile sale preocupări a fost cea de a salva și cultiva specificul folcloric național, evidențiindu-l ca pe un scop imperativ pentru cauza culturală și politică.²⁹ Mai toți compozitorii au fost folcloriști în perioada interbelică, perpetuând obsesia romantică a folclorismului, devenită o componentă din ce în ce mai explicită a discursului naționalist pentru a servi agenda politică, care într-o mare măsură urma modelul german de discurs (Hegel și Herder).

Compozitorul Sabin V. Drăgoi (1894-1968) și-a făcut de asemenea simțită prezența în presă, expunându-și opinia referitoare la muzica

²⁶ Timotei Popovici, *Principiul național în muzică*, în anuarul XXIII al Institutului Teologic-Pedagogic din Sibiu, 1906/7.

²⁷ Informație preluată de pe situl <http://arhivaromaneasca.wordpress.com/arhive/arhive-ignorate/mircea-popa-guilem-sorban-un-mare-compozitor-uitat/>.

²⁸ A se vedea Tiberiu Brediceanu, *Scrieri*, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976, (cuprinde: studii, cuvântări, comunicări).

²⁹ Tiberiu Brediceanu, *Părerii relativ la problema salvării și cultivării specificului nostru etnic*, în *Transilvania*, nr. 3/1937.

românească, încurajând direcția națională la fel cum rușii, cehii sau scandinavii o făcuseră deja.³⁰ A insistat asupra specificului național ca o necesitate în cultura muzicală românească, atât în ziare de specialitate, precum *Muzica*, *Revista de folclor ori Muzică și poezie*, ca și în cele culturale de interes mai larg, cum era *Luceafărul*. Majoritatea acestor publicații culturale ale anilor '20, încă promovau mișcarea sămănătoristă începută în primii ani ai secolului al XX-lea, ce pune accentul pe o cultură tradițională și pe instrucția rurală, rămasă încă vie în conștiința cititorilor transilvăneni.³¹

Mai este și muzicologul George Breazu (1877-1961) din București – pe care îl menționez datorită legăturii acestuia cu compozitorii transilvăneni – care semna rubrica muzicală a ziarului lui Nichifor Crainic, *Gândirea*³², ziar ce avea o preponderentă dimensiune tradiționalistă, bazată pe trăsături idealizate de etnicitate, viziunea ortodoxistă a lui Crainic atingând nuanțe antimoderniste și antioccidentale.³³ Ca fost student la Berlin, Breazu avea o abordare naționalistă a muzicii, evidențiind într-un articol cultul românilor pentru muzica lui Wagner. A scris despre sistemul educațional muzical atât în calitate de profesor universitar, cât și de inspector al Ministerului Artelor și Cultelor, poziție pe care a ocupat-o în anii '20. Breazu s-a impus ca fiind autoritatea care a accentuat ideea națională în muzicologia românească a secolului al XX-lea. Un material consistent apărut în presa vremii se referă la conceptele dominante existente în muzica românească, Breazu identificând în procesul creației muzicale două direcții care se suprapun: cea universalistă și cea autentică. În opinia sa, perspectiva universalistă redă un concept abstract și independent de o ambianță exterioară etnică, cum se întâmplă în muzica lui Schoenberg, în timp ce folclorul, ca sursă a unei forme de artă autentice, ar trebui conștientizat într-o manieră rațională.³⁴

Dialogul existent între artiști, filosofi, publiciști și alți intelectuali, expune poziția pe care compozitorii sau muzicienii profesioniști o dobândesc în societatea modernă. Profesorul și publicistul transilvănean Onisifor Ghibu a avut o strânsă legătură cu personalitățile lumii muzicale ale acelor vremuri

³⁰ Sabin V. Drăgoi, *Asupra muzicii românești/On Romanian music*, în *Muzica*, București, nr. 12, 1921; *Contribuțiuni la cunoașterea și aprecierea adevărată a muzicii românești/Contributions to knowing and true appreciation of Romanian music*, în *Luceafărul*, Timișoara, nr. 9-10/1938.

³¹ Nae Antonescu, *Reviste românești de cultură din România interbelică*, vol. 1., Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 12.

³² *Publicația lui Cezar Petrescu, Gândirea, a fost unul din ziarele deschise la Cluj (1921), la inițiativa câtorva intelectuali bucureșteni, alături de participarea lui Lucian Blaga. Câțiva ani mai târziu, ziarul este preluat de Nichifor Crainic și mutat la București.*

³³ Zigu Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, Ed. Eminescu, 1980, pp. 123-138.

³⁴ George Breazu, *Concepțiile dominante în muzica românească de azi*, în *Gândirea*, nr. 1/1931.

(unul din motive fiind că soția sa, Veturia Ghibu, era cântăreață), printre care se numără Tiberiu Brediceanu, George Dima, Sigismund Toduță, Tudor Ciortea, cântăreții Dimitrie Popovici-Bayreuth (primul director al Operei Naționale din Cluj), sau jurnaliști muzicali ca Ana Voileanu-Nicoară, cu care se regăsea des la serate muzical-literare.³⁵ Este destul de cunoscută relația filosofului Lucian Blaga cu familia Brediceanu, prin soția sa Cornelia, sora lui Tiberiu Brediceanu, cu care petrecea veri la casa familiei din Lugoj.³⁶ Mai puțin cunoscută este înrudirea filosofului cu compozitorul transilvănean Augustin Bena, soția acestuia fiindu-i verișoară lui Blaga.³⁷

Una din condițiile care definește un intelectual este aceea de fi o persoană de interes public, iar pentru compozitorii în discuție merită menționat impactul pe care aceștia l-au avut în opinia altor intelectuali. George Dima (1847-1925) a fost foarte celebrat în presa vremii pentru meritele artistice ca fiind unul din pionierii transilvăneni ai componisticii, dar și pentru perioada de detenție din timpul Primului Război Mondial, printre cei care i-au adus laude numărându-se poetul Ion Agârbiceanu (Patria/1919). După moartea sa, istoricii clujeni Vasile Bogrea și Al. Lapedatu l-au comemorat în revista Transilvania (Sibiu/1925), respectiv în Viitorul (București/1925), ca mulți alți jurnaliști și colegi muzicieni.

Tudor Arghezi în Bilete de Papagal și Camil Petrescu în Universul au semnalat succesul lui Sabin Drăgoi cu opera *Năpasta*, pe care a prezentat-o în capitală în 1928, iar Onisifor Ghibu a salutat în Universul (București/1936) apariția colecției de colinde a compozitorului. Petru Comarnescu l-a intervievat pe etnomuzicologul Constantin Brăiloiu în ziarul Politica (1927), cu privire la specificul în arta românească.³⁸ După cum observa istoricul Al. Zub, în perioada interbelică s-au scris pagini întregi despre artă și societate, chiar dacă studiul artei în sine nu părea să fie o preocupare, ci mai mult o problemă de a înțelege umanitatea în timp și dincolo de timp.³⁹

Compoziții muzicale: sinteze între național și modernitate

Compozitorii, ca și alți specialiști ai artei, literaturii sau filosofiei, au avut de răspuns aceleași întrebări, o problemă importantă fiind cum să răspundă prin registrul muzicii, proiecțiilor ideologice ale statului. Ideea de modernitate era declanșată în Europa prin curente muzicale care depășiseră

³⁵ Lucia Hângăuț-Vătășan, Onisifor Ghibu despre George Dima, în *Lucrări de muzicologie*, vol. 15/1984, Cluj-Napoca.

³⁶ Tiberiu Brediceanu, *Scrieri*, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976.

³⁷ Bianca Țiplea Temeș, Augustin Bena-monografie, Ed. Risoprint, Cluj-Napoca, 2004.

³⁸ Viorel Cosma, *Muzicieni din România, Lexicon bibliografic*, vol. I, Ed. Muzicală, București, 1989.

³⁹ Al. Zub, *Istorie și istorici în România interbelică*, Ed. Junimea, LOC, 1989, p. 307.

școlile naționale romantice, cum era impresionismul lui Debussy sau expresionismul lui Schoenberg și Berg. Deși aceste noi valuri stilistice se suprapuneau încă din primii ani ai secolului al XX-lea, inspirația folclorică era încă păstrată în muzica lui Stravinsky (perioada rusă) sau în cea a lui Bartók și este considerată un simptom al modernității, în condițiile în care folclorul este prelucrat cu tehnici care se depărtează de la modalitățile romantice.

Muzicologul Clemansa Liliana-Firca clasifică creația muzicală autohtonă din prima jumătate a secolului al XX-lea în două etape, prima acoperind o perioadă de acumulari tehnice, corespunzând primelor două decenii, iar cealaltă (1920-1940), care apare sub forma unui modernism moderat, se definește în sintagma trecerii înspre euro-modernitate, prin etnos. Compozitorii perioadei interbelice, precum George Enescu, Mihail Jora, Sabin Drăgoi, Marțian Negrea sau Paul Constantinescu, influențați de teoriile revoluționare ale lui Bartók cu privire la potențialul materialul folcloric în prelucrare stilizată (pe care însuși le-a prezentat la București, în 1934), au început să realizeze că valorile estetice ale impresionismului sau expresionismului sunt virtuți ale folclorului transformat în artă savantă.⁴⁰

Problema modernității pentru compozitorii români a stat sub dublă presiune, pe de o parte a unei mișcări artistice autohtone (având în vedere că marea majoritate erau tradiționaliști), pe de alta, a unei Europe seduse de culturile arhaice ale fiecărei națiuni și specificitate atât în spațiul european, cât și în afara acestuia. Așa cum Hannah Arendt a observat, creația culturii și literaturii devenise în Europa modul de a exprima și legitima formarea și perpetuarea statelor naționale.⁴¹

Discutând despre cultură muzicală națională, este necesară trasarea unor linii de demarcație între muzică națională și cea naționalistă. Conform etnomuzicologului american Philip Bohlman, muzica națională este o reflecție a națiunii, în care locuitorii acesteia se pot recunoaște, și de obicei apelează la peisajul natural, la o limbă națională sau la un caracter colectiv, care poate fi abstract, dar sugerează unitatea lingvistică și istorică. De cele mai multe ori, muzica națională apelează la folclor cu scopul de a-și evidenția autenticitatea.⁴²

Creația muzicală interbelică numără foarte multe lucrări de inspirație folclorică, însă enumerarea lor se rezumă la cele care au avut succes la vremea respectivă sau la câteva care întăresc direcția națională. Tiberiu Brediceanu a compus o serie de ilustrații muzicale pe care le-a numit „icoane românești”,

⁴⁰ Clemansa Liliana Firca, *Modernitate și avangardă în muzica ante- și interbelică a secolelor XX (1900-1940)*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1998.

⁴¹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, A Harvest Book, Harcourt, Inc., 1986.

⁴² Philip V. Bohlman, *Music, Nationalism, and the Making of New Europe*, 2nd ed., Routledge, 2011, pp. 59-60.

de fapt scene de operă care reflectau țărani în activități agrare, cum este *La Șezătoare* (1908) sau *La Seceriș* (1936). Foarte conștient de necesitatea salvării și conservării folclorului, acesta a compus un poem etnografic intitulat *Transilvania, Banatul, Crișana și Maramureșul în port, joc și cântec*, în 1905 (premiera la Sibiu), pe care mai târziu, impulsivat de Marea Unire, l-a amplificat cu muzici din toate regiunile României, *România în port, joc și cântec*. Pe lângă reprezentațiile pe scena Operei sau la diverse adunări, Brediceanu a adoptat și metode tehnologice noi de conservare, cum este filmul mut, realizând versiunea filmată a poemului etnografic în timpul unuia din spectacolele date la Arenele Romane (1929), pe care, ulterior, l-a prezentat ca film documentar la Roma în 1929.⁴³ Așa cum observase Julien Benda în perioada interbelică, un element care intensifică pasiunile naționale (politice, dar și artistice), este impulsul oamenilor de a se simți rezultatul trecutului lor, simțind că ambiția lor derivă din strămoși.⁴⁴ Un ecou în perioada interbelică au avut divertismentele simfonice ale lui Sabin Drăgoi, cum este *Divertismentul rustic* (1929) premiat cu recentul fondat premiu George Enescu.

După ce Opera Națională s-a deschis în Cluj, compozitorii transilvăneni au primit un imbold în plus de a scrie opere, având în vedere că programul stagiunii încă de la deschidere număra opere wagneriene⁴⁵, considerate embleme naționale germane. Arta „politică”, după cum o numește R. Taruskin – referindu-se la arta „înaltă” produsă pentru și în interesele elitelor politice și sociale – a fost și este prin excelență, opera.⁴⁶ Sabin Drăgoi a avut un mare succes pe la sfârșitul anilor '20, în special în capitală, cu opera dramatică *Năpasta* (1927) după nuvela lui Caragiale, unde a introdus țăranul ca personaj central de operă (cu o întârziere destul de mare față de prima apariție a țăranului într-o operă europeană⁴⁷). A mai scris și o operă religioasă,

⁴³ Tiberiu Brediceanu, *Scrieri*, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976, p. 75.

⁴⁴ Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, Humanitas, 2007, p. 46.

⁴⁵ Un mare promotor al operei wagneriene a fost solistul Dimitrie Popovici-Bayreuth, primul director al Operei Naționale din Cluj, fost cântăreț de talie europeană care frecventase teatrul de operă de la Bayreuth, de unde și-a împrumutat numele; mai multe informații despre muzica lui Wagner în România se găsesc în articolul lui Ion Breazu „Cultul lui Wagner la români” din revista *Transilvania*/nr. 5/1942.

⁴⁶ Richard Taruskin, *Of Kings and Divas*, in *The Danger of Music and Other Anti-Utopian Essays*, University of California Press, London, 2009, p. 219.

⁴⁷ Până în secolul al XIX-lea, țăranul apărea pe scena de operă ca figurație, reprezentându-și condiția sau clasa și nu țara. Deși Mozart, în singspielul „Flautul fermecat” (1790), distribuie rolul principal unui țăran, încipând un mesaj universalist al Iluminismului, schimbarea se produce, firește, în Germania – locul unde s-a născut conceptul de *Das Volk* (poporul). Opera „*Der Freischütz*” (1821) scrisă de Carl Maria von Weber (1786-1826) a obținut titlul de emblema a națiunii, având o distribuție în întregime compusă din țărani și reflectă o imagine

Constantin Brâncoveanu (1929) și una comică, inspirată tot de o nuvelă a lui Caragiale, *Kir Ianulea* (1937). Compozitorul Marțian Negrea (1893-1973) a scris o operă cu influențe expresioniste, *Păcat boieresc* (1933) bazată pe nuvela lui Sadoveanu, care stârnind ulterior discuții pe marginea titlului, i s-a schimbat în *Marin Pescarul*.

De menționat este orientarea compozitorilor transilvăneni spre folclorul rural, spre deosebire de generația compozitorilor din capitală care explorau și zona folclorului urban, cel lăutăresc. De altfel, Tiberiu Brediceanu a intentat o serie de rapoarte Comisiei de programe a Radiodifuziunii Române, în care sesiza prezența unor elemente improprii muzicii românești, făcând referire la tarafurile de lăutari din capitală, pe care le considera reprezentări ale unei muzici moderne de jazz care nu serveau interesele muzicii românești.⁴⁸ Alături de sursa folclorică, următorul material pe care compozitorii români l-au utilizat este melodia bizantină, un material muzical cu rezonanțe orientale, aliniind muzica națională în căutările europene spre arhaic și exotic.

După aceste câteva exemple de lucrări muzicale pe care muzicologia românească le-a înregistrat ca reprezentante ale culturii muzicale naționale, se cere o definiție potrivită a ceea ce este o muzică naționalistă. Răspunsul vine tot de la același Bohlman, care observă că muzica naționalistă reprezintă granițe culturale care au scop politic și că diferă de muzica națională atunci când este pusă în slujba statului național și concurează cu alte state.⁴⁹ Ceea ce s-ar traduce prin faptul că diferența dintre cele două tipuri de muzică rezidă în perspectiva retorică cu care compozitorii abordează muzica. Retorica muzicii naționale accentuează „națiunea” și imaginile acesteia, în timp ce retorica naționalistă subliniază „statul” în formula „stat național”, aservind muzica statului. Așadar, muzica naționalistă, excluzând pe cea patriotică, poate fi orice fel de creație cultă asupra căreia se proiectează ideologiile statului. („Dacă muzica națională poate localiza, definind națiunea prin uzanță de simboluri cu trimiteri de ordin geografic, muzica naționalistă se sprijină pe simbolismul structurilor ce definesc națiunea”.⁵⁰) Compozitorii români au fost conștienți de puterea pe care muzica națională o are atunci când este folosită ca instrument de propagandă națională, pentru că muzica contribuie în mod particular la dimensiunea temporală și intersectată cu alte arte este capabilă de a nara un trecut mitic național.

romantică a națiunii. (în Richard Taruskin, *Oxford History of Western Music*, Oxford University Press, 2006, pp. 187-251.)

⁴⁸ Tiberiu Brediceanu, *Scrieri*, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976, p. 92.

⁴⁹ Philip V. Bohlman, *Music, Nationalism, and the Making of New Europe*, 2nd ed., Routledge, 2011, pp. 86-87.

⁵⁰ *ibidem*

Pentru muzicologii care s-au ocupat în mod special de fenomenul naționalismului în muzică, cum este Carl Dahlhaus, ipoteza despre Volksgeist (spiritul poporului) – ca cel mai puternic mod de expresie și celebrare a identității naționale – introduce, de asemenea, o tensiune între expresia individuală a creatorului și dorința colectivă, ridicând astfel problema influenței unor factori externi în procesul compozițional, precum naționalismul. Însă, Dahlhaus acceptă că toate referințele la o muzică folclorică comunică cel puțin un sentiment al arhaicului, iar calitatea lor exotica este una temporar conectată cu naționalismul.⁵¹ Teorii mai recente, cum este cea a muzicologului american Richard Taruskin, definesc naționalismul ca o condiție sau o atitudine, având în vedere că muzica a reflectat dintotdeauna trăsături locale sau naționale, subliniind faptul că acest fenomen ține de granițe lingvistice, geografice, politice, culturale sau religioase, și în consecință este un fenomen secundar procesului creativ.⁵²

Dezbateri și dispute asupra culturii muzicale naționale

Aflați într-o stare de dependență față de modelele străine, datorată plasării în colțul estic al Europei, românii au simțit un complex de inferioritate încă din secolul al XIX-lea și au încercat să contrabalanseze această stare prin supraîncărcarea modelului autentic.⁵³ Asupra problemei autenticului au început să se întrebe compozitorii români, mai exact în anul 1920, când revista muzicală de la București, *Muzica*, a deschis o anchetă la care compozitorii au fost invitați să dezbată pe marginea existenței unui folclor autentic românesc, pe care să îl poată utiliza în creații culte.⁵⁴ Masiva participare asupra acestei probleme, ardente la vremea aceea, a dezvăluit pasionante confruntări de opinii. Unii compozitori bucureșteni de orientare franceză, cum sunt Alfred Alessandrescu, Ion Nonna Otescu, Dimitrie Dinicu, Constantin Brăiloiu ș.a., luau în considerare diversitatea elementelor orientale, rusești sau ungare existente în folclorul românesc, în timp ce compozitorii transilvăneni nu erau dispuși să accepte așa ușor influențele străine.⁵⁵ Ancheta a demonstrat încă o dată, eforturile compozitorilor români de a defini și exprima identitatea națională. Discuții aprinse a stârnit și memoriul transilvăneanului Tiberiu Brediceanu adresat Societății Compozitorilor

⁵¹ Daniel Grimley, *Grieg Music, Landscape and Norwegian identity*, The Boydell Press, Woodbridge, 2006, pp. 18-19.

⁵² Richard Taruskin, *Nationalism*, in *The Revised New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. Stanley Sadie and John Tyrrell, XVII (Basingstoke: Macmillan, 2001), 687–706.

⁵³ Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 și 1950*, București, Ed. Humanitas, 2011, p. 32.

⁵⁴ Tiberiu Brediceanu, *Scrieri*, ediție îngrijită de Brândușa Nuțescu, București, Ed. Muzicală, 1976, p. 58.

⁵⁵ *Ibidem*

Români, care a avut inițiativa de a-i organiza, în 1934, compozitorului Belá Bartók – devenit membru al Societății încă din 1924 în intenția de a stabili relații cu alte societăți de profil de peste hotare – o serie de concerte și o conferință la București pe tema muzicii populare din Transilvania, cu care avusese contact încă din primii ani ai secolului al XX-lea.⁵⁶ Doleanța lui Brediceanu făcea referire la presupusa tendință a lui Bartók de a promova muzica folclorică din Transilvania ca una predominant maghiară și de a nu recunoaște autenticul românesc. Cu toate că memoriul lui Brediceanu a reușit să convingă, invocând absorbția elementelor alogene în procesul istoric, în același timp cei din Societate prețuiau aportul lui Bartók la studierea muzicii populare românești.⁵⁷ Opinii contrare în căutarea tradiției și a unei dimensiuni creative tipice au luat naștere în perioada interbelică și în domeniul picturii.⁵⁸

O suprapunere de idei cu privire la înființarea unei arhive de folclor s-a întâmplat spre sfârșitul anilor '20, ca o consecință a ambiției și a excesului de inițiativă, dar și a lipsei de organizare, reflectând o situație des întâlnită în perioada interbelică în care timpul scurt concura cu marile exigențe. Încă din 1924, George Breazul pleda în revista *Ideea Europeană*, pentru înființarea unei arhive fonogramice, primind susținere în crezul său din partea revistelor *Înfrățirea* (Cluj), *Cugetul românesc* sau *Mișcarea literară* a lui Rebreanu. În 1927, Breazul a avut și suportul financiar, datorită funcției pe care o ocupa în Ministerul Instrucției Publice, Artelor și Cultelor, de a fonda în capitală o Arhivă Fonogramică, după modelul celei din Berlin cu care avusese contact în timpul studiilor.⁵⁹ A fost o acțiune încurajată de recent formatul Partid Național Țărănesc, care a adunat în 1926 membrii intelectuali ai Partidului Național din Transilvania și pe cei ai Partidului Țărănesc din capitală. Deși nu am găsit documente care să certifice aderarea compozitorilor la vreun partid în deceniile interbelice și să justifice astfel directivele culturale, importanța dinamicii politice a avut consecințe asupra vieții muzicale. Odată înființată Arhiva Fonogramică, George Breazul alături de transilvănenii Tiberiu Brediceanu, Sabin Drăgoi și Nicolae Oancea, au început să strângă folclor în special din Transilvania, pe care l-au și editat. Din corespondența lui Breazul cu Brediceanu reiese că aceștia aveau cel puțin o simpatie față de Partidul Național Țărănesc sau măcar o persoană din interior care se arăta sensibilă la

⁵⁶ I. Bârlea, *Bela Bartók și legăturile sale cu Maramureșul*, în *Studii de muzicologie*, vol. 6/1957.

⁵⁷ Octavian Lazăr Cosma, *Universul muzicii românești. Uniunea compozitorilor și muzicologilor din România 1920-1995*, Ed. Muzicală, București, 1995, pp. 78-81.

⁵⁸ Ruxandra Demetrescu, *Conceptul de stil național în istoriografia artistică*, în Victor Neumann, Armin Heinen, *Istoria României prin concepte. Perspective alternative asupra limbajelor social-politice*, Polirom, 2010.

⁵⁹ George Breazul, *Scrisori și documente*, vol. I, București, Ed. Muzicală, 1984.

inițiativa lor⁶⁰, din moment ce arhiva a avut cea mai intensă activitate în anii de guvernare ai PNT-ului, deplângând în același timp sincronizarea cu criza economică din anii '30. Din cauza politicii fluctuante și a instabilității financiare determinate de criza economică din 1929-1933, Arhiva Fonogramică a avut o activitate discontinuă.

Aceasta nu a fost însă singura instituție desemnată pentru colectarea folclorului românesc. O serie de planuri și memorii au fost prezentate în anii '20 de filologul Ovid Densușianu Academiei Române, cu scopul de a organiza și înființa o arhivă folclorică. Având suportul Academiei Române, precum și al Fundației Regale *Prințul Carol*, Constantin Brăiloiu pune bazele, în 1928, a Arhivei Folclorice a Societății Compozitorilor Români din capitală, care avea să devină una din cele mai mari arhive la vremea sa.⁶¹ Mai târziu, în epoca comunismului, cele două arhive fuzionează în ceea ce avea să se numească Institutul Național de Folclor.

Deși compozitorii transilvăneni au colaborat la ambele arhive, discursul acestora despre colectarea folclorului era relativ diferit față de al compozitorilor din capitală. Animosități au existat între cele două tabere de folcloriști, Constantin Brăiloiu reprezentând pentru echipa lui Breazul, un competitor, chiar un „amic negativ”, cum îl numește Bredeceanu într-o scrisoare.⁶² Între cei doi lideri de arhive au existat divergențe nu doar din prisma instituțiilor pe care le conduceau, având altercații cu diverse alte ocazii, ca membri ai comisiilor de specialitate în sistemul de învățământ. Cei doi au reprezentat oarecum direcții diferite pentru compozitorii transilvăneni. În timp ce marea lor parte împărtășeau convingeri mai tradiționaliste și crezuri în idealuri naționale, au existat mai puțini care să împartă viziunea lui Brăiloiu, ca mai tânărul Marțian Negrea. Constantin Brăiloiu, care studiasse la Paris, avea o abordare mai sociologică a muzicii și folclorului, dezvoltând metode proprii pentru colectarea acestuia, și participând la activitățile școlii sociologice coordonate de Dimitrie Gusti, în anii '30. Aceștia aveau o viziune mai liberală, promovând un tip de naționalism care nu excludea și nici oprima alte minorități etnice, având în vedere că în echipa lor de cercetare aveau loc folcloristul evreu Harry Brauner și sociologul evreu Henri Stahl.⁶³

Presa a reprezentat un câmp de bătălie al diferitelor ideologii politice și culturale, iar perioada interbelică s-a folosit din plin de acest important instrument de propagandă. Pentru marea majoritate a intelectualității

⁶⁰ George Breazul, *Scrisori și documente*, vol. I, București, Ed. Muzicală, 1984, p. 202.

⁶¹ Informație preluată de pe situl www.academiaromana.ro/ief/ief_ist.htm la data de 10.12.2013.

⁶² George Breazul, *Scrisori și documente*, vol. I, București, Ed. Muzicală, 1984, p. 194.

⁶³ Constantin Brăiloiu, *Opere*, vol. 3 – Cronici, ediție îngrijită de Emilia Comișel, Ed. Muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1974.

românești interbelice, naționalismul depășea democrația, iar în contrabalansarea acestei direcții au existat voci care să susțină o altă opinie. Brăiloiu semna în anii '30, cronică muzicală a ziarului de dreapta Curentul, unde lua atitudine alături de Ovid Densușianu împotriva ideologiilor idealiste ca populismul, naționalismul ori tradiționalismul promovate de cotidianul populist *Viața românească* ori de *Gândirea* mistic-naționalistă (unde Breazul semna rubrica muzicală).⁶⁴ A mai scris și în ziarele de stânga, precum *Adevărul* și *Dimineața*, combătând extremismul de dreapta și propaganda naționalistă făcută prin cultură de politica statului.⁶⁵ Faptul că Brăiloiu a scris în ziare cu orientare de stânga, nu îl face neapărat un adept al comunismului, nici măcar un entuziast al acestuia. Așa cum au existat puțini comuniști la începutul anilor '30, au existat și mai puțini compozitori simpatizanți ai acestei ideologii. Deși este puțin cunoscut, muzicianul Matei Socor, fiul lui Emil Socor care conducea tandemul *Adevărul – Dimineața* s-a înscris la Partidul Comunist.⁶⁶

Concluzii

Diversitatea culturală a României unite la 1918 a întâmpinat efectele neașteptate ale separației politice îndelungate, ridicând probleme pentru identitatea națională și pentru omogenitatea culturală. Schimbările politice ale unui stat centralizat au afectat în mod direct muzicienii și compozitorii transilvăneni, care se grupau sub același generic a ideologiei naționaliste în România interbelică.

În răstimpul acestor decenii, compozitorii au fost preocupați de a defini și exprima o școală muzicală națională, al cărei interes era nu doar de a legitima statul național, ci și de a căuta modernitatea. Procesul compozițional, viziunile estetice ale compozitorilor și discursurile acestora în presa vremii, se mențin sub cele două direcții divergente care compun tabloul interbelic: pe lângă necesitatea de a recupera o tradiție de două sute de ani de tehnici muzicale europene, imperativă a fost realizarea unei culturii muzicale specifice. Interdependența dintre creațiile muzicale și programul ideologiei naționaliste

⁶⁴ Emilia Comișel, *Folclor muzical*, Ed. Didactică și Pedagogică, București., 1967, pp. 43-44.

⁶⁵ Constantin Brăiloiu, *Opere vol. III – cronici*, ediție îngrijită de Emilia Comișel, Ed. Muzicală, Buc., 1974, p. 283.

⁶⁶ Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 și 1950*, Humanitas, 2011, Humanitas, p. 68. Datorită aderării la Partidul Comunist, Matei Socor a fost privilegiat după cel de-Al Doilea Război Mondial, devenind un prolific compozitor de muzică patriotică și ocupând funcții importante în instituțiile culturale. Acest privilegiu s-a datorat și conexiunilor pe care acesta le-a avut cu liderii de vârf ai partidului anilor 1940-1950, cât și faptului că fiul acestuia se căsătorise cu faimoasa activistă comunistă Ana Pauker. Faima și importanța lui Matei Socor au durat doar în perioada comunismului, după căderea acestuia, fiind complet uitat.

se pot observa și în Germania și Franța interbelică, unde muzica era parte constitutivă a programului ideologic, deși în Franța acest program a fost implementat de stat în mod subtil și deseori indirect, în timp ce în Germania ideologiile politice și estetice au fost mai strâns legate între ele, ceea ce demonstrează că dinamica ideologiilor politice poate transforma estetica dominantă, în ambele cazuri.⁶⁷

Opțiunea de a vedea compozitorul ca intelectual este determinată de contextul vremurilor unei societăți moderne, în care statul împuternicește specialiști ai diverselor domenii de artă, oferindu-le un cadru oficial de desfășurare, iar poziția specialistului capătă o mai mare vizibilitate în viața culturală. Imaginea de intelectual este confirmată de pozițiile publice pe care compozitorii le susțin în ceea ce privește atât condiția lor de artiști în societate, cât și a creației lor, intenționată sau nu a reprezenta națiunea sau statul național. Această atitudine redă o conștiință socială pe care compozitorii interbelici au avut-o, precum și mesajul pe care au dorit să îl comunice prin muzică.

Putem considera muzica un puternic instrument de mobilizare și persuasiune, având forța de a reda și forma imagini și ajutând să consolideze o dominanță politică. Astfel tratată, muzica face parte din istorie nu doar pentru capacitatea de a reflecta simboluri, ci și pentru comportamentul politic pe care îl poate avea, prin puterea pe care o are de a transcende discursuri publice declanșatoare de emoții, sentimente, atitudini și chiar acțiuni sociale.

⁶⁷ Jane F. Fulkner, *The Composer as Intellectual. Music and Ideology in France 1914-1940*, Oxford University Press, 2005, p. 320.

PREOTUL „FOLCLORIST”: DE LA COMBATAREA „SUPERSTIȚIILOR” LA CULEGEREA FOLCLORULUI. STUDIU DE CAZ: SIMION FLOREA MARIAN

Valer Simion Cosma
Universitatea Babeș-Bolyai

În lumea țărănească a românilor ardeleni, preotul s-a profilat ca lider al celor mai multe comunități. Atribuțiile sale nu se limitau doar la viața religioasă și spirituală a comunității păstorite, ci se răsfrângeau asupra tuturor sferelor existenței umane, fie ele sociale, economice sau politice.¹ Dincolo de rolul său de călăuzitor al enoriașilor, activitatea sa se plasează în general la marginea dintre licit și ilicit, dintre permis și interzis. El este și un veghetor, un paznic al vieții comunitare, responsabil cu păstrarea echilibrului societății și cu sancționarea diferitelor tipuri de abateri.² În acest sens, apare datoria sa (tradițională) de a combate practicile magico-religioase considerate necreștine sau superstițioase de către Biserică.

Această comunicare își propune să prezinte evoluția atitudinii preoților ardeleni față de o serie de practici magice și obiceiuri ancestrale – descântece, farmece, desfăceri și vrăji – extrem de răspândite și de populare pentru lumea satului ardelean, pe parcursul secolului al XIX-lea. Mai exact, ne propunem să inventariem succint modul în care construirea identității naționale și preocuparea elitelor intelectuale pentru crearea unei culturi naționale cât mai specifică, au contribuit la demararea de către unii preoți a unor campanii de culegere, înregistrare și studiere a folclorului. În acest context numeroase obiceiuri și practici populare de sorginte magico-religioasă, considerate secole la rând, de către ierarhii Bisericii, drept abateri de la normele religioase, au început să fie privite drept expresii ale „sufletului național” și odată cu acestea și persoanele care obișnuiau să execute astfel de practici și ritualuri prohibite au început să fie privite cu indulgență și curiozitate.

¹ În acest sens există o literatură bogată din care menționez câteva titluri: Daniel Dumitran, *Un timp al reformelor. Biserica Greco-Catolică din Transilvania sub conducerea episcopului Ioan Bob (1782-1830)*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2007; Keith Hitchins, *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, Ed. Univers enciclopedic, București, 1995; Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918.

² Sfântul Grigorie de Nazianz *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau despre preoție*, în „Despre Preoție” trad. Dumitru Fecioru, Ed. Sophia, București, 2004, p. 222; Michel Foucault, *Securitate, teritoriu, populație*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2009, pp. 111- 113.

Pentru mai multă claritate și precizie ne vom concentra asupra cazului preotului ortodox Simion Florea Marian, bucovinean educat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea la Gimnaziul Superior Franz Joseph din Năsăud, actualul Colegiu Național „George Coșbuc”, la liceul din Beiuș și absolvent al Facultății de Teologie din Cernăuți, văzut de mulți cărturari drept unul dintre părinții fondatori ai etnografiei românești.³

Biserica și practicile vrăjitoarești

În cazul bisericilor de rit Răsăritean nu se poate vorbi de campanii sistematice de combatere a obiceiurilor și a ritualurilor necreștine, magice, așa cum au avut loc în Europa Occidentală și Centrală în timpurile premoderne. În privința vieții religioase a românilor ardeleni au existat o serie de demersuri în contextul Reformei protestante, însă un proces mai amplu și mai profund de dislocare a „superstițiilor” și a „practicilor diavolești”, a demarat abia în secolul al XVIII-lea în contextul înființării Bisericii Greco-Catolice și al politicilor modernizatoare și civilizatoare de factură iluministă, ale administrației habsburgice.⁴ Lucrări precum *Transilvania la începutul timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective* a istoricului clujean Toader Nicoară, *Sentimentul religios la români. O perspectivă istorică (sec. XVII-XX)* de Doru Radosav apărute în ultimele decenii, sau lucrări mai vechi precum *Sate și preoți din Ardeal* de Nicolae Iorga sau *Istoria bisericii și a vieții religioase a românilor din Transilvania* de Ștefan Meteș dezvăluie o distanță considerabilă între „religia prescrisă” și ceea ce se întâlnea „dincolo de oficiul preoțesc sau monastic, adică la nivel popular, [unde] substanța majoră a oricăror religii provine din folclor, se numește folclor”⁵. Astfel că, în pofida canoanelor bisericesti⁶ conform cărora cei care vrăjeau trebuiau sancționați de către preot, a unor circulare emise de diferiți ierarhi în acest sens, se poate vorbi de un anumit grad

³Jordan Dăcu și S.C. Stroescu, *Dicționarul folcloriștilor. Folclorul literar românesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 271-275.

⁴Daniel Dumitran, op.cit., pp. 86-89.

⁵ Marin Marian-Bălașa, *Conceptul de religie populară – oportunitate, aplicabilitate, adecvări*, în „Eshatologia Populară”, editori: Avram Cristea și Jan Nicolae, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2010, p. 217.

⁶ „În cartea *Șapte taine a bisericii* (din anul 1645), conform Pravilei lui Vasile cel Mare se spune referitor la vrăjitori: „vrăjitorul și acela ce sleiește ceara, sau aruncă cu plumbi, așijderea și acela ce va lega nunta, ce se zice, pre mire să nu se împreune cu nevasta-și, sau și alte meșteșuguri, ce vor face cu vrăji, 20 de ai să nu se cumenece. Să știți și care se cheamă vrăjitori: vrăjitori se cheamă cari cheamă și scot pe diavoli de vrăjesc, să cunoască niscare lucrure neștiute, sau alte răutăți ce fac să-și izbândească inimii, după voia și pohta cea rea, cu carele vor să facă răutate și vătămare a niscare oamenii direpți” în Artur Gorovei, *Descântecelul românilor*, în vol. „Folclor și folcloristică”, Ed. Hyperion, Chișinău, 1990, p. 110 apud Antoaneta Olteanu, *Ipostaze ale maleficului în medicina magică*, Ed. Paideia, București, 1997, pp. 74-75.

de coabitare – coabitare ce implica concurența și adeseori confruntarea între „soluțiile” oferite oamenilor de către preot și cele ale diferitelor personaje pricepute într-ale descântatului și ale vrăjitelui – între clerul sătesc și persoanele care se ocupau cu îndeletniciri ce depășeau limita religiei prescrise. Primul ierarh ardelean ce amintește de un număr mare de obiceiuri și superstiții e mitropolitul Sava Brancovici. În 1675 el se ridică împotriva „popilor” care „se fac vornici la nunți [...] vrăjitori și măscărici”, împotriva credincioșilor care „țin bobonoșaguri”, „fac molitve pe dobitoace [...] țin vrăji, sărbătorile drăcești, marța și miercurea”.⁷

La începutul secolului al XIX-lea, întâlnim în scrierile și demersurile clericilor cărturari iluminiști, etichetați posterior drept Școala Ardeleană, numeroase texte ce combat practicile vechi, „băbești”, atât de împământenite în cultura populară și în viața românilor. Cel mai elocvent exemplu îl constituie lucrarea *Învățătură firească spre surparea superstițiilor norodului* de Gheorghe Șincai. De asemenea, în cadrul circularilor și pastoralelor emise de ierarhii celor două Biserici românești – Ortodoxă și Greco-Catolică – întâlnim numeroase critici și lămuriri în legătură cu practicile ilicite considerate drept *credințe deșarte, superstiții* sau obiceiuri barbare. Dacă până în timpurile moderne ale Iluminismului în scrierile ierarhilor, îndreptate împotriva practicilor magice, păgâne, predominau o perspectivă și argumente de ordin canonic, teologic, în scrierile de la începutul secolului al XIX-lea se inserează treptat atitudini și argumente de ordin raționalist,acompaniate de argumente biblice și teologice.⁸

Măsurile dinspre ierarhi și autoritățile laice, popularizate prin intermediul clerului și menite să îndepărteze obiceiurile considerate păgâne și superstițioase, au avut o influență redusă. Deși dădeau citire unui mesaj trimis de superiorii ierarhici, deși primeau ordine precise menite să disloce anumite practici considerate ilicite și să îndrepte conduita clerului și a enoriașilor, în conformitate cu viziunea iluministă, cea mai mare parte a clerului nu a consimțit la acestea.⁹ Pe de altă parte, la o scurtă privire asupra Molitfelnicului¹⁰, carte de căpătâi în care sunt cuprinse rânduilele și rugăciunile necesare preotului în activitatea sa, putem observa că până în prezent se păstrează o serie de rugăciuni și practici care vizează contracararea efectelor provocate prin vrăji și farmece. La nivelul unui creștinism popular este vie și astăzi ipostaza preotului ca specialist capabil să depisteze atât relele provocate oamenilor prin farmece și vrăjitorii cât și

⁷Ion Mușlea, *Practici magice și denumirea lor în circularele episcopoești și protopopești*, în „Cercetări etnografice și de folclor”, vol. II, Ed. Minerva, București, 1972, p. 11.

⁸Școala Ardeleană, vol. 1-3, ediție îngrijită de Florea Fugariu, Editura, Albatros, București, 1970; D. Popovici, *Romantismul românesc*, Editura, București, 1972, pp. 327-340; Ion Mușlea, *Practici magice și denumirea lor în circularele episcopoești și protopopești*, în „Cercetări etnografice și de folclor”, vol. II, Ed. Minerva, București, 1972, p. 403;

⁹Daniel Dumitran, op.cit., pp. 90-92; Ioan Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p. 119.

¹⁰Ethologhion sau Molitfelnic, ediția a II-a, București, Tipografia „Cărților Bisericesci”, 1896.

persoanele care le săvârșesc.¹¹ Această ipostază a preotului care concurează și se confruntă cu lucrările vrăjitorești se concretizează într-o dimensiune majoră a activității preoțești în cadrul lumii țărănești. Conform credințelor populare „vrăjitoarele și cei răi fug de Popa. Se întâmplă de multe ori că diferite femei, care știu anumite farmece, fug să nu le boteze Popa, căci atunci nu mai au putere.”¹² Cultura țărănească tradițională descrie faptele vrăjitoarelor ca fiind sub semnul păcatului grav și de neiertat, credință conformă cu învățătura Bisericii. Drept urmare, motivul uciderii prin canon a vrăjitoarelor datorită persuasiunii discursului bisericesc persistă și astăzi în repertoriul unor povestiri și legende din spațiul transilvănean. „Convinsă de gravitate păcatelor săvârșite, o vrăjitoare se spovedește unui preot, care îi dă drept canon să se ducă la un copac, pe care să-l ungă cu groștior, cât va ajunge, apoi să se ungă și pe ea, apoi să se reîntoarcă la preot spre a-i spune ce a văzut. Pe copac, ies șerpi mari care o devoră.”¹³

Începuturile folcloricii românești. Scurtă prezentare

Conceptul de folclor a apărut în Europa în secolul al XIX-lea. La origine presupunea tradiția, obiceiuri arhaice, festivaluri care au supraviețuit, cântece și povestiri străbune, imposibil de datat, mituri arhaice, legende, fabule, proverbe etc. Folclorul implica, de asemenea, și „iraționalul”: credințe în fantome, spirite și demoni, utilizarea de amulete și talismane. Din perspectiva literaților urbani, cei care au elaborat ideea de folclor, aceste două atribute majore – tradiția și iraraționalitatea – se potrivesc numai societăților țărănești sau primitive, astfel că apare o a treia calitate majoră: ruralitatea. Această triadă a dominat conceptul de folclor multă vreme, uneori chiar și azi.¹⁴ În timp o altă calitate majoră s-a alăturat triadei, comunalitatea/ colectivismul, devenind un atribut central (creații colective)¹⁵.

Primii etnografi profesioniști, adică folcloriștii, erau mânați de zelul patriotic. Nu trebuie uitat că emergența acestei discipline a fost generată de politica națională – ideea națională – într-o epocă în care tradiția folclorică părea singura evidență a unității poporului în lupta pentru autodeterminare și eliberarea de sub dominația altor națiuni. De la sfârșitul secolului al XVIII-lea studiul folclorului, definirea sa, utilizarea și manipularea au variat în funcție de specificul

¹¹ Pr. Argatu V. Ioan, *Răspunsuri duhovnicești la întrebările credincioșilor, al Părintelui Arhimandrit Ilarion Argatu*, ediția a II-a, Editura Mila Creștină, Fălticeni, 2007, pp. 253-271.

¹² Gheorghe Pavelescu, *Valea Sebeșului. Folclor*, vol. II, Editura Astra Museum, Sibiu, 2004, p. 69.

¹³ Elena Florian, *Șarpele în credințele și practicile magice din Chioar*, în „Buletin științific al Societății studenților în etnografie și folclor”, vol. III, Baia Mare, 1982, pp. 35-36.

¹⁴ Dan Ben-Amos, *The Idea of Folklore, an essay*, în „Folklore”, vol. 1, „From definition to discipline”, Edited by Alan Dundes, Routledge, London and New York, 2005, p. 10.

¹⁵ *Ibidem*, p. 11.

scopurilor politice și a nevoilor de schimbare socială, devenind tot mai academic înspre finalul secolului al XIX-lea.¹⁶

În contextul Romantismului european, în linia lui Herder și a fraților Grimm, care cuprinde Europa la începutul secolului al XIX-lea și care pătrunde în lumea românească pe la mijlocul secolului, obiceiurile „străbune” specifice lumii țărănești încep să fie privite cu un alt ochi. Dincolo de exotismul și vechimea lor, acestea apar ca semne, ca depozitare ale unei înțelepciuni ancestrale, cu puternice valențe identitare. E momentul în care identitatea națională e descoperită și cultivată, astfel că o mare parte dintre practicile și obiceiurile ce guvernau lumea țărănească sunt privite și recuperate ca parte a unei culturi populare, naționale, adevărate păstrătoare ale „ființei naționale”, exprimând particularitățile și specificul acesteia. Dacă un Herder sau un Goethe căutau în folclor, sub diversitatea ipostazelor, unitatea lui *genus humanum*, romantismul, cu precădere romantismul micilor națiuni din Răsărit, accentuează în el tocmai latura particulară, ceea ce e specific și ireductibil. Literatura orală și anonimă, ignorată sau disprețuită de opinia savantă, capătă o funcție exponențială: misiunea ei e să releve identitatea sufletească a popoarelor, să le confere legitimitate și să justifice pretenția la autodeterminare; aceasta servește drept reconfortare și argument; ajunge obiect de studiu, dar și un mijloc de prozelitism extrem de eficace.¹⁷

Primele semne ale unei astfel de percepții și recuperări, păstrând totuși o distanță „științifică”, apar încă din scrierile unor cărturari ce aparțin (conform catalogărilor retrospective operate de diferiți istorici) Școlii Ardelene sau continuatori ai acesteia. Menționez ca exemple *Anticele românilor* (1832-1833), de Damaschin Bojincă, „Despre obiceiurile populare de *înmormântare la români*” (Viena, 1817) de Vasile Popp, iar mai târziu lucrările unor cărturari precum Timotei Cipariu, Augustin Bunea sau George Bariț¹⁸ care arată, de asemeni, interes pentru culegerea și cunoașterea folclorului „național”. Cărturarii

¹⁶Linda Dégh, *Bartók as folklorist. His place in the history of research*, in „Folklore”, volume II „The Founders of Folklore”, Edited by Alan Dundes, Routledge, London and New York, 2005, p. 209.

¹⁷Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, Ed. Minerva, București, 1972, p. 499.

¹⁸În Foaia literară din 7 mai 1838 Barițiu lansează un apel pentru culegerea de material din „gura” poporului, și anume: „feliurimi de obiceiuri vechi, povestiri, care ar avea ceva însemnare istorică și arheologică și care ar vădi trăsuri de caracter pentru noi, precum și cântece populare, de care la noi sunt foarte multe și interesante, și iarăși unele frasure, proverbur, ziceri originale românești, care ar fi mai puțin cunoscute sau numai într-un dialect obicinuite”. De asemenea comentează în 29 ianuarie 1839: „Dorul inimii noastre, mai de multe ori descoperit, este că doar pe încetul se vor scula bărbați care nu-și vor pregeta a culege odată cântecele osianilor și a barzilor românești, originale, neschimbate, neatinsse, cum se află în gura poporului, în munți, în văi, la șesuri și oriunde. Să vedem care nație se va întrece cu aceste. Cine nu știe cum că în cântecele, în povestirile, în jocurile, obiceiurile, ceremoniile unei nații se află mai cu deosebire trăsăturile adevăratului caracter?” conform Paul Cornea, op.cit., p. 508.

de sorginte iluministă, cu toată dragostea sinceră purtată poporului, subestimează creația folclorică, aspect firesc pentru niște aderenți ai luminilor învățați să judece în termeni de *adevăr* și eroare.”¹⁹ Materialele adunate de către cărturarii acestei epoci erau considerate valoroase pentru că, în opinia lor, demonstau latinitatea și implicit noblețea românilor²⁰

A doua jumătate a secolului al XIX-lea aduce un amplu proces de culegere a cântecelor populare, poveștilor, descântecelor, a farmecelor, de studiere a obiceiurilor din vechime și a anumitor practici magice. Însă, după cum spunea istoricul literar Paul Cornea, „primii care pun problema folclorului românesc sunt străinii: în vol. II din *Geschichte des transalpinischen Daziens* (Viena, 1781-1782), Sulzer publică 10 cântece populare din Transilvania și Muntenia; în *Allgemeine musikalische Zeitung* din Leipzig, din 1814, apar câteva cântece din Transilvania ș.a.”²¹ Acest fapt va fi privit în timp cu suspiciune, dat fiind că demersul „științific” de culegere a folclorului era intim legat de cheștiunea identității naționale.

În contextul interpretării a numeroase sărbători și obiceiuri populare într-o cheie identitar-națională²², și unele rânduieli ce țin de viața religioasă – magică sunt utilizate cu scopul cultivării solidarității și spiritului național. Gazetele românilor transilvăneni deschid rubrici de folclor și tradiții, de prezentare a diferitelor materiale culese din lumea satului. Se fac chiar apeluri pentru conservarea acestora, pentru păstrarea lor nealterată. Numeroase societăți literare înființate lansează câte o revistă manuscrisă precum revista „Filomela” – organ publicistic al Societății de lectură a elevilor din clasele superioare de la Blaj în care sunt și secțiuni largi dedicate folclorului.²³ Publicații periodice precum „Telegraful Român” emis de Mitropolia Ortodoxă de la Sibiu, „Gazeta de Transilvania” și alte reviste pledează pentru necesitatea culegerii folclorului. Cei mai mulți culegători de folclor sunt preoții și învățătorii.²⁴ Din cel de care se ascundeau descântătoarele și vrăjitoarele, cel care le afurisea și avea puterea să dezlege relele făcute de acestea, preotul (o anumită parte a clerului) își dezvoltă competențe și atitudini de etnograf, de culegător de folclor, de om de știință ce-și slujește națiunea și caută să-i dezvolte cultura. Acesta începe să caute bătrânele

¹⁹ Ibidem, p. 502.

²⁰ Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii românești*, Editura enciclopedică română, București, 1974, p. 34.

²¹ Paul Cornea, op. cit., p. 504.

²² Simona Nicoară, *Metamorfozele sărbătorii sub impactul sensibilităților moderne (secolele XVI-XIX)*, în „Caiete de Antropologie Istorică”, anul IV, nr. 1 (7), 2005, Ed. Accent, Cluj-Napoca, p. 124.

²³ Virgiliu Florea, *Folcloriști ardeleni. Colecții inedite de folclor*, Transilvania Press, Cluj-Napoca, 1994, pp. 66-72.

²⁴ Grigore Constantinescu, *Preoți și învățători folcloriști și contribuția lor la dezvoltarea folcloristicii românești (rezumat teză de doctorat)*, București, 1998.

„cunoscătoare”, până mai ieri considerate uneltele diavolului²⁵ și le convinge să-și prezinte descântecele și practicile, aspect care relevă faptul că la baza cercetărilor cu caracter etnologic din cultura română, stă preocuparea pentru identitatea națională. Această preocupare a impus o anumită grilă de interpretare a materialelor culese.

Simion Florea Marian: folclorul și identitatea națională

În acest context își desfășoară activitatea preotul Simion Florea Marian, autor a numeroase studii și culegător al unui material bogat și complex. Simion Florea Marian scrie din perspectiva unui preot care, asemeni majorității clerului, crede în puterea farmecelor, vrăjilor și descântecelelor, dar care în același timp este marcat într-o bună măsură de un raționalism specific timpurilor moderne în care a trăit (1847 – 1907). Comparativ cu discursul Iluminist al lui Gheorghe Șincai și al altor predecesori, părintele Simion Florea Marian nu consideră registrul magicului doar basm și impostură. Forțele diavolești lucrează, astfel că se poate spune că el scrie dintr-o perspectivă mai apropiată sistemului de credințe și valori populare.

Activitatea lui Simion Florea Marian se întinde între anii 1866-1907, însă etapa care constituie contribuția sa științifică în domeniul folclorului este cuprinsă de anii 1880-1900.²⁶ Acesta întruchipează deplin tipul „preotului intelectual” specific ambiantei euforice a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. El se preocupă de poezie, cercetare istorică, folclorică, fapt ce denotă o personalitate complexă, un preot ce-și depășește statutul de simplu lider religios al enoriașilor.²⁷

Culege folclor în special prin corespondență²⁸ angrenând un număr de colaboratori, în special preoți, cum e cazul părintelui Vasile Turtureanu, preot în Pătrăuș, aproape de Suceava, sau Samuil Petrescu, paroh în Crasna, după cum vedem din materialele publicate²⁹. Totuși, în privința speciei descântecelelor și a materialelor conexe, majoritatea materialelor sunt culese personal. În primul volum cam două treimi din descântecele inventariate le-a cules chiar el, iar în al doilea o treime. În total mai bine de jumătate din materiale sunt culese direct.³⁰

Influențat în prima fază de Vasile Alecsandri, corectează cântecele/poeziile populare culese, pentru ca apoi, intrând sub influența lui Hașdeu, începe

²⁵Simion Florea Marian, *Vrăji, farmece și desfaceri. Descântece populare române adunate de S. Fl. Marian*, Ed. Coresi, București, 1996, p. 8.

²⁶I. C. Chițimia, *S. Fl. Marian, folclorist și etnograf*, în „Studii și cercetări de istorie literară și folclor”, anul XII, nr. 1-2, 1963, p. 34.

²⁷Ibidem, 35-40

²⁸Ibidem, p. 40.

²⁹În cazul de față e vorba de lucrarea *Vrăji, farmece și desfaceri. Descântece populare române adunate de S. Fl. Marian unde sunt notați cei care au trimis materialele*.

³⁰Ovidiu, Birlea, op.cit., p. 236.

să publice materialul brut.³¹ A început să culeagă și să publice descântece și vrăji mai ales după ce a sesizat importanța pe care le-a acordat-o Hașdeu în studiile sale. Așa începe și el să le acorde atenția pe care nu le-o dăduse până la 1870.³²

În prefața la „Descântece poporane române” – partea a II-a a volumului *Vrăji, farmece și desfaceri. Descântece poporane române adunate de S. Fl. Marian, Simion Florea Marian* face o pledoarie pentru culegerea descântecelor, considerându-le parte a literaturii populare, depozitară a înțelepciunii și a spiritului național.³³ Criticând discursul Iluminist care le cataloga drept superstiții dăunătoare, responsabile în mare parte pentru înapoierea culturală a poporului, autorul aduce o serie de argumente în favoarea lor.³⁴ De asemenea laudă o serie de înaintași care au avut preocupări folcloristice și au publicat material, printre care îl menționează și pe episcopul Melchisedec care a publicat o serie de descântece. Pe noi ne interesează argumentele de ordin religios și național. El consideră că:

*În afară de vrăji, nu sunt nicidecum contrare religiei, ca să merite autorii lor a fi condamnați (cum făcea în trecut Biserica), ci din contră că unele dintre dânsele, prin influența creștinismului, din păgâne, cum au fost la început, cu timpul s-au prefăcut într-un fel de exorcisme creștine. [...] o mulțime din cele ce numim noi astăzi descântece și care sunt acum răspândite în popor, au fost la început un fel de amulete compuse nu de păgâni și nu cu tendințe păgâne, ci din contră, de preoți sau monahi creștini și cu tendințe creștine*³⁵.

După cum putem observa din fragmentul prezentat mai sus, autorul face distincție între vrăjile grele pe care nici în acest context nu le tolerează Biserica și vrăjile mai ușoare, desfacerile, descântecele care, datorită faptului că au integrat în formulele lor referințe creștine (de exemplu înlocuirea vechilor zeități cu mijlocitori din panteonul creștin), nu sunt considerate necreștine. Nu vom discuta în acest studiu chestiunile legate de validitatea catalogărilor operate de autor. Pentru cei interesați, recomandăm studiul *Ipostaze ale maleficului în medicina magică* al Antoanetei Olteanu în care este cuprinsă și o analiză a modului în care Simion Florea Marian a catalogat diferite tipuri de practici magico-religioase. Pe de altă parte, prin faptul că autorul specifică faptul că multe descântece și formule incantatorii folosite în diferite ritualuri au fost compuse și puse în circulație către

³¹I. C. Chițimia, op. cit., p. 42.

³²Ibidem, p. 49.

³³Simion Florea Marian, op. cit., p. 96.

³⁴Ibidem, pp. 98-99.

³⁵Ibidem, p. 99.

oamenii Bisericii confirmă împărtășirea de către cea mai mare parte a clerului a sistemului de credințe și practici religioase populare.

Privind din perspectiva importanței culegerii acestui tip de material pentru propășirea și îmbogățirea culturii naționale, Simion Florea Marian spune următoarele:

Se naște acum întrebarea oare ce să fie cauza că din acest ram s-a publicat până acum așa de puțin, pe când din celelalte ramuri de poezie și proză poporană s-au publicat mai multe colecții[...] Sunt mai cu seamă două cauze:

Nepăsarea față de literatura poporană în genere, iar în special totala necunoștință a însemnătății acestui ram de poezie poporană urgisirea și combaterea lui din rășputeri nu numai de către niște ignoranți a tot ce e național, ci chiar până și de către unii din cei mai luminați și distinși bărbați ai noștri.

Temerea descântătoarelor și vrăjitoarelor de-a descoperi orișicui și orișicând acest ram de poezie, ca nu cumva, descoperindu-l, să li se ia darul de-a putea și mai departe descânta și vrăji, sau să nu li se ntâmpale în urma descoperirii vreo neplăcere din partea autorităților publice și mai ales a celor bisericești.³⁶

După ce le impută predecesorilor ignorarea acestui tip de material folcloric, menționând legătura cu spiritul național, autorul aduce în discuție un aspect important. Deși există o deschidere și o aplecare de ordin intelectual spre acest domeniu al culturii populare, dinspre clerul școlit și dinspre mulți ierarhi pătrunși de idealurile naționale, vrăjitoarele au o reținere în a-și dezvălui cunoștințele. Această reținere, teamă, cum e numită în text, se datorează atât convingerii că prin dezvăluire își pierde „darul”, cât mai ales fricii de neplăcerile pe care le puteau avea din partea autorităților, în special cele ecleziastice. E vorba de tradiționala opoziție a Bisericii, dar și de o atitudine ambivalentă față de multe obiceiuri și practici aflate la liziera vieții religioase. Pe de o parte sunt culese ca material folcloric, pe de altă parte Biserica încearcă să le disloce și să-și extindă autoritatea asupra vieții religioase a credincioșilor.

Accentuând importanța culturală a acestui tip de material folcloric, Simion Florea Marian încearcă să potolească aversiunea tradițională față de practicile proscrise de Biserică și față de persoanele care le practicau (în general femei). Aceste persoane sunt temute și respectate totodată. Privirea etnografică a lui Simion Florea Marian, puternic marcată de preocupările pentru chestiunea identitară, le recuperează cu indulgență și curiozitate. Un exemplu: țigancă Ilinca

³⁶Ibidem, pp. 96-97.

a Mielului Capra, din Stupca³⁷ care-i furnizează lui Marian o serie de „desfaceri” și „farmece” „pe dragoste”. Ea întruchipează viziunea tradițională asupra vrăjitoarei: țigancă, văduvă sau/și bătrână, oricum o persoană marginală. Prin apropierea ca om de știință de această „știutoare” marginalitatea ei este îmblânzită.

După ce a arătat că temerile sunt nefondate în legătură cu multe astfel de practici „îmblânzite” de privirea etnografică, după ce a subliniat rolul important pentru cunoașterea națiunii, a culturii tradiționale a acesteia, autorul trage un semnal de alarmă: pericolul ca străinii să își însușească din bogățiile noastre folclorice. Teama față de străin e o chestiune recurentă, o adevărată obsesie, mai ales în contextul edificării unei culturi naționale, iar faptul că aceștia se preocupă de folclorul de folclorul populațiilor cu care conviețuiesc în Transilvania este interpretat într-o cheie conspirativă.

Oare n-ar fi rușine pentru noi când, precum în multe alte privințe, așa și-ntr-aceasta, să vină mai întâi străinii și, fără știrea și voia noastră, să ne descopere comorile, să le facă cunoscute lumii, însă nu după cum cere dreptatea și adevărul, ci după le vine lor mai bine la socoteală, precum au și început acum a face unii ? [n.a. și dă cazul etnologului W. Schmid]. Și ce este încă mai dăunător nu numai pentru literatura noastră în genere, ci chiar pentru istoria limbii și originii noastre în special, oare e bine când unii dintre străini, văzându-ne stând cu mâinile în șolduri, se folosesc de nepăsarea și indolența noastră și adunând multe de toate din literatura poporană, precum diferite arii de cântece și jocuri, diferite poezii și sentințe, diferite povești și alte lucruri prețioase, și traducându-le se fălesc cu dânsele, spunând lumii că sunt ale lor din moși-strămoși? [n.a. menționează cazul sasului Josef Haltrich: Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. Dritte vermehrte Auflage, Wien, 1882].³⁸

Chestiunea culegerii folclorului e descrisă ca fiind intim legată de problema identității naționale, a unor repere fundamentale precum originea și limba. Nu doar că a culege diferite creații ale culturii poporane, fie ea chiar dinspre liziera vieții magico-religioase, ajută în cunoașterea istoriei, a limbii, a mitologiei și religiei poporului etc., dar pasivitatea și nepăsarea pot submina cultura națională, străinul ivindu-se din nou ca o amenințare, ca un factor de concurență și pericol pentru identitatea națională.

³⁷Ibidem, p. 69.

³⁸Ibidem, pp. 100-101.

Concluzii

Relația dintre preot (în acest studiu am avut în vedere cazul preoților care au derulat activități cu caracter etnografic/folclorist, culegând materiale din rândul celor păstoriți) și „vrăjitoarele” satului (babele care descântau, făceau farmece, legau și dezlegau căsnicii și alte cele) este condiționată în această perioadă (a doua jumătate a secolului al XIX-lea) de două aspecte importante. Pe de o parte, îndatoririle specifice funcției sacerdotale îl obligau pe preot să aibă o poziție critică vis-a-vis de astfel de practici și față de persoanele care le executau. Mai precis, trebuia să combată astfel de practici, să lămurească enoriașii în privința lucrărilor diabolice săvârșite de diferite personaje și de faptul că sunt contrare învățăturilor Bisericii și sunt nocive pentru viața oricărui bun creștin al cărui scop suprem trebuie să fie mântuirea sufletului. Astfel de personaje trebuiau depistate și pedepsite pentru ca să fie „îndreptate” sau măcar determinate să renunțe la asemenea activități. În acest sens, una dintre măsuri era neîmpărtășirea cu Sfintele Taine.³⁹ Tot în acest registru mai intră un aspect. Preotul avea datoria de a contracara efectele practicilor diavolești făcute de către vrăjitoare, Molitfelnicul⁴⁰ punându-i la îndemână o serie de rugăciuni și rânduiele adecvate diferitelor trebuințe. Și preoții erau solicitați constant de către enoriași pentru astfel de lucrări.

Pe de altă parte, din postura sa de „intelectual”, de om învățat a cărui muncă avea și pronunțate conotații patriotice (în sensul că preotul trebuia să lucreze pentru rădicarea și luminarea poporului și pentru propășirea culturii naționale), preotul apare în postura de persoană care are acces la zestrea culturală și spirituală a națiunii. În efervescența Romantismului și în prelungirea tezelor herderiene și ale exemplelor date de frații Grimm și alții ca ei, preotul avea datoria patriotică, pe de o parte, și responsabilitatea științifică, pe de altă parte, de a nu lăsa astfel de „comori” să piară. Aceste aspecte îi influențează atât viziunea sa de folclorist cât și activitatea sa de preot, mai precis, legătura sa (în calitate de preot) cu „vrăjitoarele”. Ajunge la o soluție de compromis, valorificând multe materiale și practici magice printr-o optică „științifică”, privindu-le cu indulgența folcloristului. Totodată, ca preot nu poate ignora întru totul contextul și semnificațiile religioase ale unor astfel de practici. Așa că purcede la o clarificare a acestora într-o manieră care îi permite să privească o parte din rânduielele „băbești” drept nedivolești, ca fiind o expresie a pietății populare, a unui creștinism țărănesc.

³⁹Vezi nota 6.

⁴⁰Efthologhion sau Molitfelnic, ediția a II-a, București, Tipografia „Cărților Bisericesci”, 1896.

COMUNIUNE NAȚIONALĂ ÎN CADRUL SERBĂRILOR JUBILIARE ALE „ASTREI” DE LA BLAJ

**Oana Elena Badea,
Universitatea Babeș-Bolyai**

În anul 1911 la Blaj, *Asociațiunea Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român* (ASTRA), și-a sărbătorit semicentenarul existenței. La festivitățile care au avut loc între 14 (27) și 17 (30) august a participat un număr însemnat de români din toate părțile Transilvaniei cât și de dincolo de Carpați, printre ei multiple personalități de seamă ale vieții culturale. Manifestările au avut loc pe „Câmpul libertății” ceea ce aducea aminte de anul 1848. După șase decenii de muncă culturală, se prezenta populația română ca un important factor în viața cultural-politică transilvăneană și cu o cultură națională proprie înfloritoare.¹

Din 1853 Biserica Română Unită cu Roma devenise biserică de sine stătătoare, subordonată direct Sfântului Scaun, ieșind deci de sub jurisdicția arhiepiscopului primat al Ungariei. Tot atunci a fost înființată Mitropolia de Alba Iulia și Făgăraș, cu sediul la Blaj, primul mitropolit al Blajului fiind Alexandru Șterca Șuluțiu.²

Una dintre particularitățile ceremoniilor propriu-zis religioase, constă în aceea că ele trebuie celebrate pe un teren consacrat.³ Așa s-a întâmplat și în 1911 când, cu ocazia celebrării a cincizeci de ani de când a fost înființată ASTRA, s-a ales ca loc de întâlnire orașul Blaj – centru simbolic al luptei românilor pentru apărarea și afirmarea identității naționale; loc ce păstra vie amintirea sărbătorii revoluționare. Pentru eterna memorie a zilei glorioase de 3/15 mai 1848, locul Adunării a fost investit solemn drept „sacru” pentru români.⁴ Conducătorii „Astrei” au considerat întotdeauna propria instituție o întruchipare a programului revoluționar de la Blaj din 1848. Acesta este și unul dintre motivele pentru care în august 1911, la Blaj, s-a desfășurat adunarea generală jubiliară a „Asociațiunii” și tot acolo, adunarea generală din septembrie 1936, la șaptezeci și cinci de

¹ Peter Binder, *Activitatea „Astrei” oglindită în periodicele germane sibiene în „Centenarul Revistei Transilvania”*, Sibiu, 1969, p. 65

² http://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_Rom%C3%A2n%C4%83_Unit%C4%83_cu_Roma,_Greco-Catolic%C4%83

³ Émile Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Editura Polirom, Iași, 1995, p. 348

⁴ Simona Nicoară, *Mitologiile revoluției pașoptiste românești*, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, p. 205

ani de la înființarea instituției. Din 1920, „Astra” a aniversat, anual, adunarea națională revoluționară de la Blaj.⁵ Serbările cuprindeau, an de an, serviciul divin arhieresc, vizitarea locurilor istorice, a așezămintelor de învățământ, culturale și bisericesti din Blaj, un pelerinaj la mormintele eroilor revoluționari de la 1848, cortegii etnografice și istorice, defilări, concerte, dansuri populare, expoziții etc., „Astra” numărându-se de fiecare dată printre invitații de onoare ai serbărilor de la Blaj.⁶

În demersurile cercetării mele, de a descrie și analiza un model de sărbătoare al Asociației culturale „Astra”, am descoperit că serbările jubiliare de la Blaj din anul 1911 au stat mărturie ca fiind printre cele mai autentice, bine reprezentate și relatate modele ale festivității de care „Astra” a dat dovadă pe parcursul existenței sale. Documentele care descriu sau amintesc despre acest eveniment sunt multe, dintre acestea meritând a fi menționate: articolul de memorialistică din „Calendarul Minervei” pe anul 1912 a lui Ion Scurtu – jurnalist de profesie și participant activ la întreaga desfășurare a serbărilor; precum și un număr bogat de articole de presă (o consistentă reflectare a serbărilor de la Blaj se poate găsi în vechea colecție a revistei societății culturale ASTRA, creată în 1868 cu numele de „Transilvania” și condusă de George Bariț) sau în „Siebenburgisch-Deutsches Tageblatt” care publică un amănunțit reportaj semnat de T.R. Popescu asupra programului adunării, la cea din urmă neputând însă avea acces. Manifestărilor culturale din august 1911 de la Blaj, revista „Transilvania” le-a dedicat un număr special, jubiliar, foarte bogat (656 pagini), care cuprinde numeroase stipendii și articole referitoare la istoricul *Asociațiunii*, la obiectivele și importanțele ei realizări culturale și educative, obținute de-a lungul celor 50 de ani de impresionant efort de culturalizare a maselor. Însă, poate cel mai important document care să conțină descrierea manifestărilor „Astrei” de la Blaj, rămâne volumul *Serbările de la Blaj 1911, o pagină din istoria noastră culturală*, publicată de Despărțământul 11 Blaj al *Asociațiunii* în anul 1912, în care este inclus și *Catalogul secției istorice-culturale*, întocmit de profesorul dr. Ioan Rațiu, precum și ecourile din presa vremii. Însemnări ale acestei Adunări se vor regăsi și în „Răvașul Astrei” peste ani. În articolul intitulat *Luminoasa înfrățire a Arhierilor români la „Astra”* se scria, printre altele, următoarele: „În anul 1911 s-a serbat la Blaj jubileul de 50 de ani de viață al *Asociațiunii*, unde au fost de față amândoi Mitropoliții celor două biserici, arătând că Astra a încheat sub steagul ei toată suflarea românească de la vlădică până la opincă: Mitropolitul gr. cat. al Blajului, Victor Mihaly;

⁵ Valer Moga, „Astra” și *Societatea 1918-1930*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2003, p. 483

⁶ *Ibidem*, p. 484

Mitropolitul ortodox al Sibiului, Ioan Mețianu; Episcopul ortodox al Caransebeșului, Miron E. Cristea, viitorul patriarh al României; Episcopul ortodox al Ardealului, Ioan I. Pap; Episcopul gr.cat al Gherlei, Vasile Hossu; Episcopul gr.cat. al Orăzii, Demetriu Radu.”⁷

Din lista invitațiilor la serbările jubiliare ale „Astrei” de la Blaj, observăm că au participat și persoane de altă etnie sau confesiune, dovadă a înfățișării prietenoase a românilor în mod deosebit față de maghiari. Cele patru zile de sărbătoare națională au fost și un bun prilej de a li se demonstra invitațiilor maghiari, înfrățirea și dorința de unire a românilor veniți la Blaj de pretutindeni.

Despre importanța serbărilor jubiliare de la Blaj s-a scris deci mult și cu mare entuziasm. Nicolae Iorga, sosit în ziua a treia a manifestărilor, a fost puternic impresionat de înfrățirea românească și la scurt timp după eveniment a scris o broșură tipărită la Vălenii de Munte în care își exprima starea sufletească trăită acolo: „Serbarea jubiliară a fost un fericit prilej de manifestare națională. Va fi o trainică amintire a momentului mare de care s-a învrednicit orașul găzduind mii de români veniți din toate părțile. Oricare din ei va fi plecat de acolo cu sufletul mare. (...) S-au rostit frumoase cuvântări de înfrățire”⁸

Numărul mare de publicații referitoare la serbările jubiliare ale „Astrei” de la Blaj, evidențiază în primul rând, importanța pe care aceste manifestări festive a avut-o în epocă, dar și impactul creat în mentalitatea participanților și nu numai.

Serbările culturale organizate în Blaj, în zilele de 14,15,16 și 17 August 1911, cu prilejul jubileului de 50 de ani al *Asociațiunii* „au fost dintre cele mai frumoase care s-au ținut la noi”- spunea Andrei Bârseanu în *Cuvântarea la serbările jubiliare de la Blaj* ținută în prima zi a adunării „Orășelul Blaj, vechiul centru de cultură românească, în cele 4 zile se îmbrăcase într-o haină de sărbătoare rară. Cu acest prilej, s-a întrunit pentru prima oară toată intelectualitatea transilvană: arhieriei noastre, căroră li s-au făcut ovațiuni călduroase din partea credincioșilor”⁹

Programul serbărilor, conceput și pregătit minuțios, exprima întru totul spiritul „Astrei”. Oamenii au început să se adune la Blaj începând de duminică 14 (27) August: „În sfânta zi a Duminicii – relata Ion Scurtu – mii de români porniră spre Blaj. Ai fi crezut că s-au întors, pe fața lumii de azi,

⁷ Silvia Pop, *De la revoluție la ASTRA în, 1848 Blajul și amintirea revoluției*, ASTRA Despărțământul „Timotei Cipariu”, Blaj, 1998, p. 49

⁸ Ibidem, p. 48, apud Nicolae Iorga, *Serbările de la Blaj. Însemnătatea lor politică, culturală și literară*, Vălenii de Munte, Tipografia Neamului Românesc, 1911, p. 28-30

⁹ Andrei Bârseanu, *Cuvântare la serbările jubiliare de la Blaj (1911) ale „Astrei” în, Transilvania*, Nr. 5-6, 1911, Septembrie-Decembrie, p. 744

vremile mari de la 1848. Trenuri, automobile, trăsurile, căruțe aduceau masele răscolite din toate unghiurile pământurilor românești.”¹⁰ A doua zi, 15 (28) august, care este mare sărbătoare creștină (Adormirea Maicii Domnului) (**Anexa 1**), a început cu Sfânta Liturghie în Catedrala Mitropolitană, „Sf. Treime”, unde s-a desfășurat și ședința solemnă a „Astrei”. La masa comitetului central, s-au așezat toți arhierii, având în mijloc pe președintele adunării Andrei Bârseanu, și jur împrejur pe membrii comitetului. *Tabloul acesta a fost de o măreție rară, care a făcut o adâncă impresie în public*¹¹. Întreaga mulțime adunată la serbări, a participat la slujbele religioase de rit greco-catolic ținute de mitropolitul Bisericii Unite Victor Mihaly, cu apropiata participare a clerului ortodox, ca semn al înfrățirii religioase al celor două biserici surori. Sub influența entuziasmului general, lucruri sacre au fost transformate și transferate de opinia publică în lucruri laice și viceversa.

Alături de emoționantele cuvântări ținute de intelectualii transilvăneni veniți la Blaj, în amiaza primei zile a serbărilor s-a desfășurat și conductul etnografic sau sărbătoarea jocului și portului național românesc. Aflăm astfel că, lumea nu ieșise încă de la banchet, când larga piață a Blajului, croită de ochiul mare și înțelept al marelui Inocențiu Clain înainte cu aproape două sute de ani, a început să se frământă de o mulțime mare de oameni. De sus, dinspre <<șura vlădicului>> venea un zgomot neobișnuit, de glasuri multe, de glasuri vesele, de chiuituri și sunete de ceteri. Părea un vuiet depărtat de oști, care vin din zări mari de la biruință. Deodată strada Tipografiei se umple de chiot și un mare steag albastru (simbol al credinței) își flutură faldurile mărețe peste un râu de capete, peste o mare mulțime de flăcăi de-ai noștri, care vin în șiruri voinicești, câte patru, cu flori în pălării, cântând după ceterile, pe cari le poartă smei cu gâturi lungi. În frunte, o tablă albă cu numele comunei. (**Anexa 2**) Mai pe la mijloc, în șiruri drăguțe, fete mândre pășesc sfioase, dar cu inimă în tactul muzicii, cu mănunchiuri de flori la brâu. Ici colo câte doi flăcăi cuprinși pe după cap, reamintesc frăția de cruce din vremile bătrâne. Vin satele noastre din jur, aducând sănătatea lor înfloritoare și portul mândru de pe Târnave, de pe Săcaș și mai în jos, de pe la Murăș, vin să ne reamintească vremuri trecute, de când au coborât întâi la Blaj Moșii lui Iancu, Murășenii lui Axente, câmpia lui Moldovan și toată suflarea românească, în anul de frământări cumplite, care a consfințit Blajul nostru pentru toate vremurile. Piața Blajului, unde s-au îngrămădit cetele în ordine frumoasă, a luat o înfățișare grandioasă. De jur împrejur, cărturărimă din tot

¹⁰ Ion Scurtu, *Serbările culturale de la Blaj în „Calendarul Minervei”*, Editura Minerva, București, 1912, p. 131

¹¹ Andrei Bârseanu, art. cit., p. 744

cuprinsul pământului locuit de Români. Era greu pământul de atâta lume. Atâta entuziasm nu s-a mai pomenit pe pământul Blajului din '48 încoace. La tot pasul, un sat întreg cu hora lui. Nu vedeai decât pene de măghiran și mușcăți săltând vioi, și flamuri undulate de boarea amurgului. Și chiotе și cântece de fete prinse în horă.”¹²

„După ce miile de țărani au înconjurat întreagă piața, la un semn dat se despart în patru coloane mărețe, și se întorc cu toții cu fața spre mănăstire. Încep jocurile naționale: călușerul, bătuta, învârtita, haidăul și câte jocuri toate, cântând și țuind de-ți sălta inima, jucate de fiecare sat, separat, cu vârful lor în frunte. Publicul privitor, nemaiputând rezista valului însuflețirii, rupe orice zăgaz și se amestecă între jucători. Vlădicii dau pildă bună, primii, trec de la grup la grup, admiră, strecoară câte-o vorbă de încurajare și se citește pe fața lor, că sufletele li-s stăpânite de focul sacru al entuziasmului. Au fost admirați mai cu seamă voinicii Călușeri, cu bătele lor, pe cari le învârteau, bătând tactul, în timp ce sprintenele picioare desemnau cele mai îndrăznețe figuri, într-un ritmul de-o armonie desăvârșită. (**Anexa 3**) Am zărit pe tânărul Episcop Miron Cristea îmbărbătând pe flăcăi la joc. Spre seară, jucătorii și jucătoarele s-au adunat într-o grădină din apropierea Blajului, la Veza, unde au încins o horă întinsă – o adevărată horă românească.”¹³

Văzând scena aceasta feerică, Ales. Nicolescu, cel care descrie jocurile populare de mai sus, continuă relatările cu elogiile, date, pe vremuri, de presa italiană acestor manifestări folclorice: „E o emulație în mișcări, o întrecere frumoasă, ca la jocurile eleusine și olimpice.”¹⁴ Observăm că analogia făcută cu jocurile vechi romane și grecești amintește și întărește conștiința laudativă la adresa originilor străvechi, reflectate prin continuitatea în jocurile populare românești.

Din descrierea conductului etnografic, aflăm cum diverse elemente se combină într-o adevărată sărbătoare a simbolurilor: steaguri, costume tradiționale, imagini, innuri, care celebrează întâlnirea mulțimii cu intelectualii transilvăneni, atașamentul ei pentru lideri și pentru ideile pe care le întruchipează (națiune, unitate, libertate, culturalizare a maselor). Fiecare simbol are drept scop stărnirea emoțiilor, încărcarea atmosferei. E nevoie de participarea fiecărui individ în parte, fie că trebuie să defileze, să danseze, să cânte sau să ovaționeze. Aceste aspecte sunt condiții ale trecerii la acțiune. Un rol capital la aceste serbări folclorice, îi revine, cred eu, și

¹²Ibidem, p. 752

¹³Despărțământul XI Blaj al „Asociațiunii”, *Serbările de la Blaj-o pagină din istoria noastră culturală*, Tipogr. Semin. Teol. Gr. cat., Blaj, 1911, pp. 280, apud raportul „Foi Poporului” în nr. 34/1912.

¹⁴Ibidem, p. 282

muzicii care cufundă mulțimea într-o stare hipnotică de entuziasm. Această transă constă în a-l conecta pe individul care trăiește și asociază identitatea sa, la grupul care i-o recunoaște. De asemenea, țărani în număr foarte mare au fost de față și la trecerea arhierilor spre biserică, semn al glorificării datinii religioase și al îngăduinței ambelor confesiuni.

Desfășurarea coregrafiei maselor, a satelor participante, simbolizează intrarea și integrarea grupurilor în tabloul sărbătorii, fiecare cu personalitatea sa, cu semnele lui distinctive și laudative. Coregrafia mulțimii, alături de muzica ce salută venirea fiecărui sat, urmează o curbă crescătoare culminată de sosirea celor mai importante personalități, reprezentanți ai modelelor culturale dominante ale epocii. Prezența intelectualilor încununează ceremonia festivă, în care publicul, adunat într-un număr foarte mare, este pregătit să aclame cum se cuvine „vedeta” pentru care s-a hotărât să asiste la serbare, să fie astfel publicul ei și numai al ei. Este momentul esențial în care individul se rupe de toate legăturile cu societatea din afară și nu mai are drept societate decât masa prezentă. Toți împărtășesc aceleași sentimente simple și puternice, aflându-se într-o stare de felul celor atât de bine descrise de Stendhal: „A fost și un Te deum, valuri de tămâie, șarje prelungi de muschete și artilerie; țărani erau îmbătați de fericire și pioșenie. O astfel de zi dăreamă toată munca a o sută de ziare iacobine”.¹⁵

Din volumul comemorativ al „Astrei”, aflăm că „nimic nu tulbură tabloul viu, de-o frumusețe artistică, care se desfășură în acele zile de sărbătoare la Blaj; nu află nici o notă discordantă; toată ținuta grupului acestuia măreț de oameni, e demnă și cuviincioasă. De aceea, când singuraticile grupuri defilează pe dinaintea tuturor, mulțimea intelectualilor îi primește cu ropote de aplauze și ochii tuturor înoată în lacrimi de mândrie națională. DAMELE fluturau batistele din ferestrele caselor sau de pe terasa mănăstirii. Iar bărbații aclamau, din toată puterea glasului. Sigur, că marii morți din mormintele Blajului au tresărit de fericire rară, văzând vrednicia nepoților, pentru cari și-au jertfit viața.”¹⁶

Impresia finală a serbărilor jubiliare de la Blaj s-a metamorfozat așadar, într-un sentiment „înălțător” de comuniune națională care se trezise în sufletul românilor. Unii dintre ei, după cum am văzut din descrierea de mai sus, au fost impresionați până la lacrimi de amploarea și măreția manifestărilor festive la care au luat parte. În mod deosebit, asupra străinilor și a oaspeților din regat, participanții au făcut o impresie covârșitoare, iar toate gazetele vremii au remarcat cu deplină laudă ospitalitatea

¹⁵ Serge Moscovici, *Epoca maselor. Tratat istoric asupra psihologiei maselor*, Institutul European, Iași, 2001, p. 142, apud Stendhal, *Le Rouge et le Noir*, Ed. Pleiade, t. I, p. 317.

¹⁶ *Despărțământul XI Blaj al „Asociațiunii”*, op.cit., p. 278

Blăjenilor., „Au defilat mulți țărani la Blaj sub tricolorul care în zilele acelea a fost îngăduit și a fluturat liber ca în 1848, dar pașnic și cu promisiuni mai senine și mai trainice. Au defilat și au cântat <<Deșteaptă-te române>>, și însuși primul – pretor, Iosif Szasz, ungur curat și nu mai bun decât alții, a trebuit să-l asculte la masă. Realitatea însăși a deșteptării românilor îi stătea sub ochi.”¹⁷

Toate detaliile cu privire la reprezentările festive de la Blaj, întăresc încă o dată ideea potrivit căreia evenimentul a avut o importanță deosebită în mentalul participanților. Dintr-o simplă adunare generală, în care se prezentau programul și activitatea, „Astrei” de-a lungul a 50 de ani de activitate, cu discursuri lungi și ceremonii religioase care aveau menirea să sensibilizeze mulțimea, întregul eveniment se transformă, odată cu participarea unui număr impresionant de români și de personalități ale vremii, într-o adevărată sărbătoare având implicații culturale, naționale, folclorice și religioase.

„Oamenii au trăit dintotdeauna cu amintirea unei sărbători și în așteptarea alteia, căci sărbătoarea închipuie pentru om, pentru memoria și dorința lui, vremea emoțiilor intense și a metamorfozei ființei sale.”¹⁸ Din exemplul serbărilor jubiliare de la Blaj observăm că, sărbătoarea a fost, nu numai ocazia comuniunii, dar și a descărcărilor emoționale ale colectivităților. În acele zile de sărbătoare, se contopesc și coexistă pentru scurt timp un amalgam de stări care nu au nimic în comun cu starea și comportamentul oamenilor din zilele obișnuite ale vieții lor. La fel și în cazul acceptării invitațiilor de altă etnie sau confesiune la acele manifestări festive. Dacă în restul zilelor, românii erau nemulțumiți și se confruntau frecvent cu situația politică, administrativă, confesională sau școlară care exista la acea vreme în Transilvania, în acele zile de sărbătoare, la Blaj, românii par să fi lăsat problemele și ura la o parte pentru a se bucura împreună de unirea frățescă pe care sărbătoarea o făcea posibilă. Era și un bun prilej de a li se demonstra maghiarilor invitați la serbări, puternicele valori culturale, naționale și folclorice românești.

În opinia lui Roger Chartier, sărbătoarea este și una din formele sociale în care putem vedea atât rezistența populară la comenzile normative cât și remodelarea componentelor mulțimii datorită modelelor culturale dominante.¹⁹ Folosirea cuvântului sărbătoare – aparenta sa univocitate trimite de fapt, la o mulțime de diferențe gândite adesea printr-o serie de opoziții: popular/ oficial, rural/ urban, religios/ laic, participare/ spectacol

¹⁷ Ibidem, p. 12

¹⁸ Simona Nicoară, *Istoria și miturile*, Editura Accent, 2009, Cluj-Napoca, p. 67.

¹⁹ Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța vechiului regim*, Editura Meridiane, București, 1997, p. 35

etc. Or, aceste clivaje, departe de a permite o tipologie clară a ceremoniilor festive, sunt ele însele problematice, de vreme ce aproape întotdeauna sărbătoarea este un amestec ce vizează împăcarea contrariilor.²⁰ În cazul practicilor însă, Durkheim este de părere că lucrurile stau la fel ca și în cazul credințelor. Starea de efervescență în care se află credincioșii adunați laolaltă se traduce în mod necesar în exterior prin mișcări exuberante, greu de canalizat spre niște scopuri prea precis delimitate.²¹

O importantă implicație în serbările de la Blaj am văzut că au avut-o și ceremoniile religioase. Andrei Șaguna considera religia ca fiind principala legătură de unire dintre români.²² Nimic mai adevărat, am putea spune, căci religia presupune, în ce o privește, un act colectiv care îi leagă pe oameni unii de alții. „Religia, spunea Durkheim, este un fapt eminent social; reprezentările religioase sunt reprezentări colective care exprimă realități colective.”²³ Roger Caillois în schimb, era de părere că religia nu ar fi ceea ce este, dacă nu ar lăsa un oarecare spațiu pentru combinațiile libere ale gândirii și activității, pentru joc, artă, pentru tot ce recrează spiritul obosit de prea multă constrângere a muncii cotidiene: înseși cauzele care i-au determinat existența se transformă în necesitate. Ideea unei ceremonii religioase de o oarecare importanță trezește în chip natural ideea de sărbătoare. Invers, orice sărbătoare, chiar dacă este, prin originea sa, pur laică, are o parte din caracteristicile ceremoniei religioase, căci, în orice caz, are drept efect să-i apropie pe indivizi, să pună în mișcare masele și să provoace în acest fel o stare de efervescență, uneori chiar delir, care nu este lipsită de legătură cu starea religioasă. Omul iese din sine, este sustras de la ocupațiile și preocupările sale obișnuite. De aceea observăm și într-un caz și în celălalt aceleași manifestări: strigăte, cântece, muzică, dansuri, căutarea unor excitante care să intensifice nivelul vital etc. Simpla bucurie, un amestec profan, nu are un obiect serios, în timp ce, în ansamblu, o ceremonie rituală are totdeauna un scop grav.²⁴ Același scop al ceremoniei l-am putut observa și în exemplul serviciului religios greco-catolic desfășurat în catedrala din Blaj, unde zeci de participanți au simțit duhul ceremoniilor religioase care plutea deasupra mulțimii.

În mod special, atmosfera de sărbătoare a jubileului „Astrii” este asigurată de prezența ritualului creștin. Faptul că fiecare zi a serbărilor începe cu săvârșirea serviciului divin, menține, întărește și răspândește

²⁰Ibidem.

²¹Émile Durkheim, op.cit., p. 349

²²Keith Hitchins, *Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1846-1873*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1995, p. 289

²³Émile Durkheim, op.cit., p. 22

²⁴Roger Caillois, *Omul și sacralul*, Editura Nemira, București, 1997, p. 20

entuziasmul și motivația mulțimii. Serviciul divin reprezintă cadrul tradițional al sărbătorilor creștine și avea menirea să cimenteze solidaritatea dintre cei prezenți la eveniment. Participarea într-un număr foarte mare la Sfânta Liturghie, reflectă exteriorizarea sentimentelor de comuniune națională colectivă: „Participanții trăiau stări emoționale deosebite; arhierii ambelor biserici au stat de s-au închinat împreună. În jurul lor, înalta și larga biserică desfășura aceleași chipuri după tradiția noastră națională; aceleași rituri străbune dădeau mișcare sfintei slujbe; aceleași erau cuvintele din aceeași limbă. Un vechi trecut de unitate desăvârșită îi înfășura pe toți cu farmecul poveștelor lui milenare.”²⁵

Orice serviciu religios s-a încheiat, și în cazul serbărilor jubiliare ale „Astrei” cu un moment de pietate desăvârșită la cimitir, unde se ținea un parastas și o slujbă comemorativă a eroilor transilvăneni. (**Anexa 4**) Astfel, are loc celebrarea unor personaje exemplare ale trecutului, reinvestite ca modele demne de urmat. Forma comemorativă a serbărilor „Astrei” avea rolul de a reactiva sentimentul de conștiință colectivă românească. Iar prin reluarea modelului de sărbătoare revoluționară de la Blaj, s-a încercat păstrarea legăturii dintre generații și încurajarea mișcării naționale de până la 1918. De obicei, momentele comemorative se finalizau prin dezvelirea unui monument – simbol al devoțiunii și al pelerinajului public.

Sfânta Liturghie, comemorările, discursurile personalităților, sunt toate indicii ale eticii creștine și a evlaviei colective din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și a primei jumătăți a secolului XX din Transilvania. De asemenea, simbolistica steagurilor, întărește rolul acestora de instrument al identității și de sugestie a ideii de unitate.

Desfășurarea serbărilor jubiliare ale „Astrei” din anul 1911, a reprezentat un exemplu deosebit al evidențierii entuziasmului cu care românii din Transilvania au primit acel eveniment în orașelul Blajului. Pentru că a reprezentat o celebrare a comuniunii naționale, nu s-a pus niciun moment problema incluziilor sau a exclușilor. Toată lumea a putut participa la serbările de la Blaj, indiferent de apartenența etnică, politică sau confesională, neîncercându-se a se face vre-o diferențiere pe baza acestor criterii. Exemplară pentru acest caz este prezența la serbări a prietenului *românilor* Jan Urban Jarnik. Profesor la Universitatea din Praga, Jan Urban Jarnik (1848-1923) a fost un filolog ceh, membru de onoare al Academiei Române. De asemenea, un exemplu al deschiderii românilor față de maghiari, îl reprezintă și prezența prefectului Szasz – reprezentantul Monarhului și a guvernului Ungariei la serbările jubiliare ale „Astrei” sau a fraților Mocsonász și fraților Mocsonyi. Observăm că apelativele pe care le

²⁵ Nicolae Iorga, *Serbările de la Blaj, însemnătatea lor politică, culturală și literară*, Vălenii de Munte, Tipografia <<Neamul românesc>>, 1911, p. 6

folosesc românii cu privire la invitații maghiari sunt: „prietenui românilor” sau „frații noștri”. La moartea lui Alexandru Mocsonyi în anul 1909 spre exemplu, se scria în revista „Transilvania”: „S-a stins unul dintre bărbații cei mai aleși ai neamului nostru, care întreaga lui viață a fost o stea călăuzitoare a idealurilor noastre”.²⁶

Un alt aspect important de menționat cu privire la invitații străini din cadrul serbărilor de la Blaj, ar fi acela că aceștia vorbeau aproape perfect limba română. Limba este și ea una dintre elementele cele mai stabile, una dintre rădăcinile mitice pe care s-a fondat oricare ideologie națională. Limba, ca și religia, reflecta Renan, invită la reunire, la comuniune, pentru că, în cazul națiunii, libera adeziune este criteriul rezonabil. Herder susținea că limba exprimă modul de gândire al unei națiuni, este însăși gândirea națională.²⁷

Cu prilejul sărbătorii, sub masca limbajului gestual, distanțele și tensiunile dintre participanți se pot deci dezamorsa sau chiar anula: „adunați laolaltă, oamenii devin mai buni; căci aceștia vor căuta să-și fie pe plac unii altora”²⁸, spunea Roger Chartier.

Cuvântările și rugăciunile rostite de Arhieri precum și de către cărturarii de prestigiu ai Transilvaniei, toasturile de la banchete, conductul etnografic cu dansurile și cântecele lui, zborul simbolic al lui Aurel Vlaicu (**Anexa 5**), telegrama adunării către Împăratul-Rege, prezența actorilor Teatrului Național din București, a miilor de țărani și a fruntașilor ambelor biserici românești, au constituit noi dovezi „ale comuniunii neamului românesc și ale încrederii sale în apropierea zilei celei mari a Unirii”.²⁹ Toate au fost *afirmații răsperate ale credinței în noi înșine, în unitatea, în solidaritatea românească și în valoarea culturii noastre luptătoare*.³⁰ Conștiința națională, solidaritatea, unitatea, au fost demonstrate de poporul român cu cel mai mare entuziasm posibil: „Strigătele lor de: să trăiască! adresate <<domnilor>>, cuprindea nemăsuratul lor devotament față de fruntașii și cărturarii lor.”³¹ Desfășurate sub astfel de auspicii, serbările jubiliare ale „Astreii” de la Blaj din anul 1911, s-au transformat într-o impresionantă și prevestitoare adunare a românilor din toate provinciile românești (cu predominanță din Transilvania), reafirmarea idealurilor pașoptiste și memorandiste de libertate, dreptate și unitate națională, reînnoind jurămintele de atunci – cum afirma Vasile Goldiș –, și exprimând

²⁶ „Transilvania. Organul Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român”, Nr. II, Aprilie-Iunie, 1909, p. 57

²⁷ Serge Moscovici, op. cit, pp. 234-235

²⁸ Roger Chartier, op.cit., p. 51

²⁹ Pamfil Matei, *Asociațiunea în lumina doc*, Ed. Cit., p. 93

³⁰ Nicolae Iorga, op.cit., p. 14

³¹ Despărțământul XI Blaj al „Asociațiunii”, op. cit., p. 400

din nou, mai răspicat ca oricând în cadrul *Asociațiunii* „,hotărârea de a-și intensifica lupta pentru apărarea și afirmarea intereselor majore ale națiunii române”. Aceste serbări, au reprezentat un mijloc de întipărire în conștiința colectivă a încadrării tuturor regiunilor române într-un singur stat. Iar acest fapt avea să se întâmple șapte ani mai târziu prin înfăptuirea mult doritei Mari Uniri.

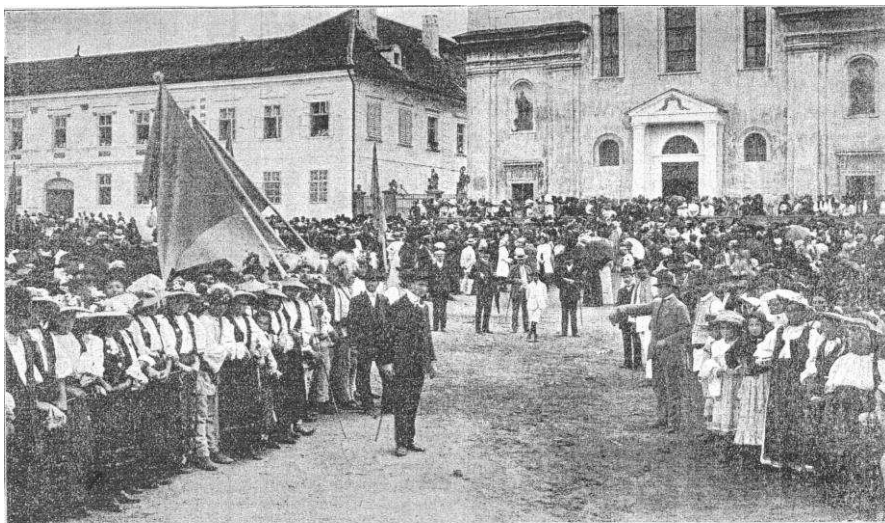
Serbările „Astrei” au reprezentat și un bun exemplu al îmbinării sărbătorilor laice cu sărbătorile religioase și a modului în care acestea au încercat să coabiteze în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și a începutului de secol XX din Transilvania. Pornind de la dubla funcție a lui Andrei Șaguna (1808-1873) de Mitropolit al Bisericii Ortodoxe și de președinte al Asociației culturale ASTRA, observăm cum laicul, a încercat în același timp să se legitimeze și să-și promoveze idealurile naționale, apelând la Biserică – important simbol al tradiției.

Pe lângă efectele generale, descrise mai sus, pe care modelul serbărilor „Astrei” de la Blaj, l-au întipărit în mentalul participanților, poate cel mai important merit al acestora ar fi acela că au izbutit să stârnească în sufletele românilor sentimentul alcătuit din impresii de încredere și respect, trezite în conștiințele individuale de o mare forță morală care le-a dominat și le-a susținut: forța colectivă. Eliminând cu desăvârșire orice disensiuni etnice, politice ori confesionale, aceste sărbători vor rămâne *altarul sfânt al idealului național și al solidarității naționale*³² al începutului de secol XX din Transilvania.

³² *Congresul cultural al Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român* „Astra” în „Transilvania”, Anul 61, Nr. 1-6 (Ian.-Iunie) 1930, p. 365

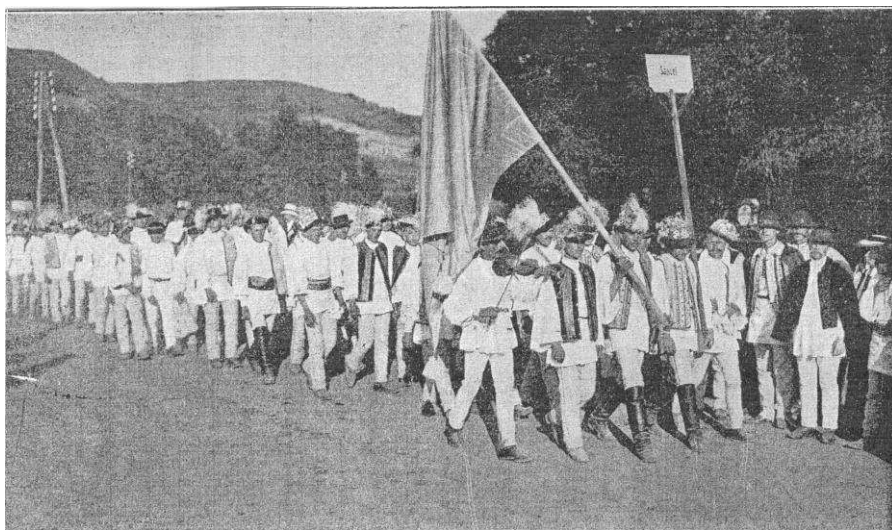
Anexe:

Anexa 1



Inainte de sfânta liturghie.

Anexa 2

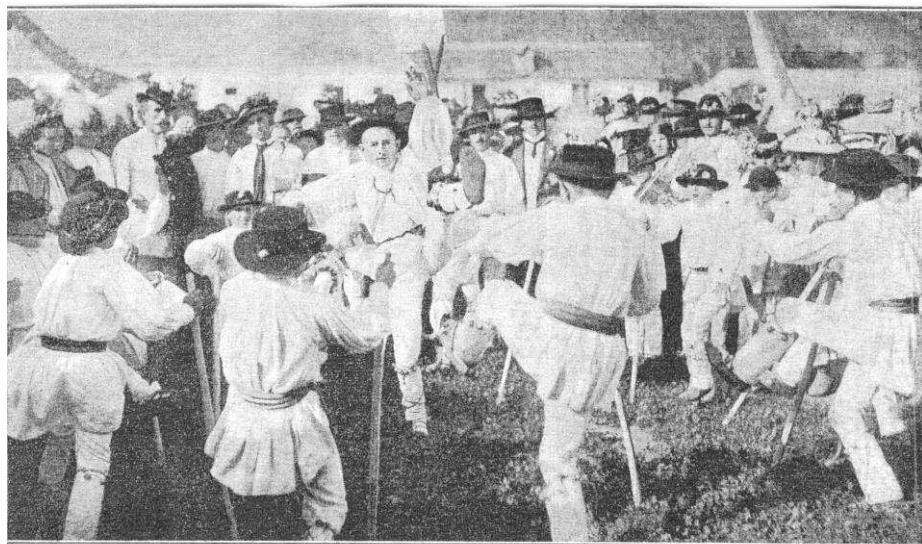


Conductul etnografic: Sosirea saelor.

Anexa 3



Conductul etnografic: Călușeri.



Conductul etnografic: Călușeri.

Anexa 4



Rentoarcerea dela cimiter.

Anexa 5



Vlaicu ateriscază de Câmpul Libertății.

EXCLUȘI SAU INCLUȘI. UNITARIENI POLONEZI ÎN TRANSILVANIA.

Enikő Rűsz-Fogarasi
Universitatea Babeș-Bolyai

În investigația propusă, cea mai importantă întrebare la care trebuie să căutăm răspuns s-ar formula în felul următor: Cine sunt de fapt polonezii unitarieni, când, și în ce condiții apar pe scena istoriei Transilvaniei?

Ca atare demersul nostru trebuie să clarifice cum și când apare unitarianismul în Polonia. Se cunoaște faptul că ideile reformei religioase, implicit cele de sorginte antitrinitariană, au pătruns în Polonia pe la mijlocul secolului al XVI-lea.¹ În această perioadă Polonia a fost un stat multi-etnic, cu diverse opțiuni religioase, încă dinaintea pătrunderii ideilor reformei religioase. Alături de catolici și ortodocși a existat o comunitate mozaică numeroasă iar la periferiile sud-estice ale regatului Polonez trăiau tătarii musulmani.² Pe aceste fundamente etnico-religioase au fost sădite semințele reformei religioase. În diverse regiuni, mai ales în orașele preponderent germane, a fost îmbrățișat lutheranismul, dar nobilimea poloneză a preferat calvinismul ajungându-se deja ca în 1554 la Slominiki să aibă loc primul sinod al calviniștilor din Polonia.³ Ruptura dintre calviniști și antitrinitarieni s-a produs cu ocazia sinodului din Piotrków din 1564.⁴ La scurt timp, de Crăciunul anului 1565, antitrinitarieni și-au organizat propriul lor sinod la Wegrów în prezența a 45 de preoți adepți ai noii confesiuni.⁵

Însă, în ciuda succesului ideilor reformei în Regatul Polonez biserica catolică a rămas o putere redutabilă, oricât de puternic a fost protestantismul. Deși la mijlocul secolului al XVI-lea a pierdut din poziții, datorită contrareformei a reușit, totuși, să își recâștige odată încrederea în sine, pentru ca după aceea să treacă în ofensivă. Astfel, ca un rezultat al valului de contrareformă, în urma tratatelor din 1595-1596, se realizează la Brest unirea

¹ Diarmaid MacCulloch, *Europe s House Divided. 1490-1700*, Penguin Books, 2003.

² Szokolay Katalin, *Lengyelország története*, Balassi Kiadó, 1996, p. 49.

³ Szokolay Katalin, *Lengyelország története*, Balassi Kiadó, 1996, p. 50.

⁴ Apud Marian Hillar: *From the Polish Socinians to the American Constitution*, In: *Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

⁵ Marian Hillar: *From the Polish Socinians to the American Constitution*, In: *Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22/57.

ortodocșilor ruteni cu Roma.⁶ Semnarea documentului solemn de unire la Brest, cu ocazia sinodului episcopilor ruteni din 22 iunie 1595, a constituit începutul unui proces lung în care s-au clarificat relațiile bisericii unite cu biserica Romei.⁷ Această victorie a catolicismului din Polonia-Lituania a prefăcut deja constrângerile ce se vor contura față de protestanții din Regat.

Într-o lume atât de diversă și încă tolerantă și-au făcut loc și unitarieni polonezi. Numiți socinieni, după numele fraților Socinus, cei cărora le datorau catechismul din Raków în care se găsea fundamentarea dogmatică a credinței lor,⁸ au avut o biserică instituționalizată, funcțională, pe parcursul de mai bine de o sută de ani. La mijlocul secolului al XVI-lea nobilimea numeroasă din această țară avea în mână sa puterea decizională, exercitată prin Seim. La dieta poloneză ținută la Varșovia în data de 28 ianuarie 1573 (după cinci ani de la dieta de la Turda – Transilvania) s-a decretat libertatea religioasă,⁹ iar Henry Valois, invitat pe tronul polonez, a acceptat condițiile națiunii poloneze. Leilo și Faustus Socinus, principali promotori ai ideologiei unitarianismului polonez,¹⁰ au pus în 1569 bazele academiei din Raków, unde mulți tineri cu vederi liberale își continuau studiile. După un periplu lung și periculos prin Europa cele două personalități și-au găsit locul în lumea religioasă radicală din Polonia unde au încercat să reducă radicalismul anabaptismului polonez și să introducă o teologie raționalistă în gândirea unitarianismului polonez.¹¹ Perioada de glorie a Brethrenului polonez (socinianismului) a fost de scurtă durată începând din 1585 și terminându-se în 1638 odată cu căderea Rakówului, numită de contemporani Athena sarmată.¹² Relația dintre socinienii polonezi și

⁶ Aleksander Gieysztor, *History of Poland*, Polish Scientific Publishers, Warszawa, p. 183.

⁷ Dezvoltarea temei vezi: Ovidiu Ghitta: *Nașterea unei biserici*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001, p. 49- 63.

⁸ Owen Chadwick: *A reformáció*, Osiris, Bp., 1998, p. 192-193.

⁹ Diarmaid MacCulloch: *Europe s House Divided. 1490-1700*, Penguin Books, 2003,

„we mutually promise for ourselves and our successors forever... That we who differ with regard to religion will keep the peace with one another, and will not for a different faith or a change od churches shed blood nor punish one another by confiscation of propperty, infamy, imprisonment or banishment and will not in any way assist any magistrate or officer in such an act.” p. 343.;

Polonezii aflați în criză dinastică, doreau să treacă de situație prin invitarea din casa regală franceză a unui monarh pe Henric Valois, dar speriați de evenimentele din Franța după noaptea Sf. Bartolomeu au vrut să se asigure că noul monarh nu va periclita realitățile din țară ca atare au ajuns să declare libertatea religioasă pe care au impus și noului monarh.

¹⁰ Diarmaid MacCulloch: *Europe s House Divided. 1490-1700*, Penguin Books, 2003, p. 341.

¹¹ Balázs Mihály: *Földi és égi hívíták. Válogatás Jacobus Palaeologus munkáiról*, Dunánál, Budapest, Qui one Quit, Kolozsvár, 2003, p. 16.

¹² Apud Marian Hillar: *From the Polish Socinians to the American Constitution*, In: *Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

unitarienii transilvăneni a fost permanentă încă de la debutul celor două biserici, ceea ce nu e de mirare având în vedere relații de rudenie foarte strânse dintre familiile aflate la conducerea celor două state. Curtea regală poloneză, ca și cea transilvană, deschisă ideilor înnoitoare, găzduia personalități cu idei radicale alungate de la curțile regale și princiare catolice și protestante mai puțin tolerante.¹³ Un membru marcant al celor două curți a fost medicul Giorgio Blandrata prezent atât în Polonia cât și în Ungaria însoțind-o pe regina Izabela,¹⁴ și care a fost un promotor marcant al ideilor anti-trinitariene. Pe de altă parte, unitarienii sași din Cluj apelau deseori la antitrinitarienii polonezi pentru ca aceștia să le trimită preoți unitarieni cunoscători ai limbii germane. Astfel, Valentin Radeczus, originar din Gdansk, va servi începând cu 1622 ca preot al sașilor unitarieni din Cluj,¹⁵ ba mai mult, va deveni și episcop al acestora.¹⁶ Iar din 1643 până 1655 Adam Francke¹⁷ îi va sluji pe sașii unitarieni din Cluj.

Dar relația strânsă dintre polonezi și transilvăneni în epoca modernă timpurie nu s-a redus doar la legăturile unitarienilor ci, după cum constatăm în curțile principilor Transilvaniei, deseori întâlnim persoane influente venite din Polonia. Astfel, Ioan Sigismund a avut printre sfetnicii săi apropiați pe Stanislas Niezowski.¹⁸

Evoluțiile politice din Polonia de la sfârșitul secolului al XVI-lea și mai cu seamă din secolul al XVII-lea nu au priit ideilor antitrinitariene secondate de valul contrareforme.¹⁹ Ofensiva împotriva protestanților s-a întărit considerabil după aducerea iezuiților, pentru ca, treptat, toată societatea poloneză să devină favorabilă catolicismului datorită propagandei

¹³ Lech Szczucki: *Két XVI. századi eretnek gondolkodó*, Ed. Akadémia, Bp., 1980,

¹⁴ Despre Giorgio Blandrata-vezi în Balázs Mihály, *From Servet to Paleologus, Early Transylvanian antitrinitarianism (1566–1571)*, Baden-Baden–Bouxwiller, 1995.

¹⁵ Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 178-179.

¹⁶ Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 485- 496.

¹⁷ Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 182.

¹⁸ Horn Ildikó: *János Zsigmond lengyel tanácsosa, Stanislas Niezowski*, In: „Nem sülyed az emberiség”. *Album amicorum Szörényi László LX. születésnapjára*, Ed. Jankovics József, Csésztyvay Tünde, Csörsz Rumén István, Szabó G. Zoltán, MTA, Budapest, 2007, p. 1387-1392; Horn Ildikó: *Hit és Hatalom. Az erdélyi unitárius nemesség 16. századi története/ Crediință și Putere. Istoria nobilimii unitariene din Transilvania secolului al 16.-lea*, Budapest, 2009, p. 192-197.

¹⁹ După scurta domnie a lui Henric Valois pe tron a urmat Anna Jagello cu soțul său Ștefan Bathory până în 1587, această perioadă a fost una a toleranței, deoarece Bathory recunoștea diversitatea religioasă atât în Transilvania cât și în Polonia. Însă după moartea sa a urmat la tron Sigismund al III. Wassa din vremea căruia au început să fie puse piedici serioase bisericilor protestante.

contrareformei. Pentru început se conturează tendința de marginalizare a protestanților, iar mai târziu se ajunge chiar la alungarea socinienilor din Polonia. Ascensiunea catolicismului se conturează mai întâi pe plan ideatic pentru ca, mai târziu, să se materializeze în fapte. Astfel, într-un pamflet din 1615, iezuitul Mateus Bembus considera că, datorită acordării libertății religioase, articolele henriene par a fi un pact cu diavolul.²⁰ Formularea acestei idei prefațează ceea ce avea să se întâmple mai târziu. De aici și până la întocmirea primei liste de cărți interzise a fost doar un pas, deoarece Piasecki, episcopul Cracoviei, elaborează în 1617 o listă a operelor indexate.²¹ Apoi, în 1621 a fost introdusă cenzura la tipărirea și vânzarea cărților precum și în biblioteci, cu măsuri punitive drastice împotriva protestanților, dar mai ales împotriva antitrinitarilor.²² După un incident provocat în anul 1638, școala sociniană și tiparnița din Rákow au fost închise.²³ Presiunea asupra unitarilor polonezi a devenit tot mai însemnată ajungându-se ca Seimul din 1658 să hotărască că socinienii nu mai pot trăi în Regatul Polonez și să îi oblige să părăsească țara în decurs de doi ani.²⁴ Deși un delegat socinian la seim s-a folosit de dreptul său de liberum veto ceilalți delegați nu au ținut cont de părerea lui și, contrar uzanțelor din Polonia, unde o hotărâre dietală devine lege abia atunci când toți delegații o votează, au considerat valabilă hotărârea dietei. Reprezentanții nobilimii poloneze la seimul din 1659 au modificat oarecum atitudinea față de socinieni, îngăduindu-le să rămână în Polonia cu condiția ca până 10 iulie 1660 să treacă la catolicism.²⁵ După o atitudine atât de fermă a dietei mulți dintre socinieni s-au lepădat de religia lor și au trecut la catolicism dar majoritatea au luat drumul pribegiei cu gândul că se vor întoarce în patria lor odată ce atmosfera din Polonia se va destinde.

²⁰ Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57. „Pax non pax est seu rationes aliquod, quibus confoederationis evangelicorum cum catholicis pacem, nullo modo veram esse pacem, breviter ostenditur”- scrie Mateus Bembus.

²¹ Mai pe larg vezi: Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

²² Apud Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

²³ Owen Chadwick: *A reformáció*, Osiris, Bp., 1998, p. 194.

²⁴ Cronologia Polska, Warszawa, 1957, p.484; Aleksander Gieysztor, History of Poland, Polish Scientific Publishers, Warszawa, p. 225; Szokolay Katalin: *Lengyelország története*, Balassi Kiadó, 1996, p. 62, Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

²⁵ Cronologia Polska, Warszawa, 1957, p. 484, Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

Astfel polonezii rămași unitarieni, au fost excluși din propria lor țară fiind nevoiți să caute un loc unde să poată trăi liber și unde să-și poată exercita religia lor. Unitarienii polonezi care au luat drumul pribegiei s-au stabilit în Ungaria, Prusia, Elveția, Olanda, Anglia iar un grup însemnat s-a îndreptat spre Transilvania. În Polonia nu se înregistrează nicidecum o calmare a spiritelor antiprotestante și deceniul șase al secolului al XVII-lea continuă sub același notă a contrareformei dure. În 1663 delegații Mazoviei la Seim propun ca statutele adoptate la Varșovia în 1573 să fie interzise,²⁶ iar legea adoptată în 1668 stipula că oricine ar trece de la catolicism la protestantism să fie pedepsit cu moartea.²⁷ Prin aceste măsuri drastice reforma religioasă, bisericile protestante poloneze, libertatea religioasă au fost condamnate la moarte și, implicit, au fost condamnate la uitare.

Unitarienii polonezi și cei din Transilvania aveau legătură permanentă, de aceea nu a fost deloc surprinzător faptul că în momentul în care unitarienii polonezi devotați propriei lor religii s-au găsit într-o situație de criză ce le afecta religia, un grup al acestora s-a îndreptat către Transilvania gășindu-și aici refugiul. Nici faptul că majoritatea polonezilor veniți în Transilvania s-au așezat la Cluj nu este de mirare, Clujul fiind încă în acele timpuri un centru important al unitarianismului.

În urma încuviințării princiare primite la 15 ianuarie 1661 din partea principelui Transilvaniei János Kemény,²⁸ polonezii s-au așezat în diferite localități ale Transilvaniei, precum Beclean, ori în sate de pe valea Târnavei (de ex. Adămuș) și, în special, la Cluj. În drumul lor spre Transilvania comunitatea poloneză a fost de mai multe ori jefuită, ca urmare la sinodul unitarian din 15 martie 1661 la Cluj s-a hotărât ca fiecare comunitate unitariană din Transilvania să contribuie după posibilitățile sale la într-ajutorarea fraților lor polonezi aflați în dificultate.²⁹ În locurile unde s-au așezat în număr mai mare au constituit comunități religioase de sine stătătoare față de comunitățile unitariene maghiare sau săsești. Abia în 1696 în Adămuș comunitatea poloneză era integrată în ceea ce unitarienilor maghiari de aici, ceea ce se reflectă dintr-o hotărâre a conzistoriumului general de la Cluj în

²⁶ Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

²⁷ Cronologia Polska, Warszawa, 1957, p. 485; Aleksander Gieysztor, History of Poland, Polish Scientific Publishers, Warszawa, p. 225, Marian Hillar: From the Polish Socinians to the American Constitution, In: Journal from the Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism, Vol. 4, nr. 3, 1994, pp. 22-57.

²⁸ Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 213.

²⁹ Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 213.

care se hotărăște ca frații polonezi din Adămuș să plătească pentru susținerea preotului și meșterului învățător din sat ca și enoriașii maghiar.³⁰

La sfârșitul secolului al XVII-lea existau încă însemnate comunități de polonezi care, dacă nu constituiseră o comunitate separată până atunci, doreau să trăiască după legile și obiceiurile aduse din Polonia, constituind și în viața religioasă o formă de organizare separată. Însă, datorită contrareformei tot mai evidente și tot mai apăsătoare, conducerea bisericii unitariene nu a dat curs acestor solicitări. Aceasta se temea să autorizeze organizarea unor comunități separate poloneze având în vedere că în liturghia lor erau unele elemente diferite a căror acceptare ar fi putut fi ușor interpretată drept aprobare a unor elemente dogmatice noi, care ar fi contravenit legislației în vigoare care interzicea orice fel de înnoire dogmatică. Ca atare, la sinodul unitarian de la Belin, desfășurat la 1 iunie 1698, s-a luat decizia de interzicere a unor noi comunități bisericești, lucru care îi viza direct pe polonezi.³¹ Începând cu acest moment avem date pentru funcționarea unor comunități poloneze separate doar la Beclean și la Cluj. La Beclean ultimul preot care a servit comunitatea poloneză unitariană a fost Samuel Trochimowicz după a cărui moarte, survenită în 1788, comunitatea unitariană de aici s-a destrămat.³² Despre această comunitate unitariană poloneză avem foarte puține informații iar acestea se leagă și de comunitatea poloneză din Cluj. Ca atare, din cauza penuriei de informații, nu este posibilă o aprofundare a problemei.

Ajunși la Cluj, unitarienii polonezi găsesc un oraș care se zbătea din rășputeri, cu prea puțin succes însă, să păstreze condițiile de trai din regimul vechi. De fapt, în această perioadă de după 1661 chiar și statutul de cetățean al orașului a devenit discutabil.

Aici, ca și în celelalte localități unde s-au stabilit polonezii au constituit o comunitate unitariană separată de ceea maghiară și de ceea săsească, având proprii lor preoți, aduși din Polonia și liturghii specifice poloneze. Cel mai repede dispare comunitatea unitariană poloneză din Beclean, apoi urmează cele de pe valea Târnavei. Până la construirea bisericii unitariene din 1782 comunitatea unitariană poloneză din Cluj era de sine stătătoare, se administra singură, avea propria casă de rugăciune, vândută din propria inițiativă de polonezi care donează prețul acesteia pentru biserica

³⁰ Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 221.

³¹ Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 221

³² Kénosi Tözsér János- Uzoni Fosztó István: *Az erdélyi unitárius egyház története/ Istoria bisericii unitariene din Transilvania*, II, Cluj, 2009, p. 223.

unitariană ce urma să fie ridicată.³³ Unitarienii maghiari și germani după ce au fost scoși din biserica Sfântul Mihail 1716, nu aveau biserică.

Am urmărit în arhiva orașului cum figurează polonezii în registrele civile, registrele fiscale și în documentele administrației orașului. Între cetățenii orașului cu jurământ depus găsim polonezi abia din 1674.³⁴ În această perioadă numărul cetățenilor noi înscrisi anual varia între 50 și 70. În registrul civil, pe lângă numele celui înscris, figurează de obicei și naționalitatea, religia și meseria acestuia, data înregistrării și cei doi martori, giranți pentru noul înregistrat. Câteodată se trece și locul de unde a venit noul cetățean.

Din registrul orășenesc reiese că în cea de-a doua jumătate a secolului al XVII-lea majoritatea celor care au cerut să fie primiți și înregistrați ca cetățeni ai Clujului erau maghiari. În registre se face diferență dintre persoane de etnie germană și sași. După maghiari, cei mai mulți noi cetățeni sunt sașii. Pe lângă aceștia apar anual și persoane din alte națiuni: secui /schyti, polonezi, slavoni, croați, bohemieni, valahi, greci, haidu,³⁵ italieni, belgieni. Autoritățile orășenești înscrisau naționalitatea declarată de viitorul cetățean. Înscrieri sub alte naționalități se mai întâmplă totuși, și putem aminti cazul unei persoane de origine greacă înscrisă la începutul secolului al XVIII-lea, în cazul căruia se menționează că aparține de națiunea greacă, dar dorește să fie înscrisă printre sași. În 1719 găsim un polonez, Johannes Lugjnier de Polonia, care este înscris printre maghiari, deși era de religie catolică.³⁶

Dintre cei aproape treizeci de polonezi deveniți cetățeni ai Clujului doar doi nu sunt unitarieni, deci putem spune că aproape toți polonezii așezați la Cluj au fost unitarieni. Aceștia sporeau momentan numărul populației unitariene a orașului oprind pentru o vreme creșterea accentuată a numărului reformaților. Între 1674 și 1732 au fost 29 de polonezi care au depus jurământul de a respecta legile orașului Cluj.³⁷ Aceștia nu au devenit toți deodată cetățeni, ci câte unul în fiecare an, iar în anii 1681 și 1701 câte doi.

³³ În arhiva centrală a bisericii unitariene din Cluj se păstrează procesele verbale ale comunității poloneze și corespondența dintre conducătorii bisericii unitariene poloneze din Cluj cu frații lor rămași acasă ori stabiliți în altă parte a Europei, manuscrise bisericești, evident cele mai multe scrise în poloneză. Istoria acestui comunități a fost scrisă de Henryk Barycz: *Obraz zycia religijnego polskiego zboru unitarianskiego w Koloszarwie w XVIII w. Protokoly posiedzen dyscypliny zborowej z lat 1722-1772*. In: *Reformacja w Polsce. Rocznik XI. 1948-52*. Nr. 41-44. Warszawa, 1953. 66-114p.

³⁴ Arhivele Naționale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria orașului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760.

³⁵ Populație militărească cu precădere din Partium.

³⁶ Arhivele Naționale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria orașului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760., p. 107v.

³⁷ Arhivele Naționale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria orașului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760., 596 p.

După 1732 găsim doar câte un polonez unitarian la circa zece ani. În optsprezece cazuri s-a înregistrat și meseria lor. Găsim patru croitori polonezi, trei pantofari, trei tăbăcari – ceea ce poate fi identic cu pantofarul – doi tâmplari, un aurar, un prelucrător de lână, un cantor, un apicultor, un cojocar și un viticultor. Găsim și două înscrieri în privința locului de proveniență: în 1683 numitul Martin Lengyel care vine din Cracovia,³⁸ și în 1714 numitul Ladislau Mátyás care vine din Varșovia.³⁹ Dar probabil vom ști mai mult despre locurile de proveniență ale polonezilor dacă cineva va publica sau va prelucra procesele-verbale ale comunității polonezilor unitarieni.

Cercetând și urmărind registrele civile se ridică, firese, întrebarea: oare de ce polonezii veniți la Cluj în 1660 devin cetățeni ai orașului doar în 1674? Primul argument ar fi speranța reînțoarcerii acasă. Pe lângă aceasta, dacă stăm să ne gândim – un deceniu și jumătate cât trece de la așezare până la dobândirea cetățeniei nu constituie o vreme atât de îndelungată. Polonezii au sosit într-o țară nouă, într-un oraș nou, unde au luat viața de la capăt după ce pe drum au fost jefuiți și după ce au fost decimați de epidemia din oraș. Oricât de mult s-ar fi schimbat statutul orașului, locuitorii acestuia insistă asupra respectării regulilor dovedite practice în trecut, printre ele regăsindu-se cea referitoare la condițiile de îndeplinit pentru a deveni cetățean al orașului: era nevoie de o recomandare venită din partea a doi cetățeni onești și respectabili ai orașului, locuitorul aspirant la cetățenie trebuia să dețină un imobil și să fie căsătorit. Cea mai ușoară era probabil îndeplinirea ultimei cerințe, polonezii sosind la Cluj în mare parte probabil împreună cu familia. Însă cumpărarea sau chiar construirea unei locuințe implica deja mai multe lucruri: să aibă bani de cumpărare și să aibă de unde cumpăra. Iar dacă nu au avut destui bani trebuiau să lucreze din greu pentru a-i obține. Având în vedere meseriile polonezilor deveniți cetățeni ai Clujului m-am întrebat care a fost atitudinea breslelor pantofarilor și croitorilor față de noii meșteri, oare au luat în considerare circumstanțele lor speciale și i-au primit în breaslă înainte de a deveni cetățeni? Cred că ar merita o investigație în acest sens printre documentele procesele verbale ale breslelor. Desigur, pentru a obține recomandarea cetățenilor respectabili, oricât de mult i-ar fi îndrăgit aceștia pe polonezii de aceeași religie, nu puteau da recomandarea decât după o minimă conviețuire, după ce oamenii își puteau forma o părere despre noii veniți.

³⁸ Arhivele Naționale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria orașului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760, p. 19v.

³⁹ Arhivele Naționale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria orașului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760, p. 92v.

Este greu de spus câți unitarieni polonezi au trăit la Cluj. Aproximativ 225 de unitarieni polonezi?⁴⁰ Ca și comparație aș aminti recenzarea din 1703 potrivit căreia în Cluj existau 1172 de proprietari de case,⁴¹ iar în 1714 Clujul consemna 1082 de familii, ceea ce poate însemna o redresare a demografiei orașului.⁴²

În registrul consiliului de o sută de persoane al orașului încep să apară vag, abia din 1730, doar una-două persoane. Adevărat că în 1670 există un unitarian polonez în consiliul orășenesc care însă a intrat în consiliu ca membru al națiunii săsești și care a primit și câteva însărcinări din partea conducerii orașului. Această persoană este fiul cu același nume al lui Valentin Radeczius.⁴³

Ca și concluzie se constată faptul că unitarieni polonezi au luat drumul pribegiei pentru religia lor, au părăsit locul lor natal cu gândul că odată și odată se vor întoarce, dar de fapt au fost excluși din țara lor și au căutat o Țară care să le primească. O parte din acest grup etnic și religios a venit în Transilvania și a trăit ca o entitate etnică și religioasă distinctă mai mult de o sută de ani, doar atunci au renunțat la comunitatea lor distinctă când unitarienii din oraș urmau să construiască biserica lor. Atunci după cum am constatat din izvoarele vremii din proprie inițiativă au vândut casa lor de rugăciune a comunității lor și s-au inclus în comunitatea unitariană maghiară. Prin urmare polonezii unitarieni și-au păstrat credința lor au rămas antitrinitarieni dar până la urmă au pierdut specificul lor polonez. Când au plecat din țara lor au sperat că atmosfera politică se va potoli și vor avea posibilitatea de a se întoarce în Polonia unde să continue să trăiască ca polonezi unitarieni. Dar istoria nu le/a oferit această șansă. Numărul lor în Transilvania era în scădere. Într-o astfel de situație se conturează că pentru ei credința lor a fost mai puternică decât apartenența lor etnică.

⁴⁰ Gaál György: *Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban*, In: Kolozsvár 1000 éve, coord. Dáné Tibor Kálmán et alii, Kolozsvár, 2001, p. 324.

⁴¹ Gaál György- consideră că în Cluj s-au stabilit 700 de polonezi unitarieni- Gaál György: *Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban*, In: Kolozsvár 1000 éve, coord. Dáné Tibor Kálmán et alii, Kolozsvár, 2001, p. 324.

⁴² Gaál György: *Kolozsvár kétezer esztendeje dátumokban*, In: Kolozsvár 1000 éve, coord. Dáné Tibor Kálmán et alii, Kolozsvár, 2001, p. 324.

⁴³ Arhivele Naționale – Filiala Cluj-Napoca, Fond Primăria orașului Cluj, Procese verbale de înscriere cetățenilor, 1638-1760, p. 269.

MARGINALI ÎN SOCIETATEA LUGOJEANĂ ÎN PERIOADA 1922-1932, OGLINDIȚI ÎN ZIARUL „RĂSUNETUL”

Oliviu Cristian Gaidoș
Universitatea Babeș-Bolyai

Prezentul studiu, dedicat marginalilor din Lugojul interbelic, se înscrie într-un program mai amplu de cercetare a evoluției societății locale după primul război mondial. Constituirea statului național unitar român prin unirea politică din 1918 a determinat configurarea unui nou cadru legislativ menit să asigure dezvoltarea unitară a provinciilor românești. Procesul de omogenizare administrativă a României Mari, îngreunat de decalajele sociale, economice și culturale existente între regiuni a fost un factor declanșator al fenomenului de modernizare a societății românești în perioada interbelică. La nivel local modernizarea s-a realizat gradat prin receptarea elementelor inovatoare în raport cu realitățile de natură etnică și confesională. Ținând cont de multitudinea factorilor care au contribuit la metamorfoza comunității lugojene, ne-am propus să facem o analiză a imaginii marginalului oglindită în primul deceniu de apariție al ziarului *Răsunetul*. Complexitatea abordării unui astfel de subiect este dată de relația dintre societate, presa locală și grupurile marginale. Ziarul, ca produs inițial al societății, tinde să reflecte atitudini stereotipe privind grupurile marginale, devenind în timp formator de opinii pe care le propagă în comunitate.

Am optat să folosim ca sursă *Răsunetul*¹ din paleta largă a publicisticii locale², datorită longevității acestui ziar românesc (26 de ani),

¹ *Răsunetul* este periodicul românesc din Lugoj cu cea mai lungă perioadă de apariție, începând cu primul număr din 17 mai 1922 și până la 13 august 1948. Titlul ziarului până la 7 ianuarie 1923 a fost „Răsunetul –Gazetă națională-independentă”. Apărea în fiecare duminică. Vechile ziare din Transilvania și Banat, folosite ca ustensile în activismul politic regional din fostul Imperiu Austro-Ungar au fost nevoite să se adapteze noului cadru cultural-politic, multe însă își încetează activitatea. Un exemplu elocvent e cel al ziarului *Drapelul* din Lugoj, apărut sub redacția lui Valeriu Branisce, a cărui apariție este sistată în 1920. Până la apariția *Răsunetului* intelectualitatea locală a înființat o serie de ziare românești toate având o existență efemeră: *Timișiana* (1919-1922), *Gazeta Banatului* (1921-1922), *Gazeta Lugojului* (1922-1923) etc.

² *Răsunetul* a concurat cu cele trei ziare cu tradiție ale minorităților: *Banater Bote* (1919-1940; continuator al ziarului *Südungarische Bote* înființat în 1899) reprezentând interesele comunității evreiești, *Krassó-Szörenyi Lapok* (1881-1942) în trecut organul de presă a comitatului Caraș-Severin, după unire ziarul comunității maghiare și *Lugoscher Zeitung* (1905-1934) ziarul germanilor din Lugoj.

identificabil cu o veritabilă cronică a orașului interbelic. Intervalul de timp cercetat se întinde pe o durată de 10 ani, de la apariția ziarului în 1922, până în 1932, an în care efectele devastatoare ale crizei economice sunt resimțite în România. Utilizarea unei surse publicistice implică un proces de filtrare a informațiilor și chestionare a punctelor de vedere exprimate de ziariști ; am încercat să confirmăm anumite păreri cu ajutorul altor surse documentare: recensăminte, rapoarte ale prefecturii, studii privind fenomenul prostituției în România etc.

La începutul anilor '20, Lugojul, păstra încă vie amintirea burgului de provincie caracteristic spațiului central-european prin fizionomia semiurbană, multiculturalitatea locuitorilor, varietatea confesională. Amprentat prin dezvoltarea edilitară anterioară primului război mondial, centrul orașului a rămas parcă încremenit în timp: case cochete cu fațade în stiluri arhitecturale vehiculate în primul deceniu al secolului XX (art nouveau, eclectic), cele trei cafenele (Bristol, Amigo și Corso), unde odinioară se aduna burghezia locală, dughenele de lemn ale magazinelor cu vitrine impunătoare, toate amintind de atmosfera „belle époque” caracteristică Europei începutului de secol XX. Sediul județului Caraș-Severin până în 1926³ și centru economic regional⁴, Lugojul a reprezentat în perioada interbelică o atracție continuă pentru populația din mediul rural. După unire, economia locală cunoaște o creștere relativă prin înmulțirea stabilimentelor cu caracter industrial⁵, dezvoltarea comerțului cu produse din agricultură și creșterea animalelor.

Identitatea culturală a Lugojului, formată de-a lungul a două secole de coabitare armonioasă a mai multor etnii, s-a evidențiat în cadrul Banatului prin elementul românesc, care în timpul monarhiei austro-ungare a militat fervent pentru respectarea drepturilor națiunii române. În cadrul societății

³ Reforma administrativă, în vigoare de la 1 ianuarie 1926, a provocat profunde nemulțumiri la nivel local, prin dizolvarea județului istoric Caraș-Severin a cărui sediu se afla la Lugoj. Noua organizare a prevăzut două unități administrative: județul Severin cu reședința la Lugoj și respectiv județul Caraș cu sediul la Oravița. Vezi *Raportul asupra situațiunii județului Severin pe anii 1925-1926*, Tipografia Ludovic Sziklai, Lugoj, 1928, pag. 7

⁴ În 1926 se înființează Camera de Comerț și Industrie din Lugoj care va coordona activitatea economică din județ. Vezi *Raport asupra situațiunii județului Severin pe anul 1928*. Tip. Firma A. Auspitz, Lugoj 1929, p. 76

⁵ Recensământul efectuat în 29 decembrie 1930 furnizează date inedite privind evoluția industriei locale și a comerțului în primul deceniu al perioadei interbelice. La o populație de 23.593 de locuitori, Lugojul avea un număr de 533 de stabilimente cu caracter industrial din care 250 au fost înființate în perioada 1919-1930, 70 nu și-au declarat vechimea, restul fiind anterioare războiului. În legătura cu firmele care activau în comerț relevant este faptul că din 335 existente în 1930, 182 au fost înființate în primul deceniu interbelic, 126 fiind înregistrate înainte de 1918. *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930, volumul X: Intreprinderi industriale și comerciale*, Imprimeria națională, București 1938, publicat sub coordonarea dr. Sabin Manuilă, p. 712.

locale, dialogul cultural a dat naștere unui spirit de toleranță bazat pe înțelegerea și acceptarea diversității, fie ea de natură confesională, etnică sau lingvistică. Structura multiethnică a populației Lugojului, moștenită din perioada dualismului, este confirmată de recensământul din 1930, care indica un număr de 23.593 locuitori împărțiți în 15 etnii⁶. Migrația internă a populației determinată de noua conjunctură social-politică a dus la creșterea numărului românilor în comparație cu minoritățile. Toleranța etnică existentă în comunitatea lugojeană va fi zdruncinată de mici conflicte al căror substrat de natură politică este evidentă: frica față de iredentiști maghiari care atentează la integritatea statului și problema alogenilor evrei, care, pe lângă afinitățile față de nația maghiară, continuă să acapareze comerțul românesc⁷.

Afirmarea spiritului național pe tărâm cultural devine un imperativ care impulsionează, printre altele, dezvoltarea presei de limbă română. Apariția ziarului *Răsunetul* în 1922, la inițiativa tipografului Gheorghe Țăranu⁸, s-a înscris numeroaselor tentative din publicistica locală, majoritatea soldate cu eșec, de a înființa un ziar românesc durabil care să continue activitatea cultural-politică a ziarului *Drapelul*, sistat în 1920. Programul ziarului *Răsunetul*, publicat în primul număr la 21 mai 1922, statuează calitatea sa de organ independent de presă, fără afiliație la o grupare politică, care are ca scop apropierea românilor în pofida „luptei înverșunate dintre partide”, dorind „să dea la lumina zilei tot ceea ce lovește adânc în interesele [...] românești”. Ideile călăuzitoare ale programului ziarului au fost naționalismul constructiv și creștinismul adevărat⁹. Stabilitatea de care a dat dovadă *Răsunetul* s-a datorat limbajului accesibil în care era redactat,

⁶În deceniul III al secolului XX populația orașului s-a mărit de la 20.036 locuitori din 1920 la 23.593 în 1930. Elementul românesc din Lugoj a cunoscut cea mai mare creștere de la 7621 locuitori în 1920 la 9630 în 1930, urmat fiind de evrei și maghiari. Mozaicul etnic al orașului este reliefat de recensământul din 1930: români (9630), maghiari (5367), germani (6152), evrei (1387), țigani (264), ruși (163), bulgari (59), sârbi, croați și sloveni (împreună 117), ucrainieni (27), cehi și slovaci (264), polonezi (24), turci (26), greci (6) și alții (77). Vezi *Recensământul general al populației României din 29 decembrie 1930, vol. V, Profesioni, Populația după situația în profesie, sex, grupe de vârstă, instrucțiune și neam pe clase de profesioni*, București, 1938, publicat sub coordonarea dr. Sabin Manuilă, p. 323

⁷Un conflict de această natură s-a iscat în 1922 între editorul ziarului Gh. Țăranu și rabinul E. Lenke din Lugoj pentru faptul că a distribuit în librăria sa broșuri antisemite ca: „Biblioteca lui Iuda”, „Apărarea națională”, „Înfruntarea jidovilor” etc. Rabinul l-a reclamat și la tribunal. Unul din colaboratorii ziarului a justificat acțiunea redactorului ca fiind pur comercială. Cărți tipărite la București, fiind luate în comision se vând foarte bine și nu au legătură cu Gh. Țăranu care nu este antisemit. Vezi *Răsunetul*, I (1922), nr. 24, 29 octombrie, p. 3.

⁸Gh. Țăranu s-a născut în 31 iulie 1882 la Sibiu. Înainte să vină în Lugoj a fost tehnician șef la ziarul *Tribuna Poporului* în Arad și zețar la Tipografia „Voicu” din București. În anul 1912 se stabilește în Lugoj și deschide o mică tipografie cu librărie numită „Minerva”, situată în Str. Șaguna nr. 6, lângă clădirea Administrației Financiare. Vezi „Jubileu de 20 de ani al ziarului *Răsunetul*” în *Răsunetul*, XXI (1942), nr. 20, 17 mai, p. 1.

⁹*Răsunetul*, I (1922), nr. 1, 21 mai, p. 1.

reușind să se adreseze unui public larg: intelectuali, învățători, funcționari, meseriași. Fără să diminuăm componenta culturală¹⁰ a rolului jucat de *Răsunetul*, dorim să valorificăm informațiile privind viața cotidiană, activitățile personajelor mărunte cu caracter îndoielnic și lumea lor.

Atitudinea conservatoare prezentă în discursul jurnaliștilor față de schimbările survenite în societatea lugojeană denotă o gândire tradițională reticentă la înlocuirea unui sistem probat cu unul nou. Metamorfozarea societății cunoaște valențe diferite în provincie față de centru, reprezentat de București. *Răsunetul*, ca organ de presă independent, descrie cu înfiorare revoluția moravurilor care corup societatea locală. Elementul cel mai deranjant este adoptarea noilor tendințe (trenduri) europene în muzică și vestimentație. Ziarul relatează cu indignare în 1922 despre petrecerea tradițională a cârnățarilor, organizată într-o duminică a lunii noiembrie, unde „[...] dansul nu a început cu o horă sau o lugojană ci cu un Boston”¹¹. Noutățile se succed într-un ritm alert. Frenezia practicării noilor dansuri pe ritmuri de Jazz¹², în opoziție cu muzica tradițională lăutărească, care răsună odinioară la petrecerile din Lugoj, este sugestiv descrisă în rubrica „Notițe” din 6 februarie 1927: „Lumea întregă este biată de «histerie», astăzi tânării și bătrânii cât și tânărilor și bătrâneli se dedau la așa numitele plăceri desvăluite prin saloanele de dans, varieturi și muzik hall-uri. Nimic nu se face astăzi mascat după ușă cu perdea, ci în mod public”¹³. Noile tendințe, deși asimilate, nu înlocuiesc brusc vechile gusturi, ci coabitează¹⁴.

Modernizarea este prezentă în societate prin generalizarea și largă utilizare a invențiilor apărute înainte de război, care pătrund în rândul maselor: radioul¹⁵, automobilul¹⁶ și cinematograful. Alături de vechiul cinematograf

¹⁰ Caracterul cultural al *Răsunetului* este completat de editoriale și articole semnate de personalități bănățene de marcă: Ioan Boroș, arhiepiscop greco-catolic și istoric local, dr. Nicolae Brânzeu canonic, dr. P. Nemoianu, fost prefect, dr. Peteanu, director al Liceului „Coriolan Brediceanu” din localitate, Filaret Barbu compozitor, jurnalistul Dănilă Pusa etc.,

¹¹ *Răsunetul*, I (1922), nr. 28, 26 noiembrie, p. 2. Valsului englezesc, variantă de vals mai lent, cunoscut sub denumirea de „Boston”.

¹² *Răsunetul*, III (1924), nr. 47, 23 noiembrie, p. 3.

¹³ D. Asandi, „Notițe-Taxele plăcerilor” în *Răsunetul*, VI (1927), nr. 6, 6 februarie, p. 1. Autorul trăiește o anumită retribuție morală prin măsura anunțată a statului de a introduce o taxă de la 2000 de lei în sus pentru petrecerile „[...] unde în program sunt cuprinse dansuri excentrice”. Taxă va fi scoasă în 1929

¹⁴ O știre cel puțin hilară anunța cu toată seriozitatea că la serata de dans, organizată de reuniunea comercianților la hotel Dacia din 28 ianuarie 1928, atmosfera va fi întreținută de un „[...] Jazz-Band și o orchestră de țigani”. Vezi *Răsunetul*, VII (1928), nr. 5, 29 ianuarie, p. 3

¹⁵ În rubrica „Notițe”, se menționează concertele transmise la radio din Londra sau Paris care pot fi recepționate și în Lugoj. Vezi *Răsunetul*, V (1926), nr. 2, 10 ianuarie, p. 3. Prima emisiune în limba română a fost transmisă în 1925.

¹⁶ D. Asandi, rubrica „Notițe. Țara lui Ford?...” în *Răsunetul*, VI (1927), nr. 18, 1 mai, p. 1: „Ne americanizăm parcă suntem în țara lui Henry Ford. Dispare carul cu boi, dispare «fiakerul»

„Olimpia”, se (re)deschide la începutul anului 1923 cu sprijinul Ministerului Artelor cinematograful „Apollo”. Filmele sunt vehement criticate, din cauza subiectelor abordate și a influenței negative pe care o au în educația tinerilor: „Noul cinematograful nu poate fi decât un nou propagator al depravării care va urma desigur în viitor același drum ca celelalte cinematografe prin interpretarea filmelor imorale [...]. Filmele tipărite cu roșu și înfrumusețate cu inscripția ademenitoare « numai pentru adulți » nu vor înceta de a se servi publicului”¹⁷. Este o lume a cărei schimbare ziarul a documentat-o fragmentar. Nu putem decât să întrezărim modul în care individul s-a manifestat în spațiul public, pe stradă, la cinematograful, sau în cafenea.

Viziunea generală asupra societății exprimată de majoritatea colaboratorilor ziarului *Răsunetul* este una decadentă în comparație cu perioada antebelică. Trecutul idealizat, construit pe nostalgia vremurilor în care comunitatea românească din Lugoj, unită de sentimentul național, a activat pe teren cultural și social pentru afirmarea poporului român în cadrul statului dualist, este folosit permanent în discursul critic la adresa procesului de modernizare perceput ca un fenomen de fărâmițare a societății tradiționale: „[...] generația trecută cum era de unită suflătește. Intelectualul, meseriașul și economul, toți formau o masă puternică românească, pe când în zilele noastre suntem desbinați pentru că trăim în era României Mari. [...] harnicii noștri meseriași, economi și intelectuali, care nu se făloseau ei în străiele lor simple, cercetau cu mic cu mare sfânta biserică pe când azi fracul și lacul îi oprește, pe motiv că nu e la modă. [...] Pudra, roselele, oglinda, cinematograful, Corso, răpește timpul femeilor care în loc să cerceteze casa lui Dumnezeu mai bine frământă oare întregi Corsul¹⁸ [...] Dacă s’ar pomeni din somn strămoșii noștri și’or vedea pe Nana Uță cu Bubi copil¹⁹, cu rochia deasupra de genunchi, călătorind pe bicicletă, ar lua câmpii [...] În loc de Bună ziua se zice Bonjour și în loc de mulțumesc mersi”²⁰.

Societatea, prin intermediul ziarelor a căror politică publicistică se orientează spre relatarea senzaționalului, începe să conștientizeze existența unei subculturi a delincvenței, formată din indivizi care atentează la valorile morale prin comportamentul și stilul lor de viață: „femei imorale” cerșetorii

cu roibi cu zurgălăi și în locul acestora pretutindeni își face apariția năluca de automobil, care acum e aici peste 5 minute la... Coștei la rugă...”

¹⁷ P. Mirenus, „Simple impresii”, în *Răsunetul*, XI (1932), nr. 6, 11 februarie, p. 2.

¹⁸ Strada Regele Ferdinand care pornea de la gară și traversa orașul până la piața Regina Maria era cunoscută sub numele de „Corso”. Sinonim cu locul de promenadă.

¹⁹ Tunsoarea „Bob” a fost la modă în anii ’20. Varianta regională provine din limba germană „Bubi kopf”.

²⁰ Lae din Banat, „Lugojul de altădată” în *Răsunetul*, VIII (1929), nr. 52, 25 decembrie, p. 3.

de pe străzile orașului, țigani, hoți de toate categoriile de la escroci mărunți la defraudatori de bani publice²¹.

Atitudinea față de marginali relevată în coloanele ziarului *Răsunsetul* denotă o critică vehementă la adresa unor grupuri, stigmatizate prin caracteristicile negative comune, și, mai rar, a individului. Sociologia îi definește pe marginali²² după relația lor cu societatea, de aici rezultând anumite caracteristici generale: inadaptarea la norma socială, constituirea unei lumi alternative celei reale unde pot viețui, carența educațională care tinde să justifice conduita imorală și activitatea ilegală. Pentru studiul nostru este importantă și antropologia urbană, care urmărește modificarea comportamentului uman în contact cu orașul și evoluția lui. În acest proces, un rol important îl ocupă migrația rural-urban și contactul celor două lumi, la mijlocul cărora se află individul marginal²³.

Flagelul social postbelic care a dus la înmulțirea clasei de jos a fost sărăcia. Alături de personalul românesc numit în administrație și-au făcut apariția treptat, profitând de haosul juridic, și grupuri marginale din alte regiuni ale României Mari care au întărit rândurile declassaților din Lugoj. Stabilimentele industriale existente în oraș și posibilitatea învățării unei meserii au determinat exodul locuitorilor din mediu rural care au fost atrași de posibilitatea găsirii unei slujbe care să le asigure un trai mai bun. Ajunși la oraș, mulți țărani se topeau în masa declassaților, alegând să își ducă veacul prin localurile de noapte din Lugoj. O lume subterană intră în atenția publicului prin știrile de senzație regăsite în *Răsunsetul*: spectacole de varietate, bătaii și scandaluri, birturi în care își duc veacul prostituate, pungași, alcoolici. Cele mai rău famate crâșme din Lugoj erau: „La Steaua

²¹ *Răsunsetul* relatează în nr. 12 din 23 martie 1924, despre unul din cele mai mari furturi, realizat de un funcționar public și anume suma de 4 milioane de lei. Lili Reischl (supranumită Lili Tanti), angajată la Administrația financiară din Lugoj a depus la poșta cuferele cu bani pentru a fi trimise la Ministerul de Finanțe în București. A doua zi și-a dat demisia pe motiv ca pleacă în Basarabia. După câteva zile se anunță de la București ca au sosit cufere cu sigiliu intact și că erau pline cu cărmizi și pietre. Se bănuiește ca a fugit din țară în Ungaria.

²² Conceptul de „om marginal” s-a născut în cadrul școlii de sociologie din Chicago. Robert Ezra Park (1864-1944) a fost primul care a descris comportamentul individului marginal în raport cu urbanizarea în articolul „Human Migration and the Marginal Man”, publicat în 1928. Procesul de adaptarea a individului venit din mediul rural la oraș este văzut ca un conflict cultural generator al marginalizării. Conceptul a fost perfecționat de succesori lui Park care au făcut o diferențiere între personalitatea marginalului și situația lui. Pentru mai multe informații vezi Chad Alan Goldberg, „Robert Park’s Marginal Man: the career of a concept in american sociology” în *Laboratorium*, vol. 4, nr. 2, 2012, pp. 199-2017

²³ Alexandru Majuru, *Marginalul: un destin antropologic urban*, postat pe site-ul <http://www.bucurestivechisinoi.ro/2010/01/marginalul-un-destin-antropologic-urban/> la 0109.2010.

consultat în data de 20.12. 2012

Vânăță²⁴, „București”, „Birtul lui Ambruș²⁵”, birtul lui Dimitrie Petruca²⁶ sau crâșma din Str. Cazarmei. Alături de acestea existau în oraș două hoteluri folosite de prostituate: Hotelul Imperial din parcul gării și Hotel-Cafenea Metropol²⁷ unde „[...] așa numitele artiste de consumație, care pe lângă ca nu sunt supuse vizitei medicale, își învârt corpul otrăvit în mlădieri și charleston-uri.”²⁸

Crâșma ca spațiu al promiscuității este locul de refugiu al marginalilor unde pot socializa cu cei din clasa lor departe de ochii vigilenți ai societății. Zona publică reprezintă locul de intersecție a celor două lumi antagonice. În piața de lângă catedrala greco-catolică, cu ocazia târgurilor săptămânale, tâlharii și cerșetorii se amestecau printre precupeți, țărani, servitoare și mușterii. Întâlnim frecvent în coloanele ziarului atenționarea cu privire la târgurile de țară organizate în Lugoj: „Feriți-vă de pungăși”. Țăranii erau victime sigure, atât pentru hoții de buzunar, cât și pentru indivizi dubioși ca „[...] Vuia Vasile care joacă pe la târguri și birturi cu trei cărți « Iată popa, unde-i popa ». Zilele acestea doi țărani au picat jertfă escrocului Vuia care a vrut să fugă la Caransebeș cu o prostituată dar a fost prins”²⁹.

Principalele grupuri marginale care fac obiectul criticii ziarului Răsunetul se fac vinovate de vagabondaj: cerșetorii, prostituatele, ȡiganii. Clasificarea marginalilor este procedeul arbitrar care ușurează studierea indivizilor, grupați după tarele morale sau activitățile infracționale similare.

Cerșetorii

Scena este însuși orașul cu străzile lui pline de cerșetori. Atitudinea față de aceștia este una similară contemporanității noastre, după cum reiese din descrierea superficială a lui D. Asanadi³⁰ din 1922: „Îi vezi zilnic cutreerând orașul nostru în lung și în lat. Între ei află persoane sănătoase, cari în loc să meargă ca prin muncă cinstită să-și câștige pâinea de toate zilele, preferă mai bine a cerși, o meserie mai rentabilă și fără prea multă trudă.[...]”

²⁴ „O aventură în Lugoj” în Răsunetul, X (1931), nr. 4 din 25 ianuarie, p. 3.

²⁵ Birtul lui Arthur Ambruș care se recomanda și azil de noapte era situat pe Str. Huniade, în apropierea Pieței Regina Maria. Cu ocazia târgurilor săptămânale birtul era plin de țărani, pungăși și prostituate. Promiscuitatea acestui spațiu este adeverită prin relatările bătrânilor care au confirmă faptul că tacămurile și vasele de aluminiu erau legate de mesele de lemn pentru a nu fi furate.

²⁶ Răsunetul, X (1931), nr. 46, 15 noiembrie, p. 4.

²⁷ Hotel era situat la intersecția Străzilor Principele Carol și Mihali.

²⁸ D. Asandi, „Notițe-Taxele plăcerilor” în Răsunetul VI (1927), nr. 6, 6 februarie, p. 1.

²⁹ Răsunetul, X (1931), nr. 10, 8 martie, p. 3.

³⁰ În spatele pseudonimul D. Asandi se afla tânărul jurnalist Dănilă Pușa, decedat prematur în 1929. El a semnat rubrica „Notițe” în care descrie cu ironie evenimente din viața orașului.

Știm că este oprită cerșetoria, existând deja o lege³¹, pentru a-i strânge de pe străzi, făcându-se o colonie din ei. De ce nu să iau măsuri grabnice și în orașul nostru, care să scape populația de această plagă, dintre cari mulți oameni leneși și dacă poliția ar face o razie pe la birturile de prin piața Sf. Ioan, ar afla mulți dintre ei turmentați de beutură. Să se caute ca micii copilași cari însoțesc pe unii dintre cerșetori, să fie adunați și plasați în altă parte, că toți aceștia în viitor vor deveni vagabonzi și periculoși pentru stat.³² „Această frică legată de înmulțirea vagabonzilor a fost bine întemeiată. O razie efectuată de poliția locală la începutul lunii mai a anului 1932, în plină criză economică, a identificat 30 de persoane fără domiciliu stabil în Lugoj, dintre care 2 au fost prostituate. Măsurile au fost întotdeauna aceleași, dacă nu existau mandate pe numele lor, erau trimiși la localitatea de reședință sau erau găzduiți la azilul de săraci din Lugoj³³.

Viziunea asupra cerșetorilor este una compactă, rareori fiind sugerate sentimente de compasiune față de indivizii amărâți care trăiau din cerșit³⁴. Un caz despre care ziarul oferă mai multe detalii din cauza destinului tragic este cel al lui Eftimie Lugojanu. Individul, alungat de acasă de familie din cauza mediului insalubru în care și-a dus veacul, s-a îmbolnăvit, găsindu-și sfârșitul în cârciuma lui Ambruș la ora 1 după-amiază în ziua de marți 5 aprilie 1932³⁵.

În opoziție cu tipologia cerșetorului neadaptat social, care trăiește pe drumuri hrănindu-se din mila publică, se conturează tipul cerșetorului profesionist, infractor de carieră, cum e cazul țiganului Stancu Trifu, originar din Gătaia, care „[...] înainte de sărbători a plecat prin vechiul regat cerșind

³¹ Este vorba de Legea nr. 2.908 din 4 iulie 1921 pentru „înfrânarea vagabondajului și cerșetoriei și pentru protecțiunea copiilor” publicată în Monitorul Oficial nr. 76 din 9 iulie 1921. Aceasta prevedea înființarea unor colonii de muncă pentru persoanele găsite vinovate de cerșetorie, azile de săraci în fiecare capitală de județ pentru infirmi și vagabonzi și asistență socială pentru minori. Actul normativ a fost consultat pe site-ul www.monitoruljuridic.ro, în data de 20.12. 2012, < <http://www.monitoruljuridic.ro/act/lege-nr-2-908-din-4-iulie-1921-pentru-infranarea-vagabondajului-si-cersetoriei-si-pentru-protectiunea-copiilor-emitent-parlamentul-publicat-n-28172.html>>

³² D. Asandi, „Cerșetorii” în *Răsunetul*, I (1922), nr. 8, 9 iulie, pag. 2.

³³ „Razie în Lugoj”, *Răsunetul* XI (1932), nr. 19, 8 mai, p.3. *Raport asupra situațiunii județului Severin pe anii 1925-1927*, editat în 1928, ne oferă la pagina 171, o statistică a persoanelor îngrijite în azilul județean din Lugoj. În 1925 au fost îngrijite un număr de 194 persoane din care 111 au fost bărbați și 83 femeie. Anul viitor (1926) numărul celor „cazați”, la azilul județului a scăzut la 183 din cauza ratei deceselor. Dintre aceștia 110 au fost bărbați și 73 femei. Alături de acest stabiliment destinat nevoiașilor, susținut din bani publici, trebuie să menționăm și mesele de caritate organizate de cetățenii inimoși al Lugojudului cu ocazia sărbătorilor.

³⁴ Relatarea duioasă a morții lui Aron în 1927, un cerșetor din Lugoj care trăia din lipitul afișelor. Ziarul îi prezintă numele complet, Aron Munteanu și vârsta reală, 58 de ani. *Vezi Răsunetul*, VI(1927), nr. 3, 16 ianuarie, p. 3.

³⁵ „Mort din cauza sărăciei” în *Răsunetul*, XI (1932), nr. 15, 10 aprilie, p. 3.

prin diferite orașe și sate, cu două condici, arătând și o fotografie că are vre'o 12 membrii și familie. Acest țigan împreună cu Ioan Miloș a lui Scodel din Lugoj, se prefăceau că tremură și au boală de nervi, așa că prin acest mijloc cerșeau, adunând sume importante. Țiganii sunt deplin sănătoși și cu acte dresate au fost predați parchetului Jud. Mixte Lugoj³⁶. O descriere mai literară a ceea ce reprezentau acești „pensionari ai milei” pentru oraș ne este oferită în articolul „Inestetica tolerată” din 1929: „Legiunile de cerșetori și schilozi care rează zidurile orașului, reeditând în miniatură decorul oriental cu văicărelile ce plictisesc, cu tot felul de șiretlicuri la care apelează oastea acestor dezmoșteniți de soartă, [...] impresionează desigur dureros, dar în același timp dă o nota de orientalism murdar și scârbos³⁷. Aversiunea față de cerșetori în cazul de față este una de natură estetică, pusă în legătură cu imaginea insalubră a Lugojului.

Prostituatele

Criza moralității în cadrul societății locale are în centru sexul frumos. Părerile exprimate în ziar cu privire la conduita femeii în spațiul public denotă o persistență a clișeelelor tradiționale privind locul acesteia în societate. Femeile, aflate în plin proces de emancipare, devin conștiente de sexualitatea lor, lucru sesizat de relatările *Răsunetului*, care accentuează nerușinarea cu care acestea se afișează în spațiul public³⁸. Ipocrizia situației este dată de tolerarea prostituției în cadrul reglementat și discreția cu care este abordat subiectul, considerat tabu. Flagelul prostituției nu a fost înfierat pentru actul în sine, ci pentru pericolul social reprezentat de răspândirea bolilor venerice. Multe servitoare recent ajunse la oraș practicau alternativ și prostituția. Măsurile luate de poliția din localitate sunt făcute publice în *Răsunetul* din 9 iulie 1922: „Servitoarele după ora 9 li-e interzis a vagabonda pe stradă. Cele-ce doresc a preumbla trebuie să aibă un permis subscris de stăpânul lor. Cele ce vor fi prinse după orele 9 fără acest permis vor fi arestate și pedepsite. Au fost pedepsite deja 12 servitoare cu câte 100 lei, unele dintre ele aflate cu morburii venerice, au fost trimise la spital. – Totodată servitoarelor le e interzis a se preumbla Duminica pe strada principală, designându-li-se alt loc de preumblare³⁹. Printre măsurile de combatere a prostituției ilegale, inițiate de poliția locală, se află și supravegherea hotelurilor și a caselor care ofereau

³⁶ *Răsunetul*, X (1931), nr. 3, 18 ianuarie, p. 4.

³⁷ Theotracul, „Inestetica tolerată” în *Răsunetul*, VIII (1929), nr. 17, 21 aprilie, p. 2.

³⁸ Ziarul atrage atenția în repetate rânduri despre nerușinarea femeilor venite la ștrand care se plimbă pe Timiș cu luntrele „[...] îmbrăcate numai pe partea unde Eva oarecând își folosea veșmântul de frunză”. Cu atât mai șocantă este această atitudine dacă ținem cont că scaldătoarea se afla chiar în fața Liceului „C. Brediceanu” fiind „supravegheată” atât de profesori cât și de elevi. Vezi „Nerușinarea din Lugoj” în *Răsunetul*, I (1922), nr. 7, 2 iulie, p. 3.

³⁹ *Răsunetul*, I (1922), nr. 13, 13 august, p. 2.

camere de închiriat pe noapte⁴⁰. O razie efectuată în ziua de 19 august 1922 a depistat 19 persoane fără acte de identitate și „[...] 3 coconițe bolnave care au fost trimise la spital”⁴¹. La prima abatere, prostituatelor ilegale li se aplicau amenzi în bani. Pedepsele aplicate recidivistelor erau mult mai severe, așa cum menționează *Răsunetul* din 7 octombrie 1928 în rubrica amenzilor aplicate de poliție, unde se găsesc și „[...] 8 prostituate clandestine internate în spitalul cu boale venerice și pedepsite fiecare cu câte 8 zile de închisoare”⁴².

Liniștea patriarhală care domnește asupra comunității este străpunsă prin vocea jurnalistului care nu se sfiște să relateze practicile îngrijorătoare desfășurate după perdea. Articolul „Apogeul imoralității” din 1923 descrie cu mult farmec un loc de rendez-vous ilegal unde se practica prostituția. Pentru a menține discreția surselor și a personajelor implicate, jurnaristul își imaginează un dialog fictiv între el și un stâlp de telegraf care veghează stingher cu un singur ochi, reprezentat de o lampă electrică, strada V. Vlad Delamarina: „Strada împărăției mele până acum câteva luni era liniștită noaptea. N’auzeam nimic, doar vr’un greier cânta obosit prin parcul apropiat, acompaniat de lătratul vr’unui câine somnambul. Dar să vezi minune; într’o noapte întunecată am văzut niște fapte care fac parte din sexul frumos apropiindu-se tiptil de o casă cu 5 geamuri din strada mea. Au bătut în fereastră și pe urmă o babă (Lenca) le-a deschis poarta. Ele au intrat urmate de câțiva domni. În noaptea aceea casa amintită au lăsat pe coșuri valuri de plăcere înăbușite. Eu le-am cunoscut cine erau, dar nu le trădez de frică să nu le pui în ziar și să mă facă trădător. De atunci încoace nopți de-a rândul am fost martorul retragerilor discrete a multor perechi binecunoscute, în str. Împărăției mele”⁴³. Multe case de prostituție improvizate funcționau sub conducerea unor matroane eludându-se de la plata impozitului pe venit⁴⁴. Unicul bordel care a funcționat oficial în Lugoj interbelic avea în 1929 doar 9 prostituate. Pe lângă acestea, 6 persoane s-au înregistrat la poliție ca prostituate care își desfășurau activitatea individual⁴⁵. Cu siguranță numărul femeilor care practicau prostituția a fost

⁴⁰ Localurile publice aflate sub supravegherea poliției în 1928 erau în număr de 134: 4 cafenele, 7 restaurante, 2 bodegi, 4 hoteluri, 3 săli de dans, 1 teatru, 2 cinematografe, o casă de prostituție, 110 cârciumi. Vezi *Raport asupra situațiunii județului Severin* pe anul 1928. Tip. Firma A. Auspitz, Lugoj 1929, p. 124.

⁴¹ *Răsunetul*, I (1922), nr. 14, 20 august, p. 3.

⁴² „Amendați” în *Răsunetul*, VII (1928), nr. 41, 7 octombrie, p. 3.

⁴³ D. Asandi, „Apogeul imoralității” în *Răsunetul*, an II (1923), nr. 49, 9 decembrie, p. 3.

⁴⁴ Prin legea contribuției directe din 1921, intrată în vigoare la 1 august, prostituatele trebuiau să plătească zece la sută din venitul lor statului.

⁴⁵ Dr. Aurel Voinea, *Prostituția și Boalele Venerice în România*, București, Tipografia Curții Regale F. Göbl Fii. S.A. 1930, pp. 87-88. În 1919 pentru Banat și Transilvania s-au dat dispoziții asemănătoare privind practicarea prostituției. Buletinul special destinat prostituatelor certifica ocupația, vârsta și domiciliul. Periodic se aplica ștampila doctorului ca dovadă a

mult mai mare, raportându-ne la numărul de locuitori al orașului și vicisitudinile perioadei interbelice.

Ceea ce a deranjat opinia publică cu privire la femeile ușoare este faptul că acestea se aflau în anturajul unor indivizi dubioși, fiind uneori complice la realizarea unor infracțiuni. Nenumărate au fost cazurile în care prostituatele, în cădășie cu peștele și administratorul hotelului sau a cârciumii, comiteau infracțiuni de furt. Ca exemplu, relatăm incidentul din noaptea de 15-16 decembrie 1928, când un locuitor al orașului, Vasile Moldovan, s-a dus cu o mare sumă de bani la crâșma lui Pavel Ursu din Str. Cazărmi, unde se adună mulți indivizi suspectii și „prostituante”. Stând la băut cu Gheju Francisc, Moldovan a fost sedus de prostituatele Ana Frisu și Eva Lupulescu care l-au dus în camera lor și i-au furat suma de 11.000 lei, pe care victima o câștigase cu mare trudă, în vară, la Băile Herculane. Bani au ajuns la Gheju Francis care, după ce a plătit consumația la cârciumarul Ursu⁴⁶, i-a și lăsat un rest considerabil. În final, victima a întreat pe cei doi despre bani dar a fost pălmuită de Gheju pentru așa numite insinuări de tâlhărie, iar cârciumarul a negat totul. Poliția a recuperat o parte din bani și s-a dispus trimiterea în judecată a vinovaților⁴⁷.

Decizia desființării bordelurilor prin legea sanitară din 1930⁴⁸ a avut ca efect creșterea prostituției ilegale. Practicarea individuală a meseriei nu a fost interzisă, dar a creat o nouă problemă legată de modul în care prostituatele își racolau clienții și imposibilitatea controlului activității

vizitelor medicale. Bordelurile din Transilvania și Banat au fost considerate ca fiind cele mai curate din România Mare. Prostituția a fost reglementată, începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în Imperiul Dublei Monarhi prin regulamente locale concepute de primării. La modul general prostituția a fost admisă în cadrul caselor de toleranță sau individual, cu condiția respectării normelor de igienă. Înregistrarea persoanelor practicante și a stabilimentului la oficiul de poliție era obligatorie. În procesele verbale ale primăriei Lugoj, protocolul nr. 98 din ședința reprezentanței comunale din 14 august 1882, este menționată o plângere a locuitorilor din Lugoj referitoare la necesitatea închiderii „caselour de prostituțiune” din Str. Poștei, datorită apropierii de biserica ortodoxă din localitatea. Vezi D.J.A.N Timiș, fond Primăria orașului Lugoj nr. 363, „Registrul de procese verbale ale reprezentanței orașului pe anul 1881-1883”, protocol nr. 98, nr. inventar 6/1881, pp. 95-96.

⁴⁶ Individul cu caracter îndoielnic, Pavel Ursu a fost condamnat de Tribunalul Lugoj la 10 zile închisoare corecțională în 1927, fiind învinuit că și-a însușit efecte militare furate de soldați dela 42 Obuzieri. Vezi *Răsunsetul* din 27 martie 1927.

⁴⁷ *Răsunsetul*, VII (1928), nr. 52, 25 decembrie, p. 5.

⁴⁸ Articolul 305 din „Legea sanitară și de ocrotire”, promulgată în 24 iunie 1930 interzice casele de toleranță și pedepsește exploatarea femeilor de orice natura. Prostituția în sine nu a fost interzisă. Textul de lege se găsește pe site-ul <http://www.lexex.ro/Lege-236-14.07.1930-38.aspx> consultat în data 01.06.2013. Bordelurile au reintrat în legalitate în 1943, fiind interzise de regimul comunist în 1949.

acestora⁴⁹. În perioada anilor 1931-1932 știrile din ziar ne oferă o listă a prostituatelor care au activat în public, fiind sancționate de poliție pentru diferite abateri: Elena Stanca și Maria Surgu pentru scandal în public, motivul fiind rivalitatea și afacerile personale⁵⁰, Morărescu Ana și Lenhard Ecaterina pentru staționarea în stradă în afara orelor de program Sandor Ghizela, acuzată de tâlhărie la hotelul Dacia⁵¹.

Integritatea fizică și morală a acestor femei lasă de dorit. Anchete realizate în perioada interbelică au scos în evidență factorii care le-au împins pe femei la practicarea infamei meserii: sărăcia, lipsa educației și anturajul⁵². Mediul infect în care și-au dus traiul le-au împins uneori la sinucidere: „În noaptea de 20-21 a.c. (1931) la restaurantul București din Lugoj a încetat din viață strangulându-se prostituata Iuliana Csaty”⁵³. Lacunar, ziarul menționează și cazurile unor persoane de sex feminin care suferă de boli mintale, ca cel al Galinei Pavlovna „[...] întreținută la spitalul public, secția alienaților aproape de un an de zile. Numita, pe lângă că e bolnavă se ocupă și cu prostituția, cântând și cu ghitara prin locuri publice unde provoacă scandaluri și atâta persoane. Ultimul caz s-a întâmplat la restaurantul dl. Sismits unde a fost lovită atât doamna cât și dl.Sismitz pe faptul că nu i-a permis să-și exercite odioasa meserie”⁵⁴.

Țigani

La periferia societății, în categoria marginalilor extremi, se află minoritatea etnică reprezentată de „șigani”. Informațiile din ziar sugerează constituirea unei puternice comunități țigănești în Lugoj (colonie) în deceniul trei al secolului XX⁵⁵. Zonele în care s-au așezat constant au fost cele de la

⁴⁹ Răsunetul, X (1931), nr. 31, 2 august, p. 2: „Atragem atenția Chesturii poliției noastre asupra faptului că pe Str. Tunei umblă noaptea o sumedenie de femei cu moravuri ușoare, molestând pe locuitori care doresc a se odihni. Ar fi bine ca gardienii din serviciu să le pună în rezon, arestându-le”

⁵⁰ Răsunetul, X (1931), nr. 30, 24 iulie, p. 3.

⁵¹ Răsunetul, XI (1932), nr. 29, 17 iulie, p. 3.

⁵² Dr. Aurel Voina, în cartea sa despre *Prostituția și Boalele Venerice în România* apărută în 1930, expune concluziile privind modul de viață a prostituatelor bazându-se pe ancheta realizată pe un eșantion de 250 de prostituate din București, care au completat chestionarele cu ocazia controlului medical.

⁵³ Răsunetul, X (1931), nr. 43, 25 octombrie, p. 3.

⁵⁴ „Femeie bolnavă liberă”, în Răsunetul, (XI) 1932, nr. 26, 26 iunie, p. 3.

⁵⁵ „Primii țigani s-au stabilit în perimetru orașului la sfârșitul secolului al XIX-lea. Recensământul special al țiganilor, realizat în 1893 consemnează existența unui număr de 105 persoane la Lugoj din care 74 au fost țigani stabiliți definitiv (42 bărbați și 32 femei). Traian Rotariu (coordonator), Maria Semeniuc, Mezei Elemer, *Recensământul din 1890 și recensământul țiganilor din 1893*. Transilvania, Presa Universitară Clujeana, 2009, pp. 466-467. O imagine mai clară asupra comunității țigănești din Lugoj și a numărului membrilor ei ne este dezvăluită în recensământul din 1930 unde Lugojul apare cu o populație de 23.593

periferia orașului, în partea dreaptă a străzii Făgetului lângă locul târgului de vite, pe Str. Aurel Vlaicu⁵⁶ și în Lugojul german între străzile Oloșagului⁵⁷ și Caransebeșului, unde se țineau târgurile de țară. Această zonă apare deja pe harta Lugojudului, editată în 1923 sub numele de „Țigănie”⁵⁸.

Conflictul dintre lumea interlopă și reprezentanții legii constituie o prezență constantă în pagina de noutăți a *Răsnetului*. Personajele negative, în ciuda abilităților speciale de a înșela legea, sunt prinse de organele de poliție care veghează la ordinea publică. Același clișeu jurnalistic de regăsește și în relatarea capturării „periculosului pungaș de buzunar Ganță” în 1924 și a bandei sale care se ascundea în „țigănie”: „Dl. Comisar Murariu, primind delegație de a-l aresta, a plecat la fața locului acompaniat fiind de alt comandant de sergenți dl. Anghel și încă 8 sergenți. Ajungând afară din oraș, poliția a înconjurat fără de veste cartierul țigănesc. Ganță,prinzând de veste că vine poliția a încercat sa fugă, nu i-a reușit însă din cauza sergenților care se postară într-un mod corect. Zilele următoare, mulțumită muncii neobosite a poliției noastre, au mai fost arestați încă 5 țigani, căci operau prin târguri, trenuri sub instrucțiunea vătavului Ganță”⁵⁹.

Reacția publică locală la adresa țiganilor prinde contur în anul 1929, când *Răsnetul* publică o serie de articole exprimând fâțiș opinia față de aceștia: „Țiganii, această plagă a societății românești se află pretutindeni și prezintă un pericol permanent pt. cetățeni. Mai ales țiganii corturari – acești vagabonzi cari în viața lor nu se ocupă cu altceva decât cu omoruri, jafuri și înșelătorii. Dar nu cu mult mai buni sunt și țiganii stabiliți prin comune și orașe. Aceștia parazitează, neplăcându-le munca cinstită se dedau la cerșetorie și intrând în curțile oamenilor șterpelesc numai pe ce pot pune mâna. Să fi văzut și în Lunea morților ceata de derbedei – țigani, femei, tineri, bătrâni, cum năvăleau asupra acelor care împărțeau pomană în cimitirul ortodox din Lugoj”⁶⁰.

Indignarea generală provocată de incidentele numeroase în care au fost implicați țiganii duce pornirea unei lupte mediatice în care s-a implicat și *Răsnetul*, printr-o „Campanie publică împotriva țiganilor”. Motivele sunt

locuitori dintre care 264 s-au declarat țigani. Varga E. Arpád, *Erdély etnikai és felekezeti statisztikája (1850-1992)*, în baza de date a site-ului <http://varga.adatbank.transindex.ro>. Consultat la 14.06 2011.

⁵⁶ D. Asandi, „Notițe” în *Răsnetul*, IV (1925), nr. 42, 18 octombrie, p. 1.

⁵⁷ D. Asandi, „Notițe – Manifestație” în *Răsnetul*, IV (1925), nr. 3, 18 ianuarie, p. 3: „În capătul drumului Oloșagului în apropierea țiglariei „Partos” s’a format un teren de patinaj.[...] În apropierea acestui loc de patinaj se află un număr de corturi țigănești”.

⁵⁸ Planul Orașului Lugoj, Nicolae Jugănar, *Călăuza Lugojudului – Carte de adrese și noua numire a străzilor în Lugoj*, 1923.

⁵⁹ „O bandă de pungași arestați” în *Răsnetul*, II (1924), nr. 8, 24 februarie, p. 3.

⁶⁰ *Răsnetul*, VIII (1929), nr. 16, 14 aprilie, p. 3.

legate de înmulțirea acestora și ilegalitățile săvârșite: „În Lugoj s-au tot adunat și se tot adună țigani ca și cioarele pe gunoi”. Mulți țigani veniți din țara românească cer pământ de la primărie folosindu-se de acte false. Primăria Lugojuului este acuzată că eliberează cu prea mare ușurință acte de moralitate și certificate de sărăcie⁶¹. Problema țiganilor este tot mai acută. Liniștea comunității este amenințată de aceștia prin scandaluri care șochează Lugojul. Amintim doar bătaia generală desfășurată în colonie chiar în ajunul Crăciunului din 1931, când două tabere formate din țiganii locali și cei veniți din Iugoslavia și alte părți s-au bătut cu topoare, cuțite și ciomege. Între cei implicați sunt menționați Ciurariu Ștefan zis și Marmălade, Ștefan Ciurariu zis și Imbre și Cârpați Eronim zis Pissaros⁶².

Orașul este năpădit de copii de țigani trimiși la cerșit. O soluție sugerată în ziar pentru îndreptarea generațiilor următoare și integrarea țiganilor este educația: „Este oare bine ca puradeii de țigani să cutreiere tot orașul cerșind prin piață și prin tot Lugojul iar peste câțiva ani să avem cu atâția pierde-vară și vagabonzi mai mulți. Să fie siliți a cerceta școala unde se plantează în ei simțul omenesc și religia care este unica armă cu care s-ar putea îndrepta lăpădăturile acestea ale societății”⁶³. Aversiunea antițigănească exagerată exprimată în coloanele *Răsunetului* se datorează stării de nesiguranță a societății confruntate cu efectele crizei economice și incapacitatea autorităților de a menține ordinea publică.

Sesizăm atitudini diferite de percepție a țiganilor, care pendulează între dezgust și fascinație. Prototipul țiganului vagabond, sărac și itinerant, care atrage atenția prin modul său de viață, trădând o anumită compasiune din partea societății, este exemplificat în persoana lui, Ștefan Ciurariu zis „Marmălade”, de origine din Seciția⁶⁴: „Cine nu cunoaște în Lugoj acest „țigan, subțire, cu ochii mici, negri, față de culoare europeană, chipeș, cu o nutră inteligentă, plăcut până într-un timp de țigăncile din localitate și jur. El a venit în Lugoj în anul 1928 « fugind de groaza poliției din Reșița unde a săvârșit furturi fiind și condamnat ». S-a așezat între țiganii pașnici ai Lugojuului, a fost arestat de sute de ori de poliție pentru joc de noroc, beție, scandal, bătaii. În fine, Marți la 19 ianuarie a.c. Marmălade și-a luat lada în spate și degetarele obicinuite, cu care joacă « Unde-i popa care-i popa » iar rezultatul a fost beția, scandalul, bătând și pe femeia Zagra Persida. Intervenind, poliția l’a arestat”⁶⁵.

⁶¹ *Răsunetul*, VIII (1929), nr. 30, 21 iulie, p. 3.

⁶² *Răsunetul*, XI (1932), nr. 1, 1 ianuarie, p. 3.

⁶³ „Țiganii și școala”, în *Răsunetul*, VIII (1929), nr. 39, 22 septembrie, p. 2.

⁶⁴ *Răsunetul*, X (1931), nr. 40, 4 octombrie, p. 3.

⁶⁵ *Răsunetul*, XII (1932), nr. 5, 31 ianuarie, p. 3.

Activitatea infracțională este surclasată de comportamentul libertin al țiganilor, care nu acceptă legile și, în concluzie, devin un pericol pentru statul de drept: „Țiganul iubește cu sălbăticie libertatea. El nu vrea să cunoască hotare, granițe nici-odată. El nu cinstește proprietate privată, el înșală, fură, cu un cuvânt el nu muncește dar trăiește”⁶⁶. Se distinge un stereotip al discriminării formulat în termeni vagi și atribuit întregii minorități sociale. Ziarul s-a rezumat doar la a critica indiferența cu care autoritățile privesc fenomenul migrației țiganilor, fără să sugereze soluții fiabile pentru integrarea lor. Comunitatea țigănească a intrat în centrul atenției cu prilejul incursiunilor membrilor ei în spațiul central al orașului. S-a produs o coliziune în societatea lugojeană care poate fi exprimată prin antonimia termenilor: curat-murdar, vechi-nou, civilizată-nomad. Țiganii, în timp, au fost acceptați de autorități și tolerați de locuitori. În ciuda acestor derogări sociale, ei s-au integrat parțial, menținându-și spiritul nomad într-o stare latentă în perioada comunistă⁶⁷.

Fidel observator al evenimentelor din spațiul public, *Răsunetul* comentează acțiunile marginalilor cu care intră în contact. Lipsesc atitudini față de alte grupuri marginale, mai discrete, cum sunt minoritățile sexuale sau sectele religioase. Un singur caz de pedofilie șochează întreaga comunitate, în 1924, când "Emil Deutsch a atentat la pudorea fetiței de 13 ani, Luiza Antal [...] chiar în magazinul din Str. Regele Ferdinand”⁶⁸.

Se poate observa în discursul unora dintre jurnaliști o tendință de marginalizare cu nuanțe ideologice a evreilor, care nu se poate imputa însă ziarului, a cărui politică moderată a fost impusă de redactorul Țăranu. Anii '30 debutează, în contextul crizei economice, cu un val ridicat de criminalitate. Pe lângă micile tâlhării, apar menționate în *Răsunetul* din anul 1930 jafuri de amploare, realizate în raza orașului Lugoj de către grupuri infracționale organizate (bande). Vârsta și condiția socială nu pot fi folosite drept criterii pentru studierea indivizilor care intră în componența grupurilor de hoți. Informațiile lacunare relatate în rubrica știrilor ne sugerează proveniența din mediul urban, în special din rândul micilor meseriași⁶⁹. Există cazuri, în genul jafului din 1930 de pe strada Buziașului, soldat cu uciderea

⁶⁶ „Chestiunea țiganilor” în *Răsunetul*, IX (1929), nr. 29, 14 iulie, p. 2.

⁶⁷ În 20 aprilie 1936 s-a ținut la Lugoj un congres al romilor la grădina Trocadero, unde alături de circa 300 de participanți a fost prezent viceprimarul orașului dr. O Jucu și Nicu Gligoraș președintele „Uniunii Romilor din România”. Vezi *Răsunetul*, XV (1936), nr. 20, 10 mai, p. 2.

⁶⁸ *Răsunetul*, III (1924), 20 nr. 3, ianuarie, p. 3.

⁶⁹ În luna august a anului 1930 ziarul *Răsunetul* relatează despre spargerile succesive din raza orașului Lugoj. Cercetările realizate de poliția locală au dus la arestarea mai multor membri ai bandei care a dat peste 18 spargerii într-un timp record. Unii dintre aceștia erau minori și au acționat sub conducerea lui Anton Varga. Vezi *Răsunetul*, IX(1930), nr. 36, 31 august, p. 2.

tipografului Ballo Josif, unde originea atacatorilor este evidentă: „[...] doi indivizi necunoscuți cu arme militare, îmbrăcați țărănește”⁷⁰.

Ziarul, prin colaboratorii săi, se dorește a fi promotor al principiilor morale revendicate de societatea tradițională. Carențele acestui tip de sursă documentară rezidă în nota subiectivă a relatărilor, precum și vehicularea de către jurnaliști a unor stereotipuri înrădăcinate în societate, aplicate grupurilor marginale. Autorii articolelor semnează sub diferite pseudonime, fără să își asume o responsabilitate directă asupra opiniilor exprimate: D. Asandi, Alion, Theotrăcul, Lae din Banat, P. Mirenus etc. Marginalii sunt blamați pentru activitățile ilegale, sau pentru indignarea morală provocată. Limbajul folosit este jurnalistic și trădează o atitudine disprețuitoare față de lumea de clasă inferioară: „pensionari ai milei” pentru cerșetori, „coconite”, „marmanzele”, „dudui” pentru prostituate, „cuibul zânelor de noapte” (locurile de racolat clienții) etc. Observăm prin limbajul utilizat un dezgust maxim față de țigani, sugerat prin expresiile: „se tot adună țigani ca și cioarele pe gunoi”, „plagă a societății românești”, „lăpdăturile acestea ale societății” etc. Tabloul general al perioadei interbelice care se desprinde din rândurile ziarului *Răsunetul* este plin de discrepanțe, atât în discursul clasei politice, cât și la nivel social: politicieni demagogi și masele, adunări sioniste și antisemitism, naivitatea poporului și parvenii îmbogățiți după război, funcționarii corupți din poliție și jurnaliști idealști. Constatăm o eliberare gradată a societății de tiparele comportamentale consacrate în preajma crizei economice. Frica cu care au fost percepuți marginalii imediat după război se disipează. Marginalii devin o realitate a societății românești care nu mai poate fi ascunsă sau negată. Ziarul, prin informațiile pe care le conține, ne ajută să pătrundem într-o lume interzisă peste care s-a așezat tăcerea – microcosmosul marginalilor din Lugojul interbelic.

⁷⁰ *Răsunetul*, IX (1930), nr. 50, 7 decembrie, p. 4.

CALEA EXCLUȘILOR SPRE INCLUDERE. MARELE RĂZBOI ȘI PROBLEMA REABILITĂRII CONDNAȚILOR ÎN REGATUL ROMÂNIEI

Gheorghe Negustor
Universitatea Babeș-Bolyai

A existat în anii primului război mondial o categorie socială de indivizi care a avut un statut aparte. Pentru ei, izbucnirea războiului a fost evenimentul purificator al vieții și al morții. Dincolo de retorica eroismului, condiția de combatant în marele război a reprezentat ocazia prin care se putea realiza transferul din grupul *proscrișilor* în cel al „salvatorilor națiunii”. Conflictul izbucnit era singura posibilitate de reabilitare totală pentru niște marginali, așa cum erau considerați deținuții. Statul lor social se putea metamorfoza prin sacrificiul făcut în numele națiunii.

„Domnule Ministru,

Suntem o clasă de oameni, care fie din cauza minții nesănătoase, fie că așa am fost predestinați și care greșind pentru prima oară în viață, am fost depuși în aresturile preventive civile, înainte de decretarea mobilizării, dați judecării, dar necondamnați încă definitiv până astăzi.

Regretând amarnic nehibzuita faptă, cu durerea în suflet, supunem la cunoștința Domniei Voastre, că din cauza evenimentelor, parcurgând sute de kilometri, am lăsat în urma noastră, în jalea cea mai de nedescris, părinții, soțiile, copiii și chiar ogoarele noastre strămoșești.

De aceea, ne permitem cu ochii plini de lacrimi, a implora Domnule Ministru indulgența Domniei Voastre și a vă ruga respectuoși să binevoiți a dispune ca să fim trimiși în primele rânduri ale frontului de luptă, pentru că acolo, chiar cu sângele nostru, cu viața noastră, să ștergem urâta faptă ce am săvârșit și astfel să contribuim la apărarea țării, la salvarea familiilor noastre....”¹

Rândurile de mai sus fac parte dintr-o scrisoare semnată de 15 condamnați aflați în arest preventiv la închisoarea Vlașca. Ei au fost încarcerați înainte de intrarea României în război, și știind pedeapsa ce aveau de ispășit în

¹ Arhivele Naționale Militare, Fond *Direcția Justiției Militare*, Dosar 6, fila 90.

închisoare, expediază această petiție Ministrului de Război, în speranța că vor fi trimiși să lupte, scăpând astfel de anii de detenție. Există numeroase astfel de cereri; condamnați și deținuți văd în *marele război* momentul eliberării și reabilitării sociale. Pentru unii a reprezentat o oportunitate de care trebuiau să profite fără ezitare, în timp ce pentru alții, a fost șansa de a demonstra faptul că vinovăția pentru care au fost acuzați a reprezentat doar un accident nedorit, o scăpare de moment a ființei omenești.

Aruncând doar o privire asupra istoriei dreptului românesc vedem că vechea clemență ce încorporează bunăvoința reprezentanților puterii, fie ei domnitori sau chiar potenți locali², a fost statuată juridic prin asocierea dreptului cutumiar cu normele și legile care reglementau situația grațierii și amnistiei. Dreptul de a ierta al domnitorilor reprezenta una dintre prerogativele puterii nelimitate de care aceștia dispuneau. Așa cum puteau acorda pedeapsa capitală, tot la fel de ușor puteau ierta pe oricine.³ Această iertare sau clemență domnească își avea însă rațiunile ei. Dacă până la începuturile modernității românești, violența pedepselor pe care le dădeau domnitorii, mai ales pentru trădare sau complot, era mai mult decât înfricoșătoare, secolele XVIII-XIX aduc o schimbare în sensibilitatea supliciului. Legislația modernității a limitat anumite drepturi ale suveranilor. S-a pus baza unei noi sensibilități privind imaginea delicvenților. Presiunea opiniei publice interne și internaționale, a presei, dar și contextul politic din Principatele Române sunt factori care au schimbat optica judecății domnești. Clemența se înconjoară acum de rațiunile pragmatismului politic. Sub haina bunăvoinței domnitorului sunt iertate și apoi răsplătite fapte ale boierilor care erau pedepsite cu moartea nu cu mult timp înainte. Pe lângă condiționările externe ale puterii domnitorului, pe care le-am enumerat mai sus, a existat și rațiunea diplomației. Domnitorul nu mai este un despot; acordarea clemenței îi aduce aprecierea și respectul celor din jur, dar și „supunerea” adversarilor.⁴ Era de fapt un troc. Domnitorul acordă clemența, primind în schimb ascultare și supunere chiar și de la răzvrătiți. Generozitatea domnească este doar învelită cu haina umanității.

² La români, domnitorul era cel care avea dreptul iertării pedepselor, al grațierii, însă, printr-un acord tacit și „dregătorii-judecători” și-au asumat acest drept: Iancu Mândru, *Amnistia și grațierea*, Editura ALL EDUCAȚIONAL, București, 1998, p. 75, Mihai T. Oroveanu, *Istoria dreptului românesc și evoluția instituțiilor constituționale*, Editura Cerma, București, 1995, pp. 121-123.

³ Mihai T. Oroveanu, *opt. cit.*, p. 121.

⁴ Cristian Ploscaru, *Cuvintele și puterea. Despre originile discursului politic modern în Principatele Române*, în „Ideologii politice și reprezentări ale puterii în Europa”, coord. Alexandru-Florin Platon, Bogdan-Petru Maleon, Liviu Pilat, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2009, pp. 293-294 și Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, Editura Nemira, București, 2001, pp. 46-48.

Domnitorul Alexandru Ioan Cuza a acordat două amnistii, ambele de natură politică. La 19 iulie 1864, printr-un decret domnesc domnitorul român a acordat amnistie generală pentru infracțiunile politice. Era vizat, în principal, grupul de complotiști, care, în frunte cu fostul ministru Constantin Grigore Suțu, dorea să-l înlăture pe Cuza. În 1865, pe când era plecat în străinătate, adversarii săi au pus la cale o răscoală în București, cu scopul de a-l înlătura de la domnie. Complotiștii sunt prinși repede și printr-un decret din 30 august 1865 sunt amnistiați. Printre ei se aflau Ion C. Brătianu, C. A. Rosetti, Alexandru Golescu și Eugeniu Carada. Aceste amnistii au fost făcute, fie ca un gest al împăcării, în speranța de a-și atrage opoziția de partea sa, fie la insistențele puterilor străine.⁵ În lunga domnie a regelui Carol I au existat 15 acte de amnistie. Florența-Simona Crețu ne spune că în perioada 1866-1910 au fost grațiați anual cam 248 de condamnați. Acestea vizau grupul infracțiunilor de presă, dar și a celor care au fost condamnați pentru lezmaiestate și pentru rebeliuni.⁶ Deși legislația în vigoare de până la Constituția din 1923 prevedea pentru capul statului dreptul de a acorda amnistie doar pentru condamnările politice, prin decretele regale din 1902 și 1906 au fost amnistiați dezertorii și nesupușii militari.⁷ La fel va fi situația și cu decretele regelui Ferdinand din timpul primei conflagrații mondiale, fapte care au stârnit unele reacții negative. A fost de fapt o confuzie de termeni între grațiere și amnistie, dar și o oarecare ambiguitate în textul legii, care lăsa loc la diverse interpretări.⁸

Privite la modul general, grațierea și amnistia sunt fenomene întâlnite în toate culturile istorice. Deși se diferențiază în unele aspecte din punct de vedere juridic și al consecințelor pe care le comportă, au și multe asemănări, dacă sunt privite din perspectivă politică, istorică, filosofică etc.⁹ Pentru a clarifica situația grațierilor și amnistiiilor și a nu crea confuzie între aceste două fenomene, vom vorbi la modul comun despre ele, tratându-le ca unul și același fenomen, cel al clemenței condiționate, urmând a le discuta separat doar atunci când este cazul și prezintă anumite particularități. Ele sunt întâlnite de-a lungul istoriei sub două mari forme de manifestare: generozitatea umană a vreunui lider politic sau religios și pragmatism politic (așa cum vom vedea că este cazul în timpul marelui război. Prima dintre ele poartă amprenta autorității persoanele a diverșilor lideri și o întâlnim în toate perioadele istoriei umane. Ea reprezintă

⁵ Constantin C. Angelescu, *Amnistia în dreptul constituțional român*, Tipografia Alexandru A. Țerek, Iași, 1940, pp. 6-9.

⁶ Florența-Simona Crețu, *Grațierea*, Editura Universității Naționale de Apărare „Carol I”, București, 2010, p. 49.

⁷ Ibidem.

⁸ Pentru explicații privind interpretarea decretelor-legi din 1916 și 1920 ale regelui Ferdinand în: Ioan Rădulescu, *Curs de drept penal*, Ediția a II-a, volumul II, Editura „Cultura Poporului”, București, 1939, pp. 249-252.

⁹ Iancu Mândru, op.cit., p. 11.

actul de bunăvoință al celui care conduce, acesta acordă iertarea sau, în unele cazuri, grația divină este cea, în numele căreia Papalitatea și alți lideri politici și religioși iertau diverși condamnați, acordându-le eliberarea.¹⁰

Pragmatismul politic a reprezentat o opțiune la care au apelat deseori conducătorii politici în fața pericolului extern sau intern. Am văzut mai sus cazul domnitorilor români, mai ales la Alexandru Ioan Cuza. Primul război mondial a fost evenimentul în timpul căruia o astfel de orientare era mai mult decât necesară, având în vedere uriașul sacrificiu uman făcut de națiunile beligerante. Liderii politici și militari au reacționat cu mult pragmatism atunci când au conștientizat necesitatea condamnaților pe câmpul de luptă. Orice resursă umană era binevenită în distrugătorul conflict aflat în desfășurare. S-a ajuns astfel la un „contract social” între stat, prin reprezentanții puterii, și diverșii delicvenți care puteau să-și redobândească statutul anterior condamnării prin faptele de vitejie sau sacrificiul suprem pentru națiune.¹¹

Acest tip de contract social, pe care statul îl impune condamnaților și pe care aceștia îl acceptă fără tăgadă, ba chiar trimit cereri speciale pentru a beneficia de ocazia ivită, impune o disciplină dusă la extrem pe câmpul de luptă. Este ceea ce statul modern voia și aștepta de la indivizi, mai ales în armată. La această disciplină, utilitatea de care vorbea Foucault vine de la sine, prin sacrificiul făcut pentru națiune. Iată ce spune marele gânditor francez despre momentul în care statul conștientizează necesitatea ca în armată disciplina să meargă paralel cu utilitatea: *„Momentul istoric al apariției formelor de disciplină este momentul în care ia naștere o artă a corpului omenesc ce nu urmărește numai perfecționarea deprinderilor, nici doar accentuarea a servirii acestuia, ci formarea unui raport care, prin intermediul aceluiași mecanicism, să-l facă să fie cu atât mai ascultător cu cât este mai util, și invers.”*¹²

Această înțelegere era totuși una corectă, în folosul ambelor părți. Statul dispunea necondiționat de devotamentul delicvenților și câștiga material uman

¹⁰ O perspectivă istorică asupra acestui fenomen în: Cathleen Burnett, *Justice Denied: Clemency Appeals in Death Penalty Cases*, Northeastern University Press, Boston, 2002; Natalie Zemon Davis, *Ficțiunea în documentele de arhivă. Istorisirile din cererile de grațiere și povestitorii lor în Franța secolului al XVI-lea*, Traducere din limba engleză de Diana Cotrău, Nemira, București, 2003; *Grazia e giustizia: figure della clemenza fra tardo medioevo ed età contemporanea*, a cura di Karl Härter, Cecilia Nubolail Mulino, Bologna, 2011.

¹¹ Rousseau surprinde exemplar raportul dintre cetățean și suveran, acel pact social prin care, acesta din urmă, în caz de pericol pentru națiune, putea spune „e absolut necesar pentru stat ca tu să mori”, dar, în același timp își putea manifesta puterea și prin dreptul de a grația. A se vedea în special: Jean Jacques Rousseau, *Despre contractul social sau Principiile Dreptului Politic*, Traducere și studiu introductiv N. Dașcovici, Ediție îngrijită, postfață și note Alexandra Bârna, Editura Mondero, București, 2007, pp. 49-50.

¹² Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, Traducere din limba franceză, postfață și note de Bogdan Ghiu, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, p. 176.

consistent pentru prima linie de luptă. În cei privește pe cei din urmă, aceștia aveau posibilitatea nu numai să-și răscumpere greșeala comisă și să se reabiliteze social, dar, curajul și comportamentul exemplar pe câmpul de luptă le puteau aduce o anumită glorie, chiar dacă, de cele mai multe ori, aceasta era postumă. În ciuda acestui fapt, rudele și apropiații se bucurau nu doar de consolarea de a vedea ștersă rușinea și imaginea negativă, care afecta întreaga familie, ci puteau beneficia de toate avantajele prevăzute de lege. Acest contract, făcut public în România prin decretele și legile publicate în Monitorul Oficial¹³ permitea puterii suverane – statul român – să condiționeze garantarea unei reabilitări prin comportamentul celui în cauză pe câmpul de luptă. Însă, așa cum se va putea lesne observa, întregul proces era mult mai complicat. Drumul spre glorie, spre redobândirea calității de cetățean integru și fiu demn al națiunii, era presărat de pericole, moartea pândea la fiecare pas, iar eroismul trebuia garantat de superiori, martori ai luptelor. Cu toate acestea, la modul pragmatic, putem spune că cei care au beneficiat de acest avantaj se puteau considera norocoși. Alte oportunități de a scăpa de executarea pedepsei nu prea existau, în timp ce, dacă s-ar fi aflat în situația de a fi cetățeni liberi, ar fi fost oricum mobilizați.

Calculule făcute de reprezentanții politici au fost simple: condamnații și cei care încă nu primiseră decizia finală erau carne de tun în prima linie, în timp ce numărul paznicilor din închisori și al personalului auxiliar, putea fi astfel redus. Dincolo de rațiunile privind îndreptarea deținuților, a primat utilitatea lor în acest război; puteau acoperi o parte din necesarul căutat cu disperare după intrarea în război. Aceasta a fost și logica prezentată Regelui Ferdinand de către Ministrul de Război în raportul care a stat la baza decretului regal din primele zile de război ale României. Acolo sunt enumerate categoriile care vor beneficia de clemență dacă se prezintă în timp util în fața autorităților: „Art. I. Se amnestiază toți dezertorii și nesupușii ale căror clase sunt în rezervă sau miliții, sub arme sau în activitate.

Art. II. Se amnestiază omișii și frauduloșii la legea recrutării, contravenienții la regulamentul mobilizării și preveniții pentru delictele de desertare și nesupunere, precum și pentru orice fel de delict de drept comun.”¹⁴ Potrivit respectivului raport, aceste categorii conțineau „un număr considerabil” de indivizi care puteau contribui semnificativ pe câmpul de luptă.

Decretele generale date de Ferdinand I, 1916 și 1920 reprezintă momente de autoritate prin care puterea suverană se manifesta în folosul națiunii. Aceste amnistii generale au adus un surplus considerabil în rândul luptătorilor din primele linii. Stabilind condițiile de suspendare temporară a

¹³ Monitorul Oficial, Nr. 115, Marți 23 August/5 septembrie 1916, p. 5689; Monitorul Oficial, Nr. 218, Marți, 20 Decembrie 1916/2 Ianuarie 1917, pp. 7476-7477.

¹⁴ Monitorul Oficial, Nr. 115, Marți 23 August/5 septembrie 1916, p. 5689.

pedepselor și, apoi, de cele prin care o persoană se putea reabilita definitiv, aceste decizii pun în practică vechile concepții ale contractului social. Beneficiarii amnistiei vor profita de faptul că națiunea este în pericol și, în speranța unei reabilitări ulterioare, vor aduce un plus de energie. Acesta va fi decisiv în luptele de la Mărășești, Mărăști sau Oituz.

Interesant este și cazul revoltei miilor de soldați francezi, așa-numiții poilus care, în urma ofensivei condusă de generalul Nivelle, în regiunea Champagne, au părăsit tranșeele, refuzând să mai asculte de ordinele superiorilor. Toate aceste nemulțumiri s-au datorat epuizării fizice și psihice, a rezultatelor slabe în urma ofensivei, a lipsei de hrană, precum și a numeroșilor morți din rândul combatanților. Nivelle a fost înlocuit cu Pétain, care a restabilit ordinea, însă în urma aplicării unei riguroase discipline, soldate cu condamnarea la moarte a 629 de militari, dintre care au fost executați 43.¹⁵ Deși numărul celor implicați în revolte a fost mult mai mare, așa cum se observă, o mică parte dintre ei ajung să fie executați. Mai mult decât a pedepsi, în acest caz cred că putem vorbi de justiție exemplară. Dar, în același timp, se poate vorbi și de o formă de grațiere, pentru cele câteva mii de soldați care au scăpat de condamnare, implicit de execuție. Nu întâmplătoare a fost afirmația generalului Haig, care ar fi exclamat nemulțumitor: „Pétain ar fi trebuit să omoare 2000 de soldați”.¹⁶ Dacă în ultimele decenii se vorbește tot mai mult de caracterul re-educativ al pedepsei, în timpul războiului aceasta avea un caracter de exemplu, de preîntâmpina prin exemplele date, viitoare rebeliuni, dezertări etc. Astfel de cazuri sunt întâlnite în toate armatele implicate în război și, abia după încheierea sa, numeroase voci s-au ridicat împotriva „barbariei” Curților Marțiale. Aceste voci, fie că a fost vorba de foști combatanți, de scriitori sau de ziariști, au denunțat în special faptul că au fost trecute cu vederea nevrozele de care sufereau soldații, acestea provocând și manifestările pentru care au fost condamnați.¹⁷ Chiar dacă o parte dintre ei au fost condamnați pe nedrept, rigorile disciplinei militare intrau în contradicție cu sensibilitățile individuale post-război, sau chiar, așa cum era perceput în epocă, lipsa unei masculinități caracteristice soldatului modern.¹⁸ Individul trebuie să fie

¹⁵ Vyvyan Brandon, *Primul război mondial 1914-1918*, Editura BIC ALL, Traducere de Daniela Mișcov, București, 2006, pp. 59-60.

¹⁶ Eadem, p. 60.

¹⁷ O listă bibliografică minimală despre fenomenul „shell-shock” se poate găsi în: Gheorghe Negustor, *Lupta și nebunia: nevrozele și disciplina militară în timpul Marelui Război*, în „Caiete de Antropologie Istorică. Supliment – Disciplina socială și modernitatea”, Anul X, Iulie-Decembrie 2011, Editura Accent, Cluj-Napoca, pp. 265 – 280;

¹⁸ George L. Mosse, „Shell-shock as a Social Disease”, in *Journal of Contemporary History*, 2000 SAGE Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, Vol. 35 (1), 101-108; Ted Bogacz, „War Neurosis and Cultural Change in England 1914-1922: The Work of the War Office Committee of Enquiry into „Shell-Shock”, in *Journal of Contemporary History*, 24, 2 (April 1989), pp. 231-232; Jay Winter, „Shell-shock and the Cultural History of the Great War”, in

util societății, fie că este vorba de deținut, de soldat, de profesor etc. Și cum putea fi cel mai de folos națiunii, decât atunci când aceasta este în pericol, când dușmanii perfizi sunt pe cale de a o cucerii.

Pentru a înțelege mai bine întregul proces al reabilitării trebuie să vedem care erau alternativele pentru cei condamnați. Varianta pe care o propunem și care ni se pare cea mai accesibilă este prezentarea în oglindă a avantajelor și dezavantajelor celor condamnați și a celor care erau trimiși pe câmpul de luptă. Îl avem pe Modija Dumitru sublocotenent în Regimentul 78 Infanterie. Pe 8 martie 1917 este judecat pentru „dezertare în timp de război în prezența inamicului” și primește o condamnare de 10 ani de închisoare. De fapt sentința pronunțată este astfel: „... 10 ani detenție și destituire, precum și pierderea dreptului la pensie și orice ajutor sau recompense din partea statului, județului sau comunei și oricărei instituții de utilitate publică”.¹⁹ A fost prea aspră pedeapsa? Pentru orice armată implicată în marea conflagrație, dezertarea în fața inamicului era pedepsită cu moartea. Acest sublocotenent ca mulți alții din toate armatele marelui război și-a părăsit postul pe câmpul de luptă. Motivele pentru care se recurge la acest gest erau multiple: frica, spaima de moarte, nevrozele și traumele psihice numite la modul generic shell-shock, lipsa permisiilor, hrana foarte proastă sau lipsa ei, dorul de familie și cei dragi etc. Nu vom insista asupra acestor aspecte, ceea ce ne interesează este pedeapsa pe care Modija Dumitru a primit-o. Cei 10 ani de detenție este o condamnare dură. Să fi privat atâția ani de libertate erau greu de suportat de cel în cauză. Și mai ales de familia lui. La acest aspect se adaugă celelalte penalități. Destituirea și degradarea publică erau pedepse ce aveau un caracter înjositor. Umilirea publică, în fața colegilor de trupă, a prietenilor cu care ai luptat atâtea zile și, mai ales, a celor dragi, crea un disconfort psihic greu de suportat. Vom prezenta descrierea unei astfel de manifestări ce a avut un puternic ecou în cadrul opiniei publice: *„Jeri la orele 10 dimineața a avut loc pe platoul de la Cotroceni degradarea colonelului Victor Verzea. Erau de față trupe din toate unitățile aflate în Capitală. Asista de asemeni foarte mult public dornic de astfel de spectacole. D. Paul Eșanu, greșierul Curții Marțiale a citit sentința de condamnare la muncă silnică pe viață a colonelului Verzea, după care d. maior Criveanu a rupt osânditului epoleții în sunetele unui marș funebru. Verzea era extrem de palid și se observau sforțările ce făcea pentru a-și păstra calmul. După ce a fost purtat prin fața soldaților așezați în careu, a fost urcat într-un automobil închis și transportat sub paza santinelor și a gardienilor închisorii la Văcărești. Mulțimea cu expansivitatea ei de totdeauna l-a huiduit”*.²⁰ Este un exemplu mai mult decât edificator. Trebuia să ai un caracter puternic pentru a rezista unui

Journal of Contemporary History, 35, 1 (January 2000), pp. 7-11; Annette Becker, „Guerre totale et troubles mentaux”, in Annales HSS, janvier-février 2000, n° 1, pp. 136-137.

¹⁹ Arhivele Naționale Iași, fond *Corpul IV de Armată*, Anul 1917, Dosar 1, file 44-45.

²⁰ Degradarea colonelului Victor Verzea, în *Adevărul*, Anul XXXII, Nr. 10766, Mai 1919, p. 2

asemenea proces public. Vechile suplicii din secolele XVII-XVIII de care ne vorbește atât de bine Michel Foucault și la care asistau mulțimi numeroase²¹, au fost înlocuite cu spectacolele degradării militare. Manifestările mulțimilor sunt la fel. Huiduielile sunt prezente și acum, erau și atunci. Diferă doar spectacolul supliciuului. Durerea fizică a condamnatului este și ea înlocuită cu cea psihică. Și nu se încheie totul în închisoare. Pierderile sunt mult mai mari. În primul rând toate drepturile civile. Ca la orice condamnat de altfel. La aceasta se adaugă pierderile materiale pe care, nu numai cel în cauză le resimte, ci, mai ales, familia lui. Aceasta nu mai beneficiază de nici un venit. Nu mai are dreptul la pensie sau alte recompense. Cel în cauză își lăsa practic familia în voia sorții și la mila celor din jur. Aceasta nu era scutită nici de batjocura cunoscuților, a vecinilor pentru lașitatea condamnatului.

Cele prezentate mai sus constituie, credem, motive serioase pentru orice condamnat de a cere trimiterea pe câmpul de luptă spre a se reabilita. Aici știm ce-l aștepta. Grozăviile războiului erau aceleași. Moartea prezentă peste tot, colegi sfârtecați de nemilosul armament modern, lipsa permisiilor și a celor dragi etc. Însă, parcă erau mai de dorit acum toate acestea decât umilința și timpul petrecut în închisoare. Regretele celor cincisprezece persoane care semnează scrisoarea prezentată în partea de început a acestui articol îi motivează în dorința de a merge pe câmpul de luptă. Dorința de a scăpa de rușinea unei astfel de condamnări, după ce au avut timp la meditație interioară, au văzut reacția celorlalți, primează de această dată în fața spaimii de moarte. Probabil se gândeau că existau șanse mari să scape cu viață. Și astfel se puteau întoarce cu fruntea sus acasă. Iată ce declară într-o altă scrisoare condamnații care cer să fie trimiși pe front: „*Făcându-ne culpabili de diferite fapte ca: nesupunerea la mobilizare, rătăcire în timpul campaniei de Unitatea din care aparținem etc. – ... Domnule Ministru, muștrați fiind de conștiință pentru faptele ce am comis, și bazați fiind pe bunătatea Domniei-Voastre, care sunteți părintele celor urgisiți de soartă, – cu lacrimi în ochi apelăm la bunătatea Domniei-Voastre a dispune suspendarea pedepselor sus arătate și trimiterea noastră pe front Conform instrucțiunilor publicate în Monitorul Oficial nr. 20 din 25 Aprilie a. c paragraful ii, – asigurându-vă totodată că vom arăta acte de eroism, apărându-ne scumpa noastră patrie și neamul.*”²² Acea muștrare de conștiință era dată de condiția lor de proscrisi. Această condiție era caracteristică oricărui deținut. Și ei erau conștienți de acest lucru. Miile de cereri care există în arhive sunt mărturia acestui fenomen. Poate acea „muștrare de conștiință” nu a existat la toți. Însă au făcut un calcul simplu. Altă șansă de a scăpa de închisoare nu exista. Iar de pe câmpul de luptă se puteau întoarce în viață acasă. Și chiar purtând laurii învingătorilor. În luptele victorioase ale armatei române de la Mărăști și Mărășești, acești condamnați au fost trimiși în

²¹ Michel Foucault, op. cit., p. 75.

²² Arhivele Naționale Militare, Fond Direcția Justiției Militare, Dosar 18, fila 170.

primele linii. Și și-au făcut datoria, sigur, neavând nici o alternativă. Astfel este și cazul soldatului Jega Ilie. Acesta fusese condamnat la trei ani de închisoare, apoi este trimis să lupte în Moldova anului 1917. În urma luptelor, rămâne în viață și comandantul Regimentului II Grăniceri îl propune spre reabilitare. Iată ce descriere elogioasă îi face: „În ziua de 31 Iulie, în capul grupei sale, s-a aruncat asupra liniei dușmanilor și aruncând asupra lui o ploaie de gloanțe și granate, a capturat câțiva prizonieri și forțând pe ceilalți, au părăsit tranșeea.”²³ Vitejia acestui soldat va fi răsplătită prin reabilitarea sa. Aceasta îi va aduce și toate drepturile pierdute și niște venituri binemeritate. Chiar dacă descrierea făcută de comandant este exagerată – era greu să facă toate acele lucruri într-un timp așa scurt, mai ales că ploaia de gloanțe nu era posibilă cu armamentul din primul război mondial – totuși, vitejia celor în cauză nu poate fi pusă la îndoială. Mulți dintre ei au murit în aceste lupte, însă rudele s-au luptat pentru reabilitarea postumă.

Sigur că discuțiile privind acest fenomen pot fi extinse în mai multe direcții. Însă ele vor face obiectul unei viitoare analize mai detaliate. Câteva concluzii merită spuse aici. În primul rând vedem că statele moderne au ajuns la o maturitate politică în momentul izbucnirii primului război mondial. Constituțiile moderne creează un echilibru între puterile unei națiuni, lucru care se resimte și în reglementarea dreptului de a acorda clemență. Totodată, situația deținuților se îmbunătățește semnificativ. Însă, pentru condamnații din timpul războiului, în special pentru dezertare, fuga din fața inamicului și automutilarea, dezonoarea și rușinea cu care sunt priviți reprezintă pedepse cel puțin la fel de grave ca și cele pronunțate de Curțile Marțiale. Nu numai că devin niște excluși pentru cei din jur, dar familiile lor sunt înconjurate de aura marginalilor. Drepturile și beneficiile de care ar fi putut beneficia sunt excluse. Din acest motiv, dorința de a se reabilita prin acordarea clemenței regale, devine un fenomen general în timpul războiului. Însă aceasta necesită un sacrificiu pe măsură. Deținuții îl primesc bucuroși. Statul acceptă acest pact datorită sacrificiului uman uriaș cerut de războiul sângeros. Unii dintre acești condamnați își vor câștiga reabilitarea prin actele de bravură de pe câmpul de luptă. A fost un fenomen ce evidențiază schimbările de sensibilitate în rândul națiunilor în ce privește modul de guvernare. Individului care a greșit i se dă o a doua șansă, dar nu ca și astăzi prin reintegrare socială. Reabilitarea sa se făcea prin comportamentul exemplar pe câmpul de luptă, în folosul națiunii. Națiunea este cea care primează în timpul unui conflict.

²³ Idem, Dosar 110, fila 7.

„BANDIȚI” SAU PARTIZANI ÎN ROMÂNIA COMUNISTĂ? CAZUL TEODOR ȘUȘMAN

Bogdan Vlad Vătavu
Universitatea Babeș-Bolyai

Indivizii care au recurs la rezistență armată în primii ani ai regimului comunist din România sunt de obicei etichetați drept „luptători ai rezistenței”, „partizani” sau „bandiți” în textele care-i privesc. În timp ce primele două etichete sunt utilizate alternativ de către istoricii și scriitorii care și-au elaborat lucrările în anii următori Revoluției din 1989, ultima este întrebuițată aproape exclusiv de autoritățile comuniste, scopul principal al acestei utilizări fiind discreditarea amenințării pe care aceste persoane o adresau noii orânduiri. Primii doi termeni apar în mod ironic și în manualele editate de Securitate¹ pentru uz intern și folosite în pregătirea angajaților. Termenul „bandiți” este de asemenea folosit astăzi și de către istorici și cercetători ai fenomenului rezistenței, dar conotațiile sale negative sunt practic abandonate. Găsirea unei denumiri potrivite nu este pusă în discuție aici din moment ce „luptători ai rezistenței”, „partizani” și „bandiți” nu sunt nimic altceva decât etichete care impun perspective ale prezentului asupra identității acestor personaje. Ceea ce contează de fapt în poveștile care-i privesc pe acești indivizi, este felul în care sunt elaborate biografiile lor ca să se potrivească descrierilor de mai sus. În această lucrare, accentul cade pe modalitățile în care identitatea de bandit-erou este făurită de către ei înșiși, de către susținătorii lor și de către istoriografia post-comunistă de asemenea. Un studiu de caz a fost ales drept exemplu general evocator.

Partizani?

Înainte de a aborda subiectul intenționat pentru acest articol, o scurtă evaluare a presupusei „rezistențe” pe care acești indivizi au afișat-o împotriva guvernării comuniste este mai mult decât binevenită. Activitățile acestora se pot clasifica cu relativă dificultate din acest punct de vedere. Termenul „partizan” ar putea părea potrivit din moment ce unii dintre acești indivizi chiar se auto-caracterizau în acest fel.² Semnificația lui nu este cu mult diferită de cea atribuită termenului de „luptător al rezistenței”, fiind de fapt un sinonim apropiat,

¹*Despre războiul de partizani*, Consiliul Securității Statului, Direcția personal și învățământ, 1970 (pentru uz intern)

²Vasile Motrescu își spune „partizan” într-o scrisoare adresată Miliției Republicii Populare România cf. *Jurnale din rezistența anticomunistă*. Vasile Motrescu, *Mircea Dobre 1952-1953*, Liviu Țăranu, Theodor Bărbulescu (eds.), București, Editura Nemira, 2006, pp. 117-123

folosit cu precădere în URSS-ul ocupat de Germania nazistă și în Iugoslavia aceleiași perioade.³ În ceea ce privește mișcarea de rezistență la care acești luptători au aderat, calitatea ei este discutată pe larg în câteva articole.⁴ Câteva dintre contradicțiile care resping încadrarea activităților acestor persoane într-o mișcare de rezistență sunt după cum urmează: lipsa unei autorități centrale care să coordoneze opoziția, un control limitat asupra anumitor teritorii, lipsa unui program sau manifest unanim acceptat, absența obiectivelor în cazul majorității liderilor „rezistenței”, lipsa unei susțineri populare consistente (în afara ajutorului pe care rudele și cunoștințele acestor indivizi îl ofereau tot timpul). Acesta este motivul pentru care majoritatea acțiunilor întreprinse de așa-numiții „partizani” se încadrează mai degrabă în categoria insubordonării civice⁵. Aceasta s-a manifestat prin evitarea arestului, unul dintre motivele recurente ale fugii în cazul multor dintre acești „partizani”⁶. Fuga din fața legii, nu doar în România comunistă dar și în orice alt regim, îl transformă automat pe un individ într-un nelegiuit⁷. Prin urmare, din punct de vedere legal, etichetarea acestor persoane drept „bandiți” nu este decât normală. Dar nu numai statutul legal indică o formă de „banditism” în cazul acestor indivizi care aparent au pus mâna pe arme împotriva comuniștilor în România de după al doilea război mondial. Sunt anumite elemente în biografiile și poveștile lor care făuresc adevărate istorioare banditești în maniera poveștilor tâlhărești pe care le găsim în folclor (dar și în istorie) peste tot în lume.

Banditismul lui Teodor Șuşman și al grupului său

În primul rând, semnificația termenului „banditism” are nevoie de evaluare. A numi pe cineva bandit este una dintre cele mai puternice metafore

³Liviu Marius Bejenaru, *Să lupți pentru a muri: Mișcarea de rezistență armată anticomunistă din România. O încercare de analiză* în, *Mișcarea armată de rezistență anticomunistă din România: 1944-1962*, Editura Kullusys, București 2003, p. 370

⁴Ibidem, pp. 367-399; Florian Banu, *Mișcarea de rezistență armată anticomunistă din România – între negare și hiperbolizare* în, *Rezistența anticomunistă – cercetare științifică și valorificare muzeală, vol. I*, eds. Cosmin Budeancă, Florentin Olteanu, Iulia Pop, Cluj-Napoca, Argonaut, 2006, pp. 299-314

⁵Liviu Marius Bejenaru, op. cit., pp. 378-379; vezi de asemenea Alina Ilinca, Liviu Marius Bejenaru, *Grupul Pop-Oniga: Rezistență armată anticomunistă sau nesupunere civică?*, în *Mișcarea armată de rezistență anticomunistă din România: 1944-1962*, Editura Kullusys, București 2003, pp. 133-140.

⁶Florian Banu, op. cit., p. 307

⁷Scoaterea unor persoane în afara legii (proscrierea) în majoritatea societăților moderne a devenit superfluă de la o vreme. În societățile comuniste asemenea ofense nu cădeau sub incidența unei legislații de proscriere, ci sub cea a crimelor împotriva statului. Metamorfozată în aceasta, proscrierea era totuși cât se poate de prezentă; vezi Graham Seal, *Outlaw Heroes in Myth and History*, Anthem Press, London, New York, Delhi, 2011, pp. 4-6; Pentru scoaterea în afara legii a indivizilor în Aglia medieval-timpurie vezi Timothy S. Jones, *Outlawry in medieval literature*, Palgrave Macmillan, New York, 2010 pp. 17-25

a tuturor timpurilor și se dovedește a fi o armă eficientă dacă este folosită împotriva inamicilor politici, pentru că scoate automat „în afara legii” persoana vizată, justificând orice acțiune împotriva acestei persoane. În același timp, există și o fascinație constantă pentru tipologia eroului-bandit în toate culturile și în toate epocile, în special printre clasele inferioare ale oricărei societăți. Asta pentru că bandiții se ridică de obicei din același mediu al clasei de jos din care provin și admiratorii lor, își impun personalitatea deasupra legii în vigoare, demonstrând istețime și sfidare în fața autorităților locale, stabilind un precedent pentru insubordonare nepedepsită (măcar pentru o vreme) și, cel mai important, arătând membrilor comunităților de unde provin, că spargerea șablonului claselor sociale prestabilite este de fapt posibilă și că oricine poate să se ridice deasupra condiției sale sociale. „*Ei sunt nelegiuiți rurali pe care stăpânul și statul îi consideră a fi infractori, dar care rămân în societatea țărănească, și pe care oamenii îi privesc drept eroi, campioni, răzunători, luptători pentru dreptate, chiar lideri ai eliberării, în orice caz oameni care merită să fie admirați, ajutați și susținuți.*” Asta este cel puțin ceea ce a argumentat Eric Hobsbawm în ultimele decenii în lucrările sale cu privire la bandiți⁸. El a conceput modelul 'banditului social' care, deși contestat de mulți, constituie baza oricărui studiu cu privire la banditism în ultimii 50 de ani. A fost acuzat pe bună dreptate că modelul său este departe de a fi precis din punct de vedere istoric⁹, un fapt pe care l-a recunoscut parțial, mai târziu în cariera sa. Sursele sale rare ori sunt de altă natură decât folclorul sau baladele populare, o piedică în calea oricărei cercetări serioase a problemei, făcând din nelegiuitul său ideal mai degrabă un construct literar decât un personaj istoric. Pentru acest studiu totuși, modelul său al 'banditului social' este de fapt mai potrivit din moment ce importanța stă în felul în care portretul „partizanului” se construiește ca un construct literar, nu doar în cultura populară ci și în opere istorice.

Studiul de caz la care voi grefa modelul banditului social privește istoria unui grup de „partizani” format de Teodor Șușman în 1948 și înfrânt în cele din urmă de autorități doar după zece ani, în 1958¹⁰. Numărul membrilor

⁸Eric Hobsbawm, *Social Bandits and Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement*

in the 19th and 20th Centuries, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1959, pp. 13-29; Eric Hobsbawm, *Bandits*, Pantheon Books, New York, 1981; citatul este de la p. 17

⁹Vezi câteva dintre criticile formulate de Anton Blok, *The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered*, în *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 14, No. 4 (Sep., 1972), pp. 494-503

¹⁰Pentru o schiță generală a activităților acestui grup de „partizani” vezi Clara Cosmineanu, *Eroi fără glorie, eroi anonimi. Grupul Teodor Șușman (1948-1958)*, în *Mișcarea armată de rezistență anticomunistă din România: 1944-1962*, Editura Kullusys, București 2003, pp. 85-98; C. Jurju, C. Budeancă, *Grupul „Teodor Șușman”*, în *Rezistența anticomunistă din*

săi a variat pentru întreaga perioadă, unii fiind prinși la un moment dat, alții murind între timp, dar nu a depășit niciodată cifra zece. Activitățile sale s-au concentrat în principal în zona muntoasă din jurul satului Răchițele (de unde era Teodor Șuşman) din regiunea Huedin.

La fel ca în poveștile tradiționale cu bandiți, indivizii care s-au alăturat lui Teodor Șuşman proveneau dintr-un mediu rural. Mulți dintre ei nu erau decât niște simpli țărani. Șuşman și Ioan Popa (alias Cioată) erau puțin mai bogați, lucru care i-a transformat în țintele principale ale noilor transformări pe care le-au impus regimul comunist. Amândoi fuseseră membri ai Partidului Național Țărănesc, iar Teodor Șuşman ocupase funcția de primar al satului Răchițele de câteva ori, înainte și după război. Am putea să-i considerăm, cu indulgență, pe cei doi drept membri ai elitei locale, mai ales pe Șuşman care pe lângă faptul că era înstărit era și bine citit și respectat în comunitatea lui. Poziția socială pe care aceștia doi au ocupat-o, deși nu era semnificativ diferită de cea a altor membri ai aceleiași comunități, nu stânjenește portretizarea lor ca bandiți sociali. Pinteza Viteazul și Iancu Jianu, amândoi haiduci și amândoi eroi naționali ai românilor, se aflau în rândurile elitei comunităților din care proveneau¹¹.

În ceea ce privește motivele care în mod normal duc o persoană pe calea banditismului, acestea sunt similare cu cele care au pus pe fugă „banda” lui Șuşman. *„Tâlharul nobil își începe nelegiuirile nu prin infracțiune, ci ca victimă a nedreptății, sau datorită persecutării de către autorități pentru o faptă pe care acestea, dar nu și obiceiului locului, o consideră drept infracțiune”*¹² De cele mai multe ori un incident minor este de ajuns ca să declanșeze *fuga în codru*. În cazul lui Teodor Șuşman, refugiul în munți vine ca răspuns la arestul iminent pe care autoritățile aproape că l-au și efectuat¹³. Aceasta este interpretată de Șuşman însuși, dar și de săteni, drept un abuz, o nedreptate din moment ce nu exista niciun motiv real al întemnițării lui. Desigur, el era un opozant mărturisit, făcând propagandă anti-comunistă în sat, convingând oamenii să nu colaboreze cu noile autorități, folosindu-și prestigiul local ca să le invalideze în ochii comunității¹⁴, dar asta era opinia generală nu doar în Răchițele dar și în multe alte locuri din țară. Comunismul

Apuseni. Grupurile: „Teodor Șuşman”, „Capotă-Dejeu”, „Cruce și Spadă”. Studii de istorie orală., Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2003, pp. 19-73

¹¹Pentru biografiile celor doi haiduci vezi Susana Andea, Haiducul Pinteza și lumea sa (1693-1703), Editura Supergraph, Cluj-Napoca, 2003; Paul-Emanoil Barbu, Haiducul Iancu Jianu: *adevăr și legendă*, Editura Alma, Craiova 2010.

¹²Eric Hobsbawm, *Bandits*, Pantheon Books, New York, 1981, p. 42 (traducerea mea)

¹³Clara Cosmineanu, Op. cit., p. 88; C. Jurju, C. Budeancă, Op. cit., p. 24

¹⁴Așa cum indică mărturiile multora dintre martorii în viață; vezi *Rezistența armată anticomunistă din România. Grupul „Teodor Șuşman” (1948-1958) – Mărturii* –, Denisa Bodeanu, Cosmin Budeancă (Eds.), Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2004

era, fără îndoială, nu unul dintre obiceiurile locului. Se pare însă, că se află mai multe lucruri în spatele acestor afirmații generale pe care le putem potrivi în contextul oricărei povești cu „partizani” din România comunistă. Teodor Șuşman pare să fi avut un conflict personal cu un anume Suci Paşcu, care după război a reușit să ocupe scaunul de primar care-i aparținuse înainte lui Șuşman, s-a angajat puternic de partea comuniștilor și chiar s-a pretat la o activitate care seamănă bine cu un jaf înscenat al magazinului deținut de Teodor Șuşman¹⁵. N-ar fi deplasat să credem că această vrajbă, o ceartă cu reprezentantul autorității centrale în teritoriu, a stat într-o oarecare măsură la baza fugii lui Șuşman.

Importanța acestui episod în desfășurarea evenimentelor este relevată de felul în care a fost concluzionat. Suci Paşcu este abordat într-o seară în casa sa de către doi milițieni care-i cer să-i însoțească în munți. Acolo ei îl aduc în fața lui Teodor Șuşman care aparent este legat. Suci Paşcu își exprimă bucuria la prinderea „banditului” doar că să afle imediat după aceasta că toată această experiență nocturnă nu fusese altceva decât o farsă care l-a adus în mâinile inamicilor lui. Urmează un proces simulat, Paşcu este găsit vinovat de trădare și executat conform pedepsei cu moartea care i se acordase. Corpul său este aruncat în aceeași râpă unde un alt „trătător”, Petru Purcel, pe care autoritățile au încercat să-l infiltreze în bandă, și-a găsit „locul de veci”¹⁶. Episodul apare ca nesigur pentru anumiți istorici, singurele dovezi care indică aceste detalii fiind interogatoriile luate de Securitate în 1954 de la membrii capturați ai grupului. Autenticitatea evenimentului nu contează în această discuție. Important este că aceste fapte, fie că sunt adevărate sau nu, potențează istorioara tâlhărească care se construiește în jurul lui Teodor Șuşman și „bandei” sale. Sunt câteva elemente care merită menționate. Banditul onorabil „*omoaară doar în auto-apărare sau din răzburare justă*”¹⁷. Cu excepția militarilor și ofițerilor de Securitate care au fost împușcați în schimbul de focuri din timpul operațiunilor de capturare, „partizanii” omorau doar pe așa-ziiși „trădători”, care în cea mai mare parte a timpului erau indivizi care erau de acord să colaboreze cu autoritățile pentru a grăbi doborârea acestor inamici ai statului. În cazul lui Teodor Șuşman, episodul „trădării” seamănă foarte bine cele similare pe care le întâlnim în poveștile cu bandiți: trădătorul este păcălit de deghizarea nelegiuiților, banditul legat așteaptă reacția veselă a inamicului său la ceea ce pare să fie prinderea sa, înscenarea unei execuții sumare care este percepută ca dreaptă de către

¹⁵C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., p. 22

¹⁶Clara Cosmineanu, op. cit., pp. 89-90; C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 42-44

¹⁷Eric Hobsbawm, *Bandits*, Pantheon Books, New York, 1981, p. 42

membrii grupului. În cele din urmă, spune Eric Hobsbawm, banditul onorabil „îndreaptă rele”¹⁸.

Acest episod de deghizare este chiar întrecut de cel pe care fiul lui Teodor Șușman și l-a aranjat sieși. El și-a construit o identitate autentică ca pictor de icoane, avea un nume pentru personajul său, călătorea în satele apropiate unde era mai puțin cunoscut, vânzând icoane, acceptând comenzi de la diferite persoane, reușind chiar să ciocnească un pahar de băutură cu șeful de post, într-o cârciumă a unui sat¹⁹. Din nou, un act de sfidare demn de baladele populare.

În sfârșit, grupul Șușman nu ar putea fi etichetat drept „banditesc” decât dacă membrii săi s-ar fi pretat la tâlhărie. Există 12 asemenea fapte înregistrate în documentele oficiale ale Securității²⁰, dintre care câteva sunt chiar uimitoare în detaliile lor. Judecând după inventarul bunurilor furate scopul acestor tâlhării pare să fie invariabil asigurarea aprovizionării²¹. Aceste furturi erau planificate cu grijă dinainte și vizau doar companiile de stat, deși au existat câteva incidente ici și colo care nu se încadrează în această categorie. Ultimele sunt scuzate de comunitatea locală ca fiind acte desperate ale bandei înfometate²². Sunt unele interpretări (ale martorilor, ale istoricilor) care argumentează că aceste tâlhării erau într-un fel o formă de rezistență, un fel de sabotaj al structurilor oficiale ale statului²³. La nivel simbolic acestea sunt destul de similare cu jafurile cu care sunt creditați haiducii din Balcani. Acești tâlhari atacau doar negustorii greci și convoaiele turcești, anume reprezentanții unei puteri străine care era foarte urâte autohtonilor²⁴. Ceea ce sătenii din răchitele au perceput drept străin în anii de după al doilea război mondial era mai precis ideologia pe care o adoptaseră autoritățile, adică comunismul. Mai există o similaritate factuală între haiduci și partizani: ambii lăsașu bilete care să-i absolve pe angajați de orice bănuială în cazul unei investigații. Este un act de amabilitate caracteristic bandiților onorabili de pretutindeni care servește construirii identității lor ca fiind mai presus decât cea pe care am putea-o schița pentru un pungaș de rând. Aceeași moralitate ireproșabilă este afișată și de Ioan Popa, unul dintre cei mai vechi membri ai bandei Șușman, care, în timpul jafului unei unități I.P.E.I.L., se adresează directorului spunându-i cât de mult apreciază felul în care-și tratează

¹⁸Ibidem, p. 42

¹⁹C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 67-69

²⁰Clara Cosmineanu, op. cit., p. 86, footnote no. 2

²¹See the inventory of these robberies in C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., p. 36, p. 44

²²Ibidem, p. 37

²³Ibidem, p. 37

²⁴Despre haiduci vezi la S. I. Gârleanu, *Haiducie și haiduci*, Editura Enciclopedică, București, 1969; Eric Hobsbawm, *Bandits*, Pantheon Books, New York, 1981, pp. 70-82; Dan Horia Mazilu, *Lege și fărâdelege în lumea românească veche*, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 322-

muncitorii²⁵. Este în natura banditului onorabil să facă asemenea remarci care în fapt îi demonstrează conștiința socială.

Și dacă tot este vorba despre conștiință socială, Șușman și partizanii săi nu ar fi reușit să reziste atâta dacă nu ar fi fost susținuți de comunitatea locală. Acest ajutor necondiționat pe care sătenii din Răchițele și din satele învecinate l-au oferit nu poate fi explicat altfel decât în cuvintele lui Hobsbawm: „bandiții sociali (...) sunt nelegiuți rurali pe care stăpânul și statul îi consideră a fi infractori, dar care rămân în societatea țărănească, și pe care oamenii îi privesc drept eroi, campioni, răzbunători, luptători pentru dreptate, chiar lideri ai eliberării, în orice caz oameni care merită să fie admirați, ajutați și susținuți.”²⁶ „Gazdele” și susținătorii grupului Șușman nu era doar rudele, prietenii sau cunoscuții ci aproape oricine considera comunismul drept străin și nepotrivit pentru comunitățile din care făceau parte.

Această simpatie populară nu doar că i-a ajutat să treacă prin zece ani de prigoană, dar le-a și consolidat mitul. Asemenea banditului onorabil, banda lui Șușman a părut invulnerabilă și invincibilă pentru o vreme. De multe ori „partizanii” au trecut prin situații dificile, fiind la un pas de moarte. Lucreția Jurj, singura femeie din grup, își amintește unul dintre aceste momente²⁷. În iulie 1952, „banda” era înconjurată de către armată și la un moment dat aproape că fusese prinsă. Când cordonul militar s-a strâns, „partizanii” s-au ascuns într-o peșteră mică. Un soldat a fost trimis să cerceteze locul și după o verificare superficială a raportat unui superior din apropiere că nu era nimic care să ridice suspiciuni. Ca măsură de precauție soldatului îi este ordonat de către același cadru militar să-și descarce prin foc unul dintre încărcăturile puștii sale automate în interiorul peșterii. În mod miraculos, asemenea haiducilor care dețineau obiecte magice care să-i facă invulnerabili în fața gloanțelor, nimeni nu a fost rănit deși toți erau înghesuți în puținul spațiu pe care peștera îl oferea, și după câteva ore ei chiar reușesc să se îndepărteze de zona periculoasă. Acest episod și altele asemenea lor, reflectate în multele documente oficiale care înregistrează eșecurile Securității de a-i prinde pe „bandiți”, erau esențiale pentru credibilitatea lor ca eroi locali dar au ajutat și la consolidarea deja legendarului lor statut.

Această invulnerabilitate încetează doar când sunt trădați. Aceasta este de asemenea unul dintre motivele centrale din poveștile cu tâlhari, banditul onorabil murind „doar prin trădare, din moment ce niciunul dintre

²⁵C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., p. 36

²⁶Eric Hobsbawm, *Bandits*, Pantheon Books, New York, 1981, p. 17

²⁷Vezi mărturia ei cu privire la acest eveniment în *Rezistența armată anticomunistă din România. Grupul „Teodor Șușman” (1948-1958) – Mărturie* –, Denisa Bodeanu, Cosmin Budeancă (Eds.), Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2004, p. 90

*membrii decenti ai comunității nu ar ajuta autoritățile împotriva lui.*²⁸. În afară de Suciu Pașcu și Petru Purcel, care erau într-o oarecare măsură recrutați de Securitate, mai sunt și alți „trădători” care și-au făcut loc în povestea acestui grup de „partizani”. Teodor Suciu este trădat în 1950 la Sibiu, de gazda sa pe timpul iernii²⁹ iar în 1954 alți trei membrii ai bandei sunt prinși cu ajutorul complicității uneia dintre gazde cu autoritățile³⁰. Puțini dintre aceștia au reușit să evite execuția. Altfel „partizanii” mor în schimbul de focuri (Gheorghe Mihuț, Ioan Popa) sau sunt afumați până la moarte, așa cum au pățit fii lui Teodor Șuşman în 1958, când Securitatea primește informații că se ascund într-un grajd din satul Tarniș, pe care îl și aprinde văzând că „bandiții” nu se predau³¹. Șuşman are parte de o moarte mai puțin eroică, comițând suicidul într-un moment de disperare în 1951³². Cu toate acestea, „bandiții” demonstrează obstinență, preferând orice altă moarte decât cea rezervată pentru ei de comuniști, ceea ce este ceva ce ar putea fi considerat un ultim act de sfidare.

Concluzii

În concluzie, am putea spune că povestea acestui grup de „partizani” nu este foarte diferită de cele tradiționale cu bandiți. Sunt mai multe elemente care contribuie la explicarea acestui fapt. În primul rând identitatea de bandit este într-o măsură asumată înadins de către partizani³³. Apoi, există grupuri de rezistență în România în anii '40 și '50 care se numeau de fapt „Haiducii lui Avram Iancu”³⁴ sau „Haiducii Muscelului”³⁵. Haiducul face parte din folclorul oricărei zone din România, unii dintre ei fiind chiar considerați eroi naționali și beneficiind de popularitate nu doar în folclor dar și în literatură și cinema³⁶. Devine clar că pentru unii „partizani”, haiducii constituiau nu doar un model

²⁸Eric Hobsbawm, *Bandits*, Pantheon Books, New York, 1981, p. 43

²⁹C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 38-39

³⁰Clara Cosmineanu, op. cit., pp. 94-95

³¹C. Jurju, C. Budeancă, op. cit., pp. 70-72

³²Ibidem, pp. 49-52

³³Vezi de exemplu declarația lui Precup Țugui în care recunoaște aderența sa la o „bandă de haiduci” (i.e. partizani) în *Rezistența armată din Bucovina 1940-1950*, vol. I, Adrian Brișcă și Radu Ciuceanu (Eds.), Institutul pentru studiul totalitarismului, București, 1998, p. 153

³⁴Pentru acest grup vezi documentele din *Începuturile mișcării de rezistență în România*, vol. I, Radu Ciuceanu, Octavian Roske, Cristian Troncotă (Eds.), Institutul pentru studiul totalitarismului, București, 1998

³⁵Pentru istoria acestui grup vezi Aurora Liiceanu, *Rănilor memoriei. Nucșoara și rezistența din munți*, Editura Polirom, 2003

³⁶Vezi nota 24; pentru filmele cu haiduci în România comunistă vezi Mihaela Grancea, *Mitologizarea haiducului în filmul românesc, particularitate a discursului cultural din perioada regimului comunist*, în *Identitate și alteritate – Studii de istorie politică și culturală*, no. 5, Constantin Bărbulescu et alii (Eds.) Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2011, pp. 333-338

comportamental, dar de asemenea de organizare și supraviețuire. Până la urmă, asumarea unei identități de bandit nu este nicidecum atât de neobișnuit. Graham Seal a identificat câteva figuri de bandiți (nume mari precum Pancho Villa, Lampião, Ned Kelly și alții) care și-au „administrat” aura de nelegiuit ca să recreeze cu fidelitate mitul lui Robin Hood³⁷. În cele din urmă, când un mandat de arest era emis pe numele acestor indivizi ei nici nu aveau prea multe opțiuni în afara fugii în munți. Nici aceasta nu oferă prea multe opțiuni însă, în afara brigandajului, care devine normalitate după o vreme. Nu au făcut să se comporte ca atare.

În al doilea rând, cu siguranță este ceva în natura frontierelor care favorizează apariția poveștilor de acest fel. Timothy S. Jones include istorioarele cu bandiți în ceea ce el numește literatura frontierelor³⁸. Definiția pe care o acordă acestor granițe este mult mai largă, nu se limitează la sensul geografic sau politic, deși acestea două joacă un rol important în multe dintre tradițiile din lumea întreagă privitoare la bandiți. În cazul lui Teodor Șuşman granițele sunt cu siguranță violate de către autoritățile comuniste. Din punct de vedere social el, adepții și susținătorii săi aparțin mai degrabă periferiei decât centrului reprezentat de autoritățile comuniste. Fiind un membru al țărănimii, puternic legat de valorile tradiționale, și având un solid simț al proprietății pământului, Șuşman este fără îndoială o persoană limitrofă. Când indicatorii acestor frontiere sunt ignorați de către noile autorități, asemenea povești cu bandiți prind contur în realitate. Mai mult, ceea ce Jones înțelege prin *granițe istorice*, completează tabloul. Acesta scrie: „*Schimbările rapide și revoluționare pot duce la sentimente puternice de dislocare, ca și cum cineva ar fi trecut fără să-și dea seama frontiera într-o țară necunoscută.*”³⁹. Aceste vremuri de dezordine politică produc în general povești cu bandiți (ceea ce s-a și întâmplat în România imediat după ce comuniștii au preluat puterea), cea a lui Șuşman și a bandei lui fiind doar una dintre cele multe.

La fel de important în geneza acestei povești cu bandiți este tratamentul de care a beneficiat din partea istoricilor. Istoriile lor se bazează considerabil pe informațiile martorilor în viață, culese la aproape cincizeci de ani după desfășurarea evenimentelor. Aceste relatări aparțin aproape în întregime de foștilor „partizani”, rudelor apropiate și susținătorilor bandei Șuşman. Versiunile lor sunt evident prejudiciate de implicarea directă și de modelul idealist pe care-l proiectează asupra partizanilor. Din această cauză, dar și datorită unei trăsături recuperatoare afișată de anumite ramuri ale

³⁷Graham Seal, op. cit., pp. 124-130

³⁸Timothy S. Jones, op. Cit., pp. 51-87

³⁹Timothy S. Jones, op. cit., p. 59

istoriografiei recente⁴⁰, evenimentele care sunt adunate aici ca să formeze povestea acestor partizani sunt formidabil de asemănătoare cu „capitolele” unei povești cu bandiți. Așa cum bine spunea Hayden White „considerate drept elemente potențiale ale unei povești, evenimentele istorice sunt neutre din punct de vedere al valorii. Dacă își găsesc locul în final într-o poveste care este tragică, comică, romantică sau ironică (...) depinde de felul în care istoricul le configurează în conformitate cu cerințele structurii unei intrigi sau ale unui *mythos* decât cu cele ale *altora*.”⁴¹. Sunt multe elemente care sunt introduse inutil în istoria bandei lui Șușman. Ele par inutile doar dacă sunt legate de versiunea poveștii de „rezistență”. Evadările miraculoase din fața armatei, trădarea, episoadele de deghizare sau remarcile de conștiință socială pe care le livrează Ioan Popa nu au nimic de-a face cu rezistența de orice fel. Povestea lui Șușman, din care ingredientele menite să construiască povești ale rezistenței lipsesc (cele enumerate mai sus), oferă o altă întorsătură, una care dezvoltă o istorioară tradițională cu bandiți.

Oricum ar fi, nevoia pentru asemenea povești, într-o societate care doar recent a ajuns să se împace cu trecutul ei comunist, nu este doar de înțeles dar și necesară. Simpatia de care s-au bucurat acești „partizani”/ „luptători din munți”/ „bandiți” aproape imediat după Revoluția din 1989, asigură portretizarea lor ca eroi proscrisi pentru multă vreme de acum înainte.

⁴⁰Vezi de exemplu tratamentele diferite care sunt oferite de istorici aceluiași eveniment care compun povestea lui Teodor Șușman (în special așa numitele episoade cu „trădători”) în C. Jurju, C. Budeancă, Op. cit. and Clara Cosmineanu, op. cit.

⁴¹Hayden White, *Tropics of Discourse – Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1978, p. 84 (traducerea mea)

MITREA COCOR, SAU DEVENIREA OMULUI NOU

Ioana Cozma
Universitatea Babeș-Bolyai

Scriitorule, lasă de o parte „superioritatea” ta, care nu se bazează pe nimic, ieși din izolarea ta! Intră în lumea reală a eroilor și figurilor tale și numai după aceea, așează-te la biroul tău... ai la îndemână realitatea largă, umană-socială, prima mare condiție a tuturor artelor – cufundă-te în adâncul ei și judecă¹.

1934. An de referință al primei jumătăți a secolului XX într-o primă fază pentru U.R.S.S. iar mai apoi și pentru jumătatea de răsărit a continentului european, căci în cadrul primului Congres al Uniunii Scriitorilor din Uniunea Sovietică, desfășurat în perioada august-septembrie a anului mai sus menționat, va primi botezul un nou curent literar unic, universal-valabil și veșnic, și anume socialismul realist. Înțeles a fi o sinteză între cultura stalinistă și cea revoluționară, noua artă avea rolul nu doar de a reprezenta sau evoca eroul și societatea viitorului, ci mai ales de a documenta extraordinarele fapte ale celor mai buni cetățeni ai Uniunii Sovietice, posesori ai unei lumi interioare bogate, ce se află într-o concordanță deplină și perfectă cu *totalitatea vârstei* socialiste. Avea rolul declarat de a trezi capacitățile interioare extraordinare pe care fiecare cetățean al Uniunii Sovietice le posedea, dar de a căror existență nu era conștient, și care capacități începând de acum vor fi scoase la iveală, demonstrându-și astfel fiecare în parte potențialul creator individual nesfârșit². Apariția, dezvoltarea și maturizarea noului curent artistic se desfășoară în paralel cu stadiile evolutive ale noului tip uman și anume cucerirea acestuia, reformarea lui și nu în cele din urmă transformarea sa definitivă într-un erou al comunismului. Am putea spune că între realismul socialist și subiectul uman se creează o relație de dependență în ceea ce privește evoluția și atingerea gradului suprem al dezvoltării lor în sensul în care arta realist socialistă se dezvoltă direct proporțional cu ritmul impus de cucerirea etapelor evolutive ale individului. Literatura, teatrul, filmul, muzica și nu în cele din urmă arta sunt pătrunse de spiritul realist socialist, producțiile

¹ Gál Gabor, *Problemele scrisului și ale scriitorului în democrația populară română*, în „Viața românească”, an I, nr. 1, iunie, 1948, pp. 126-127

² Jochen Hellbeck, *Revolution of My Mind. Writing a Diary Under Stalin*, Harvard University Press, 2009, p. 29

lor luând naștere după coordonatele trasate de acesta, oferind indivizilor arhetipuri călăuzitoare în devenirea lor.

O formulă oficială după care tu ca reprezentant al vechiului regim să te supui unui proces de exorcizare, în urma căruia să scapi de ceea ce Orlando Figes numea relicvele exotice ale trecutului³, pe parcursul devenirii tale nu există⁴, noul regim punându-ți la îndemână doar modele demne de urmat ție revenindu-ți sarcina de al alege pe acela care se mula cel mai bine pe noua identitate ce se dorea a fi comunistă. Interogația cu privire la cine sunt și cine vreau să fiu dispăre în fața avalanșei de modele identitare, importantă fiind din acest moment doar dorința de reconfigurare a sinelui. Creionarea, remodelarea noii identități comuniste a fost percepută de regimul comunist ca o luptă constantă împotriva cutumelor și a obiceiurilor seculare, și încercarea de inoculare a unora superioare, universale și lungă durată. Totul trebuia gândit, simțit și realizat în interiorul canoanelor trasate și indicate de noua ideologie, în afara acestora ne mai putând exista nimic. Orice acțiune sau trăire interioară care depășea limitele cadrelor impuse de noul regim al democrației populare, erau considerate ca reprezentând crize ale reminiscentelor sinelui vechi, iar din dorința de a evita ca astfel de trăiri să aibă loc un accent deosebit se punea pe oferirea indivizilor prin intermediul artei realist socialiste *răspunsuri și soluții* considerate ca fiind cele mai utile. Este vorba despre moartea și învierea la nivel simbolic a individului, despre renunțarea la sinele individual putred și egoist al vechiului regim și adoptarea unui sine colective, luminos, puternic, virtuos, spontan și eliberat.

Descompunerea și recompunerea ciclică a subiectului uman în funcție de necesitățile regimului bazate pe disciplină și obediență din partea individului se realiza așa cum bine a observat Czelaw Milosz printr-o dozare *răbdătoare* (s.n.) a medicamentului numit ideologie⁵. Rolul de pedagog ideal al partidului nu trebuie pus niciodată sub semnul întrebării. El este cel care educă, coordonează, îndeamnă și organizează ansamblul tuturor formelor educative necesare reconfigurării sinelui individual. Vorbim de o penetrare brutală a carapacei protectoare a individualității cu ajutorul șocurilor lingvistice și vizuale urmată apoi de o încorsetare a noului construct în mrejele ideologiei, până la punctul în care nimic nu mai poate aparține doar individului ci totul aparține colectivității și societății. Partidul omniprezent, omnipotent și omniscient, posesor al întregii înțelepciuni umane dăruiește în permanență așteptând să primească în schimb doar supunere și docilitate. Lumina ce venea de la răsărit trebuia să biruiască întunericul apusului, lumea de basm comunistă, aflată într-un continuu proces de perfecționare dar cu

³ Orlando Figes, *The Whisperers. Private Life in Stalin's Russia*, Penguin Books, 2007, p. 68

⁴ Ibidem, p. 8

⁵ Celaw Milozs, *Gândirea captivă*, Ed. Humanitas, 2008, trad. Constantin Geambașu, p. 118

toate acestea dăruită indivizilor trebuia să o substituie pe cea imperfectă a capitalismului.

Noul limbaj artistic cu totul diferit de cel de până acum este unul plin de clișee, repetiții, comparații, hiperbole, fiind marcat de o brutalitate exagerată, devine unul universal, cuprinzând în totalitatea lor formele artistice. Alfabetizarea sau mai bine spus realfabetizarea societății, urmărită cu ardoare de Partid, trebuie privită ca o condiție sine qua non a reușitei acțiunii reformatoare a individului, noile forme educative devenind totale și totalizante. Fabricarea culturală⁶ a unor identități colective îndurătoare⁷ opuse într-o manieră clară individualismului colectiv al Vestului⁸, cruciada pornită împotriva impurităților și a gândurilor otrăvitoare⁹, transformă subiectul într-un șantier al construcției socialiste¹⁰, șantier pe care principalele elemente folosite în reconstrucția individului sunt simbolurile, imaginile (vizuale, scrise sau orale), limbajul, ritualurile, mediul înconjurător și nu în cele din urmă fantezia. Simbolul arhetipal cu care se dorea identificarea totală a individului de către regim reprezintă coloana vertebrală a edificiului noi societăți socialiste. În România comunistă un prim astfel de simbol identitar a fost Mitrea Cocor, personajul principal al romanului cu același titlul, ce a ieșit la lumină de sub penița marelui scriitor Mihail Sadoveanu. Literatura, textul scris, este transformată la cererea partidului în arma perfectă a transformării consumatorilor ei în cetățeni perfect integrabili în noua lume comunistă. Apare pe tapet o literatură ce încetează a mai fi una elitistă, îndreptată cu predilecție înspre elementele educate ale acumulărilor umane. Din acest moment vorbim de o literatură pentru toți, ușor citibilă și explicabilă, plină de stereotipii și elemente ușor recognoscibile pentru subiecții aflați în plin proces formativ. I se cere acesteia imaginarea unei lumi disciplinate, a unui perfect cadru emoțional al resocializării, a facilita identificarea cu prototipurile socializatoare, pentru ca transmiterea de informații și stimularea gândirii să rămână în plan secund¹¹. Motor al transformărilor identitare și sociale noua literatură este constructoarea unui sentimentalism primitiv, a unor matrici identitare lipsite de substanță incapabile a oferi societății tipuri umane rezistente în durata lungă a timpului.

⁶ Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margin's*, Routledge, 1992, 17

⁷ Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain*, University of California Press, 1997, passim

⁸ Orlando Figes, *Nathasa's Dance. A Cultural History of Russia*, Metropolitan Books, 2002, p. 315

⁹ Jochen Helbeck, idem, p. 22

¹⁰ Golfo Alexopoulos, *Stalin's Outcasts. Aliens, Citizens and the Soviet State*, Cornell University Press, 2003, p. 187

¹¹ Dan Lungu, *Despre condiția literaturii în socialismul real*, în „România literară”, nr. 51-52, an 2000, http://romlit.ro/despre_condiția_literaturii_n_socialismul_real, accesat azi 01.08.2012

Deschizătorul de drumuri în ceea ce privește noile forme ale literaturii realist socialiste române este așa cum am amintit mai sus Mihail Sadoveanu, care prin apariția în anul 1949 a romanului *Mitrea Cocor*, își onorează statutul său oficial de prim-scriitor al țării. Declarat la vremea sa un roman epocal¹², devenind rapid carte de căpătâi în programa școlară a limbii și literaturii române pentru următorul deceniu, *Mitrea Cocor* este considerat a fi primul roman aflat cu adevărat în slujba poporului. În aceleași note elogioase Sadoveanu este considerat ca fiind cel care *sintetizează* pentru prima dată în literatura socialist realist românească *principalii factori care au acționat asupra lui Mitrea Cocor, asupra conștiinței sale, pentru a realiza dintr-un revoltat comun un om nou, un comunist*¹³. Cu alte cuvinte Sadoveanu oferă noului regim un prim roman în centrul căruia se află saga luptei individuale a auto-devenirii, a pierderii simțului realității, individualității și responsabilității¹⁴ și a câștigării unui loc în panteonul prototipurilor identitare comuniste universale.

Construit în două părți romanul urmărește povestea unui țăran sărac și asuprit care străbate drumul inițiativ al limpezirii ideologice și a angajamentului revoluționar¹⁵, contactul cu cuvântul Partidului, din cea de a doua parte a operei literare reprezentând momentul cel mai așteptat din întreaga desfășurare a subiectului¹⁶. În prima parte a romanului se face remarcată acumulara constantă și accelerată a unor puternice sentimente de ură și saturație pe care Mitrea le tezaurizează în interiorul său ca urmare a relațiilor de subordonare și exploatare care există între el și părinții săi, fratele-său său mai mare Ghiță și boierul Trei Nasuri, stăpânul moșiei Dropii, acolo unde *e aur și unde boierii adună bogății*¹⁷. În ciuda tratamentelor inumane la care acesta este supus pentru început din partea mamei: *Când flămânzea și se întorcea la înserat, Agapia îi scutura praful cu bățul și după aceea îi pune sub nas blidul vu mâncare*; apoi după moartea părinților din partea fratelui mai mare: *Tu să te supui mie, căci îți sunt frate mai mare și stăpân*; și nu în cele din urmă din partea boierului de pe moșia Dropiile: *Tu să taci când vorbește stăpânul*, aventurile copilăriei sale prevestesc un viitor mare, fiindu-i scoase în evidență calitățile de luptător și supraviețuitor în fața vitregiilor sorții: *A biruit și sugăricea de covrig mestecat în gură, și macul, și*

¹² Lucian Boia, *Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930-1950*, Ed. Humanitas, 2011, p. 321

¹³ Mihail Sadoveanu, *Opere*, vol. 17, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1959, p. 9

¹⁴ Ed. Thomas Lahusen, Evgheni Dobrenko, *Socialist Realism Without Shores*, Duke University Press, 1997, pp. 29, 43

¹⁵ Lucian Boia, op. cit., p. 321

¹⁶ Vera Călin, *Un succes al literaturii noastre*, în „Viața românească”, anul II, martie 1950, p. 311

¹⁷ Mihail Sadoveanu, op. cit. p. 169

*pojarul și vărsatul. Nu s-a opărit când a vărsat căldarea cu apă clocotită. Nu l-au sfâșiat porcii când l-au găsit în albie în dosul casei dând din piciorușe și mânuțe ca un gândac și gângurind spre ei. N-a pierit nici din fiertura de poame crude, nici din balega de cal stoarsă de babele satului în gura lui, când a avut tuse măgărească. S-a îndărătnicit să rămână pe lumea asta păcătoasă*¹⁸. Lipsa educației, datorată în principal opoziției venite din partea mamei sale, care construită drept prototip al inculturii și urâteniei feminine: *scurtă, groasă și colțată*¹⁹, de la începutul perioadei de glorie comuniste ce va urma, vede școala asemenea unui loc de *pierdevară*²⁰, dublată de cunoașterea exploatareii, a nedreptății, a umilinței, a bățăilor jandarmilor din sat aflați în înțelegere cu boierul Trei Nasuri, reprezentantul boierimii, contribuie la amplificarea sentimentelor de ură îndreptate împotriva societății luate în ansamblul său. Cultivarea treptată dar constantă a sentimentelor de dispreț, ură, nemulțumire, saturație și frustrare în Mitrea îl transformă pe acesta pe de o parte în reprezentantul maselor secular asuprite și aflate acum la capătul suportabilității iar pe de alta în primul erou al literaturii române socialist realiste care se lasă treptat cuprins de focul dreptății socialiste. Partidul a cerut iar Sadoveanu a oferit: primul prototip identitar, primul erou ideal al comunismului, urmărindu-l pe parcursul evoluției sale de la început – starea de nefericire – și până la devenirea sa – starea de beatitudine a individului eliberat.

Bazele autoconstrucției noi identități Mitrea le pune odată cu părăsirea moșiei de la Dropi în vederea înrolării în armată, pas ce este identificat ca o primă măsură în direcția *ridicării din suferința* lui, ca o ieșire din trecutul tulbure și pășirea înspre un viitor al luminii și fericirii depline: *...ieșind pe poartă, a scuturat din umeri; apoi a azvârlit din picioare în dreapta și-n stânga, scuturând de pe el praful anilor de robie*.²¹ În ciuda desprinderii de tot ceea ce s-a înscris în liniile obscurului în primii săi ani de viață, realitatea sumbră a copilăriei sale, nefericirea trăită zi de zi, prin permanenta revenire în prezent vor reprezenta două dintre elementele centrale ale remodelării noului Mitrea. Rememorarea permanentă a dramelor trecutului va constitui motorul dorinței autodepășirii stării de supus în fața mersului istoriei.

Primul contact cu viitorul este indirect, realizat prin intermediul fierarului-caporal Florea Costea, care făcea și el parte din regimentul în care se înrolase Mitrea, fiind unul dintre acei *oameni care luptă pentru dreptatea*

¹⁸ Ibidem, pp. 172-173, 180-181, 206

¹⁹ Mihail Sadoveanu, op. cit., p. 171

²⁰ Ibidem, p. 174

²¹ Ibidem, pp. 214, 223

sărmanilor și luminarea celor neștiutori²², și care încă de la început vede în acesta calitățile pe care trebuie să le posede un adevărat comunist: *Mă, Cocor Dumitru, păcat de tine. Ești băiat supus și deștept, dar nu știi carte. Dacă ai fi avut ceva școală, scoteam din tine om*²³. Având în vedere faptul că Mitrea posedă deja prima calitate identificată ca fiind una esențială a subiecților viitori oameni noi comuniști, și anume docilitatea, rezolvarea pentru cea de a doua – alfabetizarea, care i-ar deschide mai bine priceperea – este una ușoară și vine tot din partea fierarului Costea, care îi cumpără *carte și tăblișă*²⁴. Pășirea pe drumul alfabetizării este privită ca o poziționare a acestuia pe drumul înțelegerii corecte a modului în care s-au sculat *asuprații, au răsturnat împărăția, au măturat stăpânirea capitaliștilor și au întemeiat stăpânirea clasei muncitoare*²⁵. Deschiderea drumului alfabetizării simbolizează primul pas făcut în direcția manipulării treptate și calculate, ce presupunea descoperirea treptată a viitorului mirific: *n-am curaj acuma să-ți spun toate*²⁶, descoperire condiționată de modul în care acesta înțelege a se raporta la ceea ce i se relevă. Fiecare reacție pozitivă venită din partea lui Mitrea este răsplătită de fierarul Costea prin dezvăluirea unor noi și prețioase informații cu privire la Partidul muncitorimii... *care partid vrea să facă dreptate celor nedreptățiți*²⁷. Odată ce noi și fascinante lucruri îi sunt descoperite, Mitrea se lasă angrenat de Costea fierarul în discuții dihotomice la finalul cărora componenta comunistă pozitivă a cuplurilor de idei iese în permanență învingătoare. Se lasă angrenat într-un proces al descompunerii treptate a realității palpabile bazându-se pe o simplă promisiune și anume că *oastea fără număr, va spulbera întocmirea tiranilor, iar cei osândiți ca luptători ai norodului vor ieși din osânda neagră la soarele libertății*²⁸. În ciuda faptului că pentru moment minunata lume nouă comunistă îi este descoperită doar prin intermediul poveștilor spuse de fierarul Costea în momentul de răgaz, Mitrea dominat de impulsuri și motivații în vederea continuării existenței sale în câmpul social, familial, și al muncii caută a sări din mers etapele necesare a fi străbătute în vederea remodelării sale complete pentru a putea pătrunde ca un individ cu drepturi depline în paradisul comunist. Rămas fără învățător și beneficiind într-o mică măsură de ajutorul caporalului Costea, Mitrea *...după suișuri grele ...într-o sară lângă mucul de lumânare... a simțit că-l fulgeră înțelegerea. Am clocit semnele, a zis el cu bucurie fierarului, și-au ieșit*

²² Ibidem, p. 221

²³ Ibidem, p. 216

²⁴ Ibidem, p. 221

²⁵ Ibidem, p. 222

²⁶ Ibidem, p. 229

²⁷ Ibidem, p. 228

²⁸ Ibidem, p. 231

*vorbele ca niște pui vii, de mă mir eu singur*²⁹. Putem vorbi pe de o parte de evidențierea luptei noului regim împotriva analfabetismului, analfabeții fiind considerați a fi o anomalie³⁰ în cadrul noii societăți, iar pe de alta de sublinierea dorinței extraordinare a individului de aș depăși condiția de inferioritate, singura de altfel pe care o cunoscuse până atunci, fapt ce determină încadrarea lui perfectă în tiparele identitare trasate de comuniști. Rezolvarea problemei analfabetismului subiecților se transformă într-o obsesie și asta datorită faptului că socialismul nu poate fi construit cu oameni care nu știu să citească și să scrie, pentru că edificarea socialismului cere oameni luminați și care să-și însușească cunoștințele necesare și care să lupte conștient și cu entuziasm pentru traducerea în viață a hotărârilor Partidului și Guvernului³¹. Mitrea Cocor devine astfel precursorul alfabetizaților României comuniste, primul care îndeplinește condiția esențială fără de care nu putem vorbi despre politică (Lenin)³². Subiect tabu până atunci căci *stăpânii noștri de până acuma ne-au ținut într-o anume îngrădire în ce privește politica... ne-au îndemnat să ne ocupăm de viața viitoare și de bunurile sufletești pe altă lume, în vecii vecilor amin*³³, politica încetează a mai fi o necunoscută pentru proaspătul inițiat în tainele cititului odată cu perioada prizonieratului într-un lagăr din țara tuturor făgăduințelor – Uniunea Sovietică.

Căzut prizonier la ruși Mitrea are ocazia a-și continua aprofundarea cunoștințelor legate de țara unde robii *s-au ridicat și stăpânii au căzut*³⁴, prin intermediul a doi soldați sovietici, care îi descoperă acestuia binefacerile gospodăriilor colective dar mai ales tainele limbii ruse, lingua franca a lagărului comunist. Discuțiile dintre Mitrea Cocor și noii săi tovarăși sunt construite de Sadoveanu cu ajutorul dihotomiilor, și a simbolurilor luminii și întunericului: lumina care vine de la răsărit și care înmagazinează toată forța poporului înrobit va ieși învingătoare în fața întunericului capitalist care lipsit de sursa sa de sevă, burghezo-moșierii, va putea fi înfrânt mult mai ușor. Virusul lumii capitaliste va fi astfel mai ușor înlocuit cu infecția mortală a spiritului comunist. Discuțiile despre vechi și nou, libertate și asuprire, despre loialitatea în fața cauzei și a camarazilor, despre superioritatea colectivului în fața individualismului, toate acestea sădesc în Mitrea puternicul sentiment al aspirației apartenenței la colectivul care va răsturna vechea și putreda ordine cunoscută până acum. Începând de acum sinele individual va fi mânat în

²⁹ Ibidem, p. 232

³⁰ Evgeny Dobrenko, *The Making of the State Reader. Social and Aesthetic Contexts of the Reception of Soviet Literature*, Stanford University Press, trad. Jesse M. Savage, 1997, p. 1

³¹ SJAN Maramureș, *Comitetul Raional UTM-Sighet*, dosar 5, an 1953, ff. 91, 99

³² Peter Kenez, *The Birth of the Propaganda State. Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929*, Cambridge University Press, 1985, p. 72

³³ Mihail Sadoveanu, op. cit., pp. 271-272

³⁴ Ibidem, p. 272

permanență de nevoia contopirii cu cel colectiv, individualul începe să fie subjugat de colectiv. Camaraderia și tovarășia, privite ca fiind noile forme de legături interumane ce conectează pe acei subiecți dedicați ideii socialiste – vorbim aici de exclusivitate și condiționalitate³⁵ – încep să-și deschidă larg porțile în fața unui Mitrea pătruns din ce în ce mai profund de fascinația ideilor promovate de socialism.

Scurtul periplu la gospodăria colectivă Ilicia Pamiati din satul Tarasovka va reprezenta după cum singur declară momentul luminării sale definitive căci de acum înainte *vede, aude și pricepe*³⁶ tot ceea ce până acum îi fusese relevat doar prin intermediul poveștilor caporalului Costea. Nerăbdarea punerii în practică a *învățăturilor și născocirilor științei* în vederea alcătuirii *și la noi o țară nouă*³⁷ începe să fie sentimentul după care se ghidează de acum Mitrea. Contactul direct cu realitățile socialismului sovietic și *cunoașterea a toate câte sunt bune în lumea socialistă*³⁸ vor juca rolul dominant al formării sale drept unul dintre primii oameni noi ai literaturii comuniste române. Efectul mobilizator al cunoașterii directe a realităților până atunci doar imaginate va determina dezvoltarea unei dorințe de a deveni parte componentă a tăvălugului ce năvălea dinspre răsărit spre apus. Dominant începe să fie și sentimentul de răzbunare față de toți aceia care m-au ars cu *dușmănia și deznădejdea*, căci fără pedepsirea celor ce i-au fost călăi desăvârșirea sa nu poate fi completă: *nu mă pot alina și n-o să fiu fericit cu dânsa*³⁹. *Dânsa* este Nastasia, sora soției frate-lui lui Mitrea, primul personaj literar feminin din scurta istorie a literaturii realist socialiste prin intermediul căreia se conturează, într-o manieră extrem de palidă, trăsăturile caracteristice asistentului de creație al creatorului societății comuniste. Ceea ce îi unește pe cei doi este sentimentul de saturație, ură și dispreț față de membrii familiilor lor datorat relexelor tratamente la care aceștia îi supun dublat de necesitatea depășirii condiției de supus în fața mersului istoriei – este vorba de identificarea prin asemănare⁴⁰ a celor două prototipuri identitare, diferențele determinate de sex dispărând în situația de față. Nu sentimentele de iubire sunt cele ce primează în edificarea și dezvoltarea relației dintre cei doi, dragostea fiind privită asemenea unui element auxiliar în construirea relațiilor dintre indivizi în cadrul literaturii realist socialiste, ci sentimentele de prietenie și nevoia de evadare din starea de inferioritate în care se află.

³⁵ Juliane Fürst, *Stalin's Last Generation. Soviet Post-War Youth and the Emergence of Mature Socialism*, Oxford University Press, 2010, p. 255

³⁶ Mihail Sadoveanu, op. cit., p. 272

³⁷ Ibidem, p. 282

³⁸ Ibidem, p. 277

³⁹ Ibidem, p. 273

⁴⁰ Lilya Kaganovsky, *How the Soviet Man Was (Un)Made. Cultural Fantasy and Male Subjectivity under Stalin*, University of Pittsburgh Press, 2008, p. 139

Femeia, supusă unui accentuat proces de defeminizare urmată de unul al masculinizării accentuate, este privită asemenea unui tovarăș spiritual care contribuie la atingerea mai ușoară a *conștiinței socialiste*⁴¹ de către sexul masculin. Descoperirea suferințelor lumii masculine facilitează penetrarea acestei de lumi de către femeie, pătrunderea ei, chiar și într-o măsură limitată în ceea ce înseamnă universul masculin, contribuind la debutul unui proces al masculinizării acesteia, la transformarea ei într-un pilon al construcției noii identități masculine.

Educarea, disciplinarea conștiinței se cerea imperios a fi dublată de cea a corpului. Doar prin acceptarea acestei duble disciplinări Mitrea poate deveni un adevărat arhetip al omului nou, dea ceea Sadoveanu alege al reprezenta pe acesta și în ipostaze ale suferinței cauzate de rănilor dobândite pe câmpul de luptă. Asemenea eroului Pavka Korchagin din lucrarea de căpătâi a literaturii realist socialist sovietice, *Kak zakalialas' Stal'* (Așa s-a călit oțelul), scrisă de cel care a fost considerat a fi cu adevărat întruchiparea reală și nu ficțională a omului nou comunist, Nikolai Ostrovskii⁴², Mitrea Cocor este nevoit a învăța a-și modela trupul în funcție de necesitățile de moment ale societății. Rănit pe front, încă insuficient vindecat dar *mănat de o nerăbdare și o pornire*, Mitrea în ciuda *poruncilor medicilor să mai stea* alege să se întoarcă pe front pentru a putea fi de folos camarazilor săi. Efectul inoculării otrăvii ideologiei comuniste este evident: pe primul loc este pusă supraviețuirea colectivului și nu a sa ca individ. Nesăbuița și dorința de afirmare ajung să-i pună în pericol viața căci locul afectat de așchiile de obuz *a început a-l dura și ..a făcut puroi*. Ajunge din nou în spital unde medicii... *au hotărât că nu-l lasă până ce nu-l vindecă pe deplin*⁴³, reușind să scape cu viață asta în ciuda faptului că prin satul său circulau cele mai rele vești, unul dintre cei care contribuie la răspândirea lor fiind chiar fratele său, Ghiță morarul: *S-ar putea să nu i se întoarcă decât numele; ...e în spital; e bolnav; a fost operat... ar fi având, cum spun doctorii, o cangrenă, adică putrezirea cărnii*⁴⁴. Suferințele fizice îndurate pe câmpul de luptă dar mai ales maniera în care a înțeles să le depășească îl transformă pe Mitrea dintr-un anonim al masei umane într-unul dintre primii eroi ai comunismului.

Rănilor pe care Mitrea le-a dobândit pe câmpul de luptă fac parte dintr-un amplu proces al educării și disciplinării corecte a trupului uman – corpul său este introdus fără voia sa într-o mașinărie de putere care pentru început îl dezarticulează pentru ca mai apoi să-l recompună. Vorbim despre o

⁴¹ Ibidem, pp. 74, 69

⁴² Lilya Kagahosky, *How the Soviet Man Was Un(Made)*, în „Slavic Review”, vol. 63, no. 3 (Autumn, 2004), passim

⁴³ Mihail Sadoveanu, op. cit., pp. 348- 349

⁴⁴ Ibidem, p. 351

etapă absolut necesară în direcția identificării rezistenței propriului trup la durere. Disciplina *crează* indivizi⁴⁵, dar în cazul omului nou comunist vorbim de o dublare a disciplinării corpului cu o remodelare a sinelui în direcția edificării subiectului uman mult dorit. Este pe de o parte vorba de o reconfigurare a interiorului iar pe de alta de o remodelare a exteriorului. Refasonarea tuturor fațetelor componente ale subiectului uman trebuia sincronizată, exteriorul devine expresia interiorului. Educarea trebuie să fie totală și totalizantă. Realizată în spiritul ideologiei comuniste re-educarea subiecților umani are loc în contextul unei necesități a apariției, dezvoltării și întăririi legăturilor în interiorul masei proletare, care legături odată stabilite vor contribui și ele la disciplinarea fizică și psihică a acestora, la ușurința acceptării sacrificiului de sine și angajarea lor la cauza comunismului⁴⁶.

Vindecăt și hirotonisit drept propovăduitor al noii credințe comuniste odată demobilizat Mitrea se întoarce în satul natal unde avea *întâi și întâi de împlinit o judecată și o rânduială* și de abia după ce se va fi răfuit cu boierul de la Dropi *își va îmbrățișa copilul și soția*. Revenirea sa la Malul Surpat nu este cunoscută decât de puținii tovarăși ai lui Mitrea *cu care va să săvârșească o faptă bună*⁴⁷, fapt ce amintește de întoarcerea lui Lenin din exil. În fața poporului adunat și cu puterea conferită Mitrea restituie poporului *pământul său după lege căci Partidul a făcut dreptate. Pământul e al celor care îl muncesc... și asupra acestora trebuia îndeplinită revoluția. Desfacerea de trecut și ieșirea într-un veac nou al lumii va realizată în interiorul statului socialist care nu va întârzia să puie la îndemâna foștilor robi toate puterile științei, așa încât unde au fost cândva noroaie și cocioabe, să apară șosele și case luminate electric; unde bântuia seceta, să vie pe canale bucuria apei: unde se trudea silnic omul mașinile să ușureze munca*. Soarta celor care până atunci au asuprit în mod nemilos poporul este rapid decisă fiind puși în rând cu cei care până atunci la poruncile lor lucraseră pământul. De abia după ce toate acestea au fost îndeplinite Mitrea își concentrează atenția asupra Nastasiei și a copilului lor căruia începând de acum *viitorul îi aparține*⁴⁸.

Întruchipare a noului cetățean care acceptă de bunăvoie îmbrățișarea suferinței și a unei existențe precare pentru binefacerile viitorului promis Mitrea este astfel primul reprezentant al omului nou din literatura realist socialistă. Pe baza acestei simple promisiuni putem înțelege ușurința și determinarea cu care Mitrea acceptă vicisitudinile și bătăliile de pe frontul

⁴⁵ Michel Foucault, *A supraveghea și a pedepsi*, Ed. Humanitas, București, 1997, pp. 206, 249

⁴⁶ David Priestland, Stalin as Bolshevick Romantic: Ideology and Mobilisation, 1917-1939, în ed. Sarah Davies, James Harris, Stalin. A New History, Cambridge University Press, 2005, p. 185

⁴⁷ Mihail Sadoveanu, op. cit., pp. 358-359

⁴⁸ Ibidem, pp. 362-365

intern căroră trebuia să le facă față și anume dintre Mitrea cel exploatat și resemnat în fața unui viitor sumbru și acel Mitrea în fața căruia se deschide un orizont luminat de lumina ce vine de la răsărit. Devine astfel primul reprezentant al celor dezlegați de trecutul odios, el este cel care aduce lumina. Dă voce socialismului prin intermediul lui poate începe sărbătorirea victoriei acestuia asupra capitalismului. Dar în ciuda faptului că devine un om de partid, precis în judecăți și aprecieri, Mitrea ca prim prototip al noului individ socialist nu este totuși cu adevărat un om nou pentru că romancierul n-a așternut ultima trăsătură de penel pe portretul lui. Evoluția lui nu este încheiată. Există în portretul lui *disponibilități*, pe care experiența viitoare, munca în rândurile Partidului le vor întregi⁴⁹.

⁴⁹ Vera Călin, op. cit., p. 312

CRUCIFICAREA ROMÂNIEI. ATEISMUL MILITANT ÎN COMUNISMUL ROMÂNESC (1945-1959)

Mihai Teodor Nicoară
Universitatea Babeș-Bolyai

Noi nu insultăm pe oamenii credincioși (...) noi însă dărâmăm marea minciună..

Lumina va birui întunericul zilei de ieri și al societății celei vechi”

(dr. Petru Groza, *Reconstrucția României*, 1946)

1. Promisiunile marxist-leniniste

Milenarismul ideologic marxist-leninist, exersat în Uniunea Sovietică din 1917 a contestat orice viziune religioasă creștină și a propus o *nouă concepție despre om și lume*. Karl Marx a declarat incompatibilitatea creștinismului cu socialismul, a denunțat confundarea comunismului cu comuniunea, susținând că *era comunistă* trebuia să fie integral atee, să se păstreze departe de expresiile mitico-religioase, să nu se închidă în dogme. Încă din primele sale scrieri, Marx îl înfrunta pe Dumnezeu numindu-l „gigantul pigmeu” și eticheta religia o producție „ideologică” arhaică și depășită, un opium puternic, care masca lupta dintre clase și amâna trezirea conștiinței eliberatoare a proletariatului. Mesajul revoluționar-blasfemic al lui Marx vorbea de faptul că creștinismul, ca apărător al exploataților, ar fi fățarnic, laș, umilitor pentru „drojdia societății” dar proletariatul nu acceptă să fie tratat ca drojdie a societății. El are mai multă nevoie de curajul, demnitatea, mândrie, spiritul de independență, decât de pâine. Ateismul marxist *a isprăvit* cu Dumnezeu, concepția sa materialistă despre lume fiind antidotul credinței și moralei creștine. Mersul omenirii trebuia să depindă doar de bazele materiale ale societății, de modul de producere și de împărțire a bunurilor. „Mântuirea” socialistă înseamnă încetarea sărăciei și inegalităților sociale printr-o morală atee.¹

Ecoul misiei revoluționare socialist-atee s-a resimțit și la noi în România. În paginile revistei *Emanciparea* din 1883, apoi în *Gazeta muncitorească Munca* (1890-1893) se susținea că pentru clasa muncitoare, religia era o minciună, o

¹ Al. Tănase, „Despre semnificația și rolul reacționar al învățaturii evanghelice”, în *Caiete filozofice*, an VI, nr. 6, 1959, p. 257. vezi Pierre Lorrain, *L'Evangile selon saint Marx*, Paris, Ed. Belfond, 1982.

orbire, viitorul fiind al socialismului, bazat pe știință, ca împreună să „lumineze” poporul. Un mentor celebru al socialismului, Constantin Dobrogeanu-Gherea (1855-1920) s-a arătat bucuros că poporul muncitor devenea tot mai ireligios, ceea ce trebuia înțeles ca un gest de emancipare Foile socialist-atee, ca *România muncitoare*, au publicat articole ca „Anatemizarea Bisericii” (1910), pentru a lansa mesajul triumfului socialismului pe meleagurile noastre, prin lepădarea „armatei” muncitoare de toate prejudecățile care-i încătușau mintea. Pentru socialiști eternitatea, de care pomenea creștinismul, trebuia tratată ca iluzie deșartă, care paraliza fecundele eforturi muncitorești. Speranța socialismului nu putea fi decât știința, „religia” viitorului.²

Ideologia comunistă de tip bolșevic a oferit, după 1917, modelul unei „religii” fără Dumnezeu și chiar împotriva Lui, pornind de la ideea că clasa muncitoare trebuia laicizată, eliberată de tradiția religioasă, culturală și politică, așa cum îndemna cântecul *Internaționala: Sculați, nu-i nici o mântuire în regi, ciocoi sau dumnezei*. V.I. Lenin a susținut clar că orice comunist trebuia să fie materialist, adică adversar al religiei.³

Luând ca paravan ridicarea social-economică a proletariatului și lupta împotriva capitalismului, comunismul bolșevic din U.R.S.S. a fost dovada transformării în ruină a trecutului pravoslavnic, sub umbra „duhului „ al marxism-leninismului. Această „învățătură” politico-ideologică a fost hrănită din ostilitatea față de Biblie și Biserică, pomenind de *sfârșitul religiilor*, dar s-a comportat ca un *sector religios de înlocuire*. Ateismul militant al marxism-leninismului s-a dovedit fanatic, vigilent, agresiv, intolerant și criminal. V.I. Lenin a cerut lui Molotov să se folosească fără milă de drama foametei, care bântuia Rusia pentru a persecuta și ucide preoți, pentru a stăvilii brutal ritualurile religioase. Lenin a cerut din 1922 o atitudine mai combatantă în spirit ateu, o neobosită propagandă cu mijloace variate în acest sens. Stalin a mers și mai departe cu violența contra Bisericilor și a slujitorilor ei, deși propaganda stalinistă se prefăcea că „garantează” libertatea religioasă.⁴

² Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Concepția materialistă a istoriei*, București, 1920, p. 6,8. Raicu Ionescu-Rion, *Religia, familia, proprietatea*, București, 1919, p. 12. Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Concepția materialistă a istoriei*, București, 1920, p. 6,8. *Călușu* ateistului, București, Editura Politică, 1962, p. 608, 610.

³ Jean-Jacques Wunenburger, *Sacru*, trad. M. Căluț, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p.103. Eugen Negrici, *Literatura română sub comunism, Proza*, București, Ed. Fundației PRO, 2003, p. 23. Onisifor Ghibu, *Chemarea la judecata istoriei*, vol. I, București, Editura Albatros, p. 147. Oana Ilie, „Sovietizarea României”, în *Comunismul în România, 1945-1989*, București, 2007, p. 20-21.

⁴ O. Ghibu, op.cit., p. 118-119. C. Dumitrescu-Iași, „Două morale (studiu de psihologie socială)”, în *Revista de Filosofie și Pedagogie*, Buc., 1906, p. 115-136. Nicole Valéry-Grossu, *Hegemonia violenței. Comunism. Totalitarism. Ateism*, trad. I. Cantuniari, București, 2000, p. 14-15, 148-149.

Revoluția ideologică marxist-leninistă, considerată de către toate Bisericile creștine o emisară a antichristului, o adâncire a „mamonismului”, nu s-a vrut doar instauratoarea unui nou sistem social, economic, politico-ideologic și cultural, ci și a unei noi „credințe”, impusă cu toate mijloacele politice și culturale. În perioada interbelică o serie de voci intelectuale din România au avertizat asupra pericolului acestei doctrine, care înlocuia credința creștină tradițională, regalismul și patriotismul, cu internaționalismul proletar și ateu. O parte din elita țării s-a arătat îngrijorată de faptul că dezvoltarea industrială, de după primul război mondial a însemnat o desprindere a proletariatului, industriașilor, negustorilor, proprietarilor, patronilor etc., de obișnuințele religioase, de familiaritatea parohiei locale. Proletarul român s-a aflat atunci între glasul ideologic al comunismului, care promitea schimbarea revoluționară a ordinii sociale și statale și cel al Bisericilor creștine, care cereau păstrarea ordinii legale și morale, conștiinciozitatea muncii, ca sursă de viațuire și mântuire.⁵

Construirea comunismului, după modelul sovietic, a fost țelul suprem, profesiunea de credință marxist-leninistă a Partidului Comunist din România, după 23 august 1944. În România, tradiția ortodoxiei, dar mai ales existența Bisericii catolice și greco-catolice, subordonate Scaunului papal, a fost considerată *problematică* între anii 1945-1947, dar abia în 1948 Partidul Muncitoresc Român a impus așa-zisa „linie de partid”, care proclama descurajarea bisericilor și a creștinismului.

2. Dr. Petru Groza și „evanghelia” bolșevică.

Duplicitatea sa în fața religiei (1945-1947).

Obediența comuniștilor români față de Stalin și Moscova după august 1944 a însemnat deplasarea punctului de gravitație religioasă spre marxism-leninism. Conferința Națională a P.C.R. din octombrie 1945 a cerut, în mod expres, cunoașterea și aplicarea creatoare a marxism-leninismului la realitățile politice, economice și științifice din România. Dar era nevoie mai întâi de o luptă înverșunată, de combaterea și demascarea reacționarismului burghezo-moșieresc și, concomitent, de răspândirea prin diferite „pârghii (învățământ de partid, presă de partid etc.) a ideilor socialiste. „Misionarii” acestor idei nu puteau fi decât cadrele de propagandă, înarmate cu o cunoaștere „adâncă” a ideologiei marxist-leniniste.⁶

⁵ Gheorghe Comșa, *Datoriile preoșimii în fața problemelor sociale*, București, Tipografia Cărților bisericești, 1925, p. 20, 64-65. George Marinescu, *Tineretul român și internaționalismul ateu*, București, Tipografia „Muscanu”, 1933 (12 p.), p. 5, 8-10. N. Valéry-Grossu, op.cit., p. 155-156. Cf. P.F. Alexandru, *Biserica și comunismul*, Huși, 1937, p. 21-36. Cf. Don Milano, *Église et marxisme, 1940-1980*, Ed. SOS, 1980.

⁶ Acad. Mihai Ralea, „15 ani de mari realizări ale poporului nostru, în *Cercetări filozofice*, an VI, nr. 4, 1959, p. 25, 27.

În România pervertirea societății la ideologia comunistă a avut ca important suport pe dr. Petru Groza, vasal al sovietizării țării între anii 1945-1947. Deși era nepot și fecior de popă din Ardeal, dr. Groza, șeful Guvernului de „largă” democrație, era un diletant tendențios în înțelegerea creștinismului, pervertind în discursurile sale rolul „democrat” al Mântuitorului Iisus Christos, în lupta proletariatului contra burgheziei. Fost șef al Frontului Plugarilor, pe care l-a pervertit la „organizație de masă”, nu a ezitat să-și ducă rolul de susurpare a temeliei tradiționale a credinței. În data de 15 august 1946 Groza, transmitea în *Lumina creștină* asemenea mesaje: „ne găsim într-o epocă de revizuire și de reforme a vechilor concepții de viață și în plină luptă pentru afirmarea unei concepții mai realiste (...) Noua concepție de viață este concepția dialectică... Dialectica se caracterizează prin cel mai sever și mai obiectiv realism (...) Între realitățile noi ale vieții se numără și credința religioasă, care se prezintă în chip organic, în cultele religioase, în societăți religioase și, mai precis și deplin în Biserică... Dialectica nu e potrivnică Bisericii (...) Biserica nu se poate pune de-a curmezișul cursului dialectic-obiectiv al vieții. Ea nu poate fi statică și, dacă este, nu poate rămâne astfel”.⁷

Apelul lui Groza către preoții „democrați” era acela de a degaja Biserica de „balastul” care îi încetinea pasul și care o făcea să rămână în urma vremurilor. Reproșul primului ministru față de Biserică, în general, era legat de instituționalizarea lor „exagerată”, de formele rigide, anchilozate care le făceau statice, izolate, în raport cu procesul de construire a noii democrații. Deși recunoștea importanța națională a Bisericii Groza a insistat pe faptul că „noile forme de viață”, care erau „democratice” de tip sovietic – n.n.) indicau „sensul și caracterul realist al revizuirilor și reformelor necesare în Biserică. Șeful Guvernului cerea o întoarcere la popor, la lupta lui de clasă. Discursurile lui dr. Petru Groza au fost consecvent duplicitare, arătându-se, când sensibil în privința credinței strămoșești, când admirator al „măreției” marxist-leniniste. Unii dintre teologii vremii, părintele Dumitru Stăniloae și părintele Liviu Stan au înțeles „măreția despicătoare de istorie a ceasului” comunismului, dar nu au fost de acord cu marginalizarea creștinismului în raport dialectica materialistă, așa cum au dorit-o promotorii noii „democrații” în frunte cu Groza și Partidul Comunist.⁸

Îndepărtarea lui Petru Groza de linia națională și creștină a fost considerată un reflex al oportunistului care-l caracteriza. La fel ca mulți simpatizanți sau adepți ai regimului comunist dr. Groza împărțea laolaltă direcții ideologice opuse, în funcție de prilejuri și situații. În luna noiembrie 1946, cu prilejul sfințirii unei biserici brașovene, Groza s-a arătat cuprins de „sfântă emoție” în fața Altarului. Cu acea ocazie el a subliniat importanța Bisericii ca bastion național: „noi românii, ne-am aflat în Biserica noastră punctul fix”.

⁷ O. Ghibu, op.cit., p. 141, 143.

⁸ Ibidem.

Întemeiați în acest punct, ca într-o cetate puternică, noi am biruit greutățile trecutului și pășim cu încredere în viitor”. Tot în aceeași lună, noiembrie 1946, la Hramul unei biserici din Suceava, în fața moaștelor Sfântului Ioan cel Nou, Groza spunea că: „lumea întreagă trebuie să știe că noi, în frământările noastre pentru noua orânduire, nicidecum nu ne îndepărtăm, ci, dimpotrivă, ne apropiem cu credință de Biserica noastră strămoșească”. Un an mai târziu, în 1947, participând la Congresul Național Bisericesc din 1947 același prim-ministru se autodefinia ca „fiu al Bisericii ortodoxe”, apărător al poziției spirituale ale acesteia. șeful Guvernului susținea că avea cea mai înțelegătoare atitudine față de Biserică și religie, dar era și filsovietic. Guvernarea lui Groza a fost fidelă sovietizării, desființării pluralismului democratic tradițional, deoarece partidele naționale istorice, țărănist și liberal, au considerat totdeauna Biserica, Națiunea și Monarhia ca referințe identitare românești.⁹

Impunerea marxism-leninismul în educație, cultură, politică, a însemnat o totală intoleranță față de orice religie, stârpirea imediată și radicală neputând fi vorba de ajustări, revizui, reforme ale bisericilor și religiei. Linia guvernamentală se înscria pe direcția distrugerii Bisericii și religiei, deși se spune că Stalin l-ar fi sfătuit, între patru ochi pe Groza, astfel: Să vă feriți de imitații!...Voi, românii, să mergeți pe drumul vostru!¹⁰

Prof. Onisifor Ghibu, unul dintre întemeietorii Universității românești de la Cluj, i-a reproșat direct lui Groza atitudinea oportunistă, păgubitoare pentru țară: „fără să te fi lepădat în public de credințele tale naționale și creștine, vechi și fără să te fi declarat pe față comunist, tu prezidezi netulburat toate formațiunile politice de la cele de orientare națională, până la cele de extremă stângă de azi, realizând un record de echilibrat și de prestigios politic. (...) Da, frate Petre,... morala creștină, pe care a mărturisit-o de la nașterea sa și până astăzi poporul român (...) este înlocuită, după rețeta atee rusească de astăzi, cu morala proletară (...) Aceste „morală” vrei tu s-o introduci la români, în locul moralei creștine?(...) Care vă e Evanghelia comunistă românească?” Onisifor Ghibu a surprins remarcabil atmosfera epocii de tranziție spre comunism 1945-1947, când „democrații” erau stăpâniți de frica de a nu ajunge în conflict cu credințele sfinte ale poporului. De aceea, ei s-au mulțumit să practice cât mai mult „politica struțului, ascunzându-și capul în nisip, în loc ca prin eforturi eroice comune să fi căutat cu o sinceritate mai presus de orice, să înlăture toate piedicile și toate contrastele din calea ce trebuia să se ducă neapărat la lumină”.¹¹

În vremea guvernării groziste, dintre 1945-1947, s-au produs deplasări îngrijorătoare pe teren religios, Biserica ortodoxă românească fiind atrasă înspre o

⁹*Telegraful român*, Sibiu, 19 noiembrie 1946. *Lumina creștină*, organul Uniunii Preoților democrați din România, nr. 1-2, 1946. O. Ghibu, op.cit., p. 72-73, 81, 87, 89, 91, 140.147.

¹⁰ Ibidem, p. 84-85, 201.

¹¹ Ibidem, p. 84-85, 91, 108, 113, 115, 146,201.

înfeudare „spirituală” față de Moscova. Practic Uniunea Sovietică, prin dislocarea creștinismului și ocuparea terenului acestuia de „credință” în ateismul științific purta un război religios, antrenând în el însăși Biserica ortodoxă. Patriarhia de la Moscova a fost forțată să devină un tentacul al imperialismului proletar sovietic și al ideii panslaviste. Acest lucru a fost vizibil la Conferința panortodoxă de la Moscova, din anul 1948, la care au participat și delegați ai Bisericii Ortodoxe Române. La aceste Conferință s-a declarat, în numele întregii ortodoxii, ostilitatea împotriva catolicismului și anglicanismului, pe motive politico-ideologice. Acest apel nu putea rămâne fără urmări îngrijorătoare. Pericolul major era „deraieră” Bisericii românești de la menirea ei firească creștină și națională, prin transformarea într-un bastion politico-ideologic.

3. Dej, prorocul clasei muncitoare.

Creștinismul și Bisericile creștine în primejdie (1948-1959)

Propaganda și agitația de partid, lansată prin „prorocul” Gheorghe Gheorghiu-Dej, șeful Partidului, însemna lupta de clasă contra înapoierii culturale, spirituale, dar, în primul rând, al înapoierii economice și sociale. Eliberarea socială însemna pieirea burghezo-moșierimii reacționare, adversarul care nega necesitatea conducerii de către partid a procesului formării în mod științific a conștiinței socialiste. *Eliberarea spirituală a omului este consecință a eliberării lui sociale*, susținuseră părinții socialismului.¹² Rolul „reacționar” al învățaturii evanghelice a reprezentat în anii comunismului stalinist (1948-1960) o preluare a concepției marxiste privitoare la principiile sociale ale religiilor, în special ale creștinismului. Chiar dacă strategiile și intensitatea propagandei de partid au suferit modificări între 1948-1960, Marx a rămas principalul reper în definirea religiei ca „nevoie de iluzii,” ca „vale a plângerii,” care opacizează fericirea și optimismul proletar.¹³

Imitator conștiincios la teoriilor marxist-leniniste, Gheorghiu-Dej a insistat în cuvântările sale pe măreția culturală și spirituală a țelurilor socialiste. Până la biruința socialismului în conștiința proletară trebuia distrusă cu toată puterea mentalitatea tradițională, care prin ponderea demografică era majoritară. Asta însemna desființarea proprietăților țărănești mici și mijlocii, distrugerea și sărăcirea țărănimii, clasa cea mai fidelă tradiționalelor credințe și obiceiuri

¹² M. Ralea, op.cit., p. 19. K. Marx, F. Engels, Despre religie, București, E.S.P.L.P., 1958, p. 38. *Documente din istoria Partidului Comunist din România*, București, E.S.P.L.P., ed. A II-a, 1953, p. 309. P. Beraru, „Popularizarea științei, ca mijloc de educație materialistă,” în *Caiete filozofice*, an VI, nr. 6, 1959, p. 278. Ion Aluaș, Gheorghe Toma, „Din lupta ideologiei marxist-leniniste împotriva iraționalismului filozofic din România între cele două războaie mondiale”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Series Philosophia et oeconomica*, Cluj, 1964, p. 121-133.

¹³ André Reszler, *Mythes politiques modernes*, Paris, P.U.F., 1981, p. 106. Marx, Engels, *Opere*, vol. I. Buc., Ed. Politică, 1960, p. 387.

naționale, instrumentarea perversă a Bisericii ortodoxe, căreia i-a eliminat așa-zisele culte rivale, mai ales greco-catolicismul. În decembrie 1948, prefăcându-se că reface unitatea religioasă a românilor, regimul comunist a desființat greco-catolicismul, pecetluind destinul multor preoți și credincioși. Ortodoxia n-a avut nici ea o soartă mai bună, fiind restrânsă ca rol social. Prigoana contra preoțimii atins cote de o cruzime fără precedent, mai ales din 1959. Vechiul regim burghezo-moșieresc a fost definit consecvent ca stihia *socială*, *bezna a inculturii*, înapoiere culturală, analfabetism, propagarea largă a misticismului, arme preferate ale vechilor clase dominante, pentru oprimarea politică și spirituală a maselor muncitoare.¹⁴

Urmărind consecvent politica marxist-leninistă față de religie, statul socialist nu și-a propus „desființarea” pe cale administrativă a credințelor religioase, ci a permis *libertatea de conștiință*, inclusiv libertatea cultelor, asigurând cu consecvență răspândirea largă a cunoștințelor științifice despre lume și societate. Propaganda comunistă a pus (în mod tendențios) o egalitate între creștinismul dogmatic și cel popular, susținând că învățătura marxistă a insistat mereu asupra rolului nefast al superstițiilor și credințelor religioase, care au menirea „să răpească” oamenilor muncii încrederea în viață, dorința de a se dăruii cu toată puterea și entuziasmul lor muncii creatoare

„Învățătorul” și conducătorul genial al poporului muncitor era Partidul Comunist călăuzit de P.C.U.S. Partidul Comunist nu a ezitat să apeleze la manipularea Patriarhului Justinian Marina în vederea aplicării, de către Marea Adunare Națională, a Legii Cultelor, promulgată în 4 august 1948. Această lege enunța principiile „generoase”, ce confirmau implicarea Statului în toate „afacerile religioase”. În spirit stalinist propaganda comunistă enunța *libertatea de conștiință și de cult*, dar, în realitate, libertatea religioasă intra din capul locului în dizarmonie cu ordinea și moralitatea socialistă, fondată pe o nouă definire a muncii, sacrificiului, devotamentului. Înlocuirea numelui lui Andrei Șaguna cu V.I. Lenin, de pe frontispiciul unor așezăminte școlare și chiar de pe fosta Academie teologică de la Sibiu era semnul politicii anticreștine.¹⁵

Din 1948 întreaga tradiție religioasă și culturală românească, latină, creștină și europeană a fost oficial abandonată, fiind înlocuite cu *învățătura marxist-leninistă* și internaționalismul proletar. Tot în vara lui 1948 a fost desființată vechea Academie Română și reformate învățământul de toate gradele și cultura. Școlile teologice au fost și ele reorganizate, restrânse, pentru că

¹⁴ Gh. Gheorghiu-Dej, *Un exemplu măreț de construire a socialismului*, București, Editura P.M.R., 1948, p. 6, 8, 13-14. O. Ghibu, op.cit., p 98, 108. M. Ralea, op.cit., p. 18.

¹⁵ Cabriel Catalan, „Prigoana anticatolică în România între 1949-1953. Arestări și procese ale unor clerici și credincioși” în *Arhiva Someșană*, 7, 1999, p. 118-124. Georges Diener, *L'autre communisme en Roumanie. Resistance populaire et manquis 1945-1965*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 84-85.

educația creștină era considerată o piedică în fața perfecționării multilaterale a ființei umane, iar această înduișoasă perspectivă umanist-socialistă trebuia să stimuleze convingerile populare, să conștientizeze prețuirea „valorii umane”. Reforma învățământului din august 1948 a eliminat studiul religiei din școala publică. Din 1948 cuvântul Evangheliei Mântuitorului despre iubirea aproapelui nu mai putea fi propovăduit pe față, Dej cerând mânia proletară față de valorile burgezo-moșierești. Morala socialistă, binele și adevărul ei erau izvorâte în disprețul poporului muncitor față de exploatare. Politizarea moralei însemna „sfânta ură” pentru legitimarea luptei de clasă, dusă sub motivul lichidării „bestiei” burghezo-moșierești.¹⁶

Prin Decretul nr. 37 din februarie 1949 Ministerul Cultelor al Republicii Populare Române (ministrul Cultelor, Stanciu Stoian), stabilea atribuțiile acestui Minister, denumit „*Serviciu public, prin care statul își exercita dreptul de supraveghere și control pentru a garanta folosința și exercițiul libertății conștiinței și libertății religioase*” Ministrul Cultelor invoca libertatea religioasă „reală”, „garantată ca stare de fapt”, dar în realitate greco-catolicismul fusese interzis. În aprilie 1949, ministrul Cultelor, Stanciu Stoian, declara, citându-l pe Gheorghiu-Dej, că politica statului se baza pe realități și Biserica era o realitate, că R.P.R.-ul se conducea în acel moment după anumite principii, în privința atitudinii sa față de problemele religioase, „principii cari se exprimă punctul de vedere politic cel mai avansat și sentimentele omenești ale celor ce muncesc (...) respectul profund pentru orice credință religioasă (...) unul din principiile de bază ale politicii noastre în materie de religie și nu este numai un principiu de circumstanță. *Regimul actual și în special forța lui conducătoare –P.M.R. nu are ce ascunde, din acest punct de vedere, opinia sa, ci o spune răspicat și cinstit. Clasicii marxismului, învățătorii tuturor partidelor muncitorești, deci și ai P.M.R. au spus-o, de asemenea, răspicat și cinstit. Karl Marx a fost adeseori citat în mod fragmentar și interpretat în mod tendențios. Se citează, de obicei, o cunoscută formulă cu privire la religie. Dar întotdeauna această formulă este citată fără contextul ei, care este hotărâtor. Iată, de pildă, un citat din K. Marx: Religia, spune el, este suspinul creaturii umane doborâte de nenorocire, este sufletul unei lumi fără inimă, după cum este spiritul unei epoci fără spirit.*” (subl. n.)¹⁷

Stanciu îl invoca, de asemenea, pe Lenin, care pozase în tolerant și declarase că trebuie evitate și cele mai mici injurii aduse convingerilor religioase. Dar, „Conduita umană” despre care vorbea Lenin și Stalin nu avea legătură cu principiile creștine, ci cu cele specifice ateismului materialist. Tot Ministrul

¹⁶ *Despre morala proletară. Conferință ținută la 12 aprilie 1950 în sala ateneului R.P.R. în cadrul ciclului de conferințe organizat de Societatea pentru răspândirea științei și culturii, București, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1950, p. 8-11. O. Ghibu, op.cit., p. 105-109, 111-113. P. Beraru, op.cit., p. 279.*

¹⁷ Monitorul Oficial, partea I, nr. 30, 5 februarie 1949, p. 1063. O. Ghibu, op.cit., p. 137-139.

Cultelor legitima în aprilie 1949, într-o Conferință ținută la Patriarhie, că reforma agrară era o aspirațiune de veacuri și că Vechiul Testament, Noul Testament și Coranul au pomenit de faptul că „cei dreپți vor moșteni pământul, nu cei nedreپți, nu cei care se bucură de truda altora, nu cei care trăiesc din exploatarea omului”. Evident, tov. Stoian a dat o interpretare marxistă a Cărților Sfinte, pentru el cei blânzi și dreپți nu mai erau binecredincioșii creștini, ci „binecredincioșii” ideologiei marxist-leniniste. Versetul biblic *Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul* (Matei c.5, v.5), care reprezenta cuvântul Mântuitorului din Predica de pe Munte, a fost schimbat într-o lozincă a luptei de clasă. Atitudinea persuasivă a ministrului Stoian, care era profesor universitar de filozofie și pedagogie, releva noua arhitectură a gândirii comuniste, care strica tradiția, dar pretindea că o respectă. La o asemenea atitudine blasfemică, replicile înaltelor fețe bisericești n-au fost pe măsură. Cel puțin în mod oficial. Patriarhul Justinian n-a avut o atitudine martirică, ca înalt prelat al Bisericii Ortodoxe, acceptând ritualismul formal impus de regimul comunist. Biserica și Neamul se aflau în mare primejdie, mărturisirea în acele momente prof. univ. Onisifor Ghibu, îngrijorat de slăbiciunea Bisericii Ortodoxe și de faptul că tineretul nu mai primea nici un fel de educație religioasă.¹⁸

În anul 1950 Gheorghe Gheorghiu-Dej, șeful Partidului Muncitoresc Român, a precizat, în legătură cu viața comunităților religioase din țară, că trebuia oprită propaganda „reacționară”, definind-o ca o „propagandă mincinoasă și ignorantă, care a făcut ca să se acrediteze în opinia publică, că un regim în care clasa muncitoare și partidul său au un rol important de conducere ar fi un regim care nu avea altceva mai bun de făcut decât să deschidă război contra comunităților religioase și a membrilor săi (...) Cei ce și-au făcut astfel de opinii n-au citit ce spune în această privință Lenin. „Noi, spune marele gânditor și om politic-suntem absolut contra celei mai mici injurii aduse convingerilor religioase. Partidul Muncitoresc este și el pe aceeași linie”. (subl. n.). „Conducătorii țării, spunea O. Ghibu, manifestau o aparentă bunăvoință față de Biserică, dar în realitate ideologia marxist-leninistă era categoric antireligioasă. Guvernul R.P.R-ului tolera Biserica numai de azi pe mâine, până ce o putea desființa cu totul, fără zguduiri sociale inutile. Ea trebuia distrusă ca și creație a societăților vechi, incompatibile în fibra spirituală cu cea socialistă, care se afla pe drumul ascendent al dezvoltării.”¹⁹

Conform legislației sovietice Biserica, preotul, credincioșii erau la bunăvoința reprezentanților Partidului, pentru orice fel de manifestare religioasă din anii '50. În R.P.R. ierarhia Bisericii ortodoxe a folosit prudența și compromisul, dar cea mai mare parte a preoțimii a preferat curajul și sacrificiul. Comunismul românesc a fost din 1948 un regim totalitar, care a vizat distrugerea

¹⁸ Ibidem, p. 148-149.

¹⁹ Ibidem, p. 137, 181.

tuturor formelor de credință religioasă, în scopul înlocuirii acestora cu ateismul militant al marxism-leninismului. Golul lăsat de creștinism trebuia ocupat, potrivit strategiei P.M.R.-ului., cu cea mai înaintată concepție a clasei muncitoare: materialismul dialectic și istoric. În acest scop Partidul clasei muncitoare a inițiat și desfășurat o largă propagandă ateistă, revoluționară, care „să ridice conștiința oamenilor muncii la înălțimea sarcinilor lor sociale, elaborate de partidul marxist-leninist”. În școli în institute, prin presă, radio, publicații, conferințe etc., propaganda ateistă a ocupat un loc larg. Succesul propagandei marxist-leniniste a fost asigurat de principalele „îndreptare ideologice”: traducerile din clasicii marxism-leninismului, apariția în românește a unor reviste: *Vaprosî filosofii*, *Lupta de clasă* (seria a V-a 1948), *Cercetări filozofice* din 1954, prima revistă marxistă, devenită după nr. 3/ 1955 o publicație periodică. La acestea s-au adăugat alte lucrări de popularizare a materialismului dialectic și istoric, studiile de filozofie marxist-leninistă, documentele Partidului, rezoluțiile și hotărârile Congreselor și Plenarelor C.C.-ului, lucrările și cuvântările de partid. De asemenea, printre mijloace de propagandă ateistă s-au numărat traducerile, precum *Legendele evanghelice și semnificația lor*, *Carte despre biblie* (I.A. Krivelov), *Originea creștinismului* (I.A. Lentman), *Comunismul și creștinismul* (H.N. Momdjean), *Probleme de istorie a religiei și ateismului*, o culegere de texte ateist/propagandistice din 1959. Nu în ultimul rând un rol important la avut o reviste speciale, consacrată problemelor ateismului și combaterii religiei, intitulată *Știință și religie*, respectiv *Știință și Tehnică*.²⁰ Toate organizațiile de masă, instituțiile culturale și științifice au fost utilizate ca pârghii, pentru realizarea funcției cultural-educative a poporului muncitor. Propaganda ateistă a avut un conținut și un țel al *revoluției culturale*, care a avut ca țintă să îngusteze continuu baza obiectivă care genera credințele religioasă. Caracterul concret al propagandei ateiste trebuia să derive din faptul că această propagandă nu era „independentă, de sine stătătoare,” ci făcea parte din „ansamblul procesului de educație socialistă a maselor. pentru Partid Divinitatea interpusă între om și natură îl îndepărtează pe om de la înțelegerea legilor societății, de la găsirea cauzelor adevărate ale neajunsurilor din societate, de la găsirea soluțiilor adevărate pentru o viață demnă și fericită. Dar, marxismul materialist, care transformă pe omul nou în creator, pune accent pe conștiință, pe suflet și trup. Paradoxul marxist între materialitatea lumii și existența spirituală a omului a stat

²⁰ *Știință și Tehnică*, nr. 6 și 7 din 1958. Titlul articolelor (*Pe cine slujește? A fost vreodată progresistă religia?*) trebuia să incite la îndoială, nelipsind ironia disprețuitoare. E. Rodan, „10 ani de transformări revoluționare în R.P.R. (1944-1954), în *Cercetări filozofice*, vol. 2, 1954, p. 7-33. Gheorghe Dumitriu, C. Rusnac, „Opoziția ireductibilă dintre știință și religie”, în *Cercetări filozofice*, an VI, nr. 3, 1959, p. 125-126. Al. Tănase, op.cit., p. 252. N. Valéry-Grossu, op.cit., p. 25-31.

la baza crizei spirituale a materialismului sovietic, imitat cu fidelitate în comunismul românesc.²¹

În ciuda propagandei sistematice dănuirea concepțiilor religioase printre români nu se datora doar *greșelilor și lipsurilor* propagandei ateiste și științifice, ci perpetuării tradiției, un element greu de înlăturat. „Tradiția, spusese cândva Engels, este o frână foarte puternică, ea este puterea de inerție a istoriei. Dar, ea nu-i decât pasivă, de aceea trebuie să fie învinsă. „Rectificarea istorică” a însemnat ștergerea din limbajul cultural al unor instituții ca Monarhia și Biserica. Vicepreședintele prezidiului Marii Adunări Naționale, scriitorul Mihail Sadoveanu, declara de la tribuna unei conferințe, ținute la București în toamna anului 1948 că „Orice aderență cu trecutul trebuie tăiată! Revoluția cultural-spirituală trebuia să aibă o fermitate violentă, deoarece Partidul invoca dușmani puternici, așa-zișii *revizionişti* contemporani, care pentru a lovi în teoria marxist-leninistă a luptei de clasă, propuneau dezvoltarea unei culturi autonome, orientate spre umanismul abstract al „desăvârșirii morale” (în sens tradițional) deasupra oricăror antagonisme de clasă. În propaganda comunistă prejudecățile religioase serviseră intereselor capitaliștilor și moșierilor, ca mijloc de narcotizare, de înșelare a oamenilor muncii, îndemnându-i la supunere, la „frăție”, la renunțarea la lupta de clasă, dar și în plin regim de dictatură proletară ele constituie uneori în un teren favorabil pentru acțiunea *dușmanului de clasă*.²²

Încurajat de discursul stalinist – despre avântul progresului științei, tehnicii și tehnologiei, puse în slujba poporului muncitor – Partidul a lansat sloganul formării unui nou profil al omului nou socialist. Atributele profilului spiritual al omului *înaintat* a fost legat de temeinica pregătire profesională și de nivelul ridicat de cultură, care să permită atingerea obiectivelor construcției socialiste. Ipostaza cea mai înaltă a omului nou era proletarul devotat cauzei socialiste, fidel agitator și militant al învățaturii Partidului. Întrarea în Partidul Comunist, investirea liderilor în funcții de partid avea forma ritualică, fiind un fel de hirotonisire, pentru a deveni *sacerdoți ai cultului roșu*, organizați în ierarhii, supuși la reguli și norme/canoane precise. Aceștia au format alaiul propagandiștilor și agitatorilor, așa-ziși modelatori ai moralei proletare. În acest scop au folosit comportamente ritualice (manifestații, defilări, discursuri publice, sloganuri etc.), pentru a atrage masele spre strategia lor politico-ideologică.²³

Cea mai controversată practică a comunismului a fost idolatria conducătorilor, începând cu Stalin, zis și Tătucul. Cultul lui Stalin, a continuat și după moartea acestuia în 1953, dar în anii destalinizării, în exercițiul criticii și autocriticii de partid au ieșit la iveală dezavuări ale *cultului personalității*.

²¹ M. Ralea, op.cit., p. 18-19, 24-25.

²² K. Marx, Fr. Engels, Despre religie, p. 281. O. Ghibu, op.cit., p. 100, 104, 110-111.

²³ Ioana Boca, 1956 – *Un an de ruptură*, București, Editura Fundației Academia Civică, 2001, p. 60-61. G. Diener, op.cit., p. 67-74, 84-86.

Denunțătorii subliniau că promovarea cultului personalității la noi se manifestase de sus în jos, de la „unii dintre conducătorii noștri, în frunte cu tov. Gheorghe-Gheorghiu Dej”. Acest cult a fost posibil, „deoarece acești conducători s-au complăcut în situația de a li se ridica în slavă numele lor; persoana lor atunci când li se atribuia ce aparținea partidului, clasei muncitoare, poporului și astfel au dezvoltat cultul personalității lui Stalin, fără a avea independență în aplicare învățăturilor marxist-leniniste. *A greșit Stalin am greșit și noi.*²⁴

Referindu-se la incompatibilitatea religiei și științei, tov. Dej sublinia în Cuvântarea sa la Conferința pe țară a U.A.S.R.-ului, din 1959, necesitatea luptei consecvente împotriva oricăror manifestări ale idealismului și misticismului: „*În socialism, nu numai că se combat superstițiile religioase, dar totodată se creează și condițiile dispariției acestor superstiții. Odată cu dispariția forțelor sociale, care se opun oamenilor ca forțe ostile, oamenii ajung să construiască în mod conștient societatea, să învingă rădăcinile religiei și superstițiilor. Oamenii liberi de exploatare consideră că fericirea nu este un atribut al paradisului, ci un obiectiv real, tangibil. Victoriile pe care poporul nostru muncitor le cunoaște pe drumul construirii socialismului, condus de partid, creșterea fără întrerupere a nivelului de viață material și spiritual al maselor populare, dovezile de netăgăduit că în lume nu există astăzi forțe care ar putea să distrugă lagărul (socialist – n.n.) sunt elemente esențiale în dispariția superstițiilor religioase, în victoria cunoașterii științifice. Luptând pentru socialism și comunism, oamenii își făuresc fericirea și-și apără dreptul lor la fericire.*” (subl. n.)²⁵

La sfârșitul anilor '50 conducerea de Partid anunța că, în strălucita operă de construire a socialismului au fost înlăturate rădăcinile social-economice ale prejudecățile religioase, prin lupta împotriva claselor exploatare, pentru biruința relațiilor socialiste²⁶ Deși în U.R.S.S însuși Stalin, apoi Hrusciiov, recunoscuseră *neizbânda deplină a socialismului*, Dej s-a dovedit mai catolic decât *Papa*, prezentând ateismul militant și conștiința socialistă, ca pe o voință a întregului poporului muncitor.

²⁴ I. Boca, op.cit., p. 31-32.

²⁵ Gh. Dumitriu, C. Rusnac, op.cit., p. 121-122, 126-128.

²⁶ *Cu privire la sarcinile propagandei de partid în condițiile actuale, Hotărâre* a Comitetului Central al P.C.U.S, Editura pentru Literatură Politică, Moscova, 1960, p. 16. M. Ralea, op.cit., p. 22-23. O. Ghibu, op.cit., p. 100.

IDENTITATE CREATOARE, SOCIALĂ ȘI POLITICĂ ÎN CORESPONDENȚA ȘI MEMORIALISTICA LUI MIHAIL AFANASIEVICI BULGAKOV

Nicolae Bosbiciu
Universitatea Babeș-Bolyai

Scriitorul rus născut în Ucraina, Mihail Afanasievici Bulgakov, ni se înfățișează în scrierile sale cu caracter ocazional, respectiv corespondența sa din intervalul 1914-1922, notațiile diaristice sporadice grupate sub titlul *Sub călcîi*¹, redactate între 1922-1925, precum și în alte documente de acest fel din intervalul 1925-1940, ca un creator cu o biografie cel puțin la fel de interesantă și surprinzătoare, plină de accente tragice, așa cum îi sunt și creațiile sale epice și dramatice. Interpretarea atentă a acestui corpus de documente relevă o serie de aspecte importante încă insuficient exploatate sau chiar, uneori, ignorate, care pot oferi perspective inedite asupra operei acestui autor, mai ales dacă, în cercetarea noastră, plecăm de la premisa generoasă oferită de Norbert Groeben potrivit căruia analiza biografiei unui scriitor poate constitui o analiză indirectă a operei acestuia sau invers, interpretarea operei poate fi, indirect, o analiză a profilului scriitorului². Ținând seama de contextul istoric, politic, social și economic în care opera epică și dramatică a fost creată, analiza noastră va urmări impactul acestor aspecte repercutate și asupra existenței cotidiene a scriitorului, și asupra scrisului său. Bulgakov a trăit, a scris proză și teatru, a regizat și chiar a jucat ca actor în tiranica epocă a comunismului stalinist și sub amenințarea cenzurii, în condiții materiale groaznice și cu sănătatea din ce în ce mai șubrezită. Filmul vieții scriitorului, așa cum se conturează nu numai din documentele biografice, ci și din anumite proze sau piese de teatru unde s-au strecurat o parte dintre experiențele sale existențiale dramatice, fie transfigurate, sublimate în ficțiune, fie având calitatea de mărturisire sinceră, de material brut, netransformat, se dovedește a conține scenariul unui adevărat coșmar care a provocat puternice momente de nevroză, dominate de conștiința ratării, a închiderii tuturor orizonturilor din

¹ Jurnalul, corespondența și alte documente autobiografice ale scriitorului au apărut în limba română în lucrarea: Mihail Bulgakov *Correspondență. Jurnale*, traducere, note și indice de Ana-Maria Brezuleanu, prefață de Ion Vartic, Iași, Editura Polirom, (col. Clasicii modernității), 2006.

² Teza aceasta se află amplu prezentată în lucrarea lui Norbert Groeben, *Psihologia literaturii. Știința literaturii între hermeneutică și empirizare*, traducere de Gabriel Liiceanu și Suzana Mihăilescu, prefață de Gabriel Liiceanu, București, Editura Univers, 1978.

care s-ar fi putut ivi o cât de mică licărire a unui viitor îndelung așteptat, dar niciodată întrezărit.

Periplul nostru biografic începe cu studiile în medicină ale lui Bulgakov, desfășurate începând din 1913 la Kiev, de unde proaspătul însurat cu Tatiana Nikolaevna Lappa, devenit dependent de morfină încă de la Nikolskoe și pe cale de a scăpa acum cu ajutorul soției care nu mai vroia să-i dea, îi va scrie în 1914, cu ocazia Paștilor, surorii sale Nadejda Afanasievna, căsătorită Zemaskaia, care locuia la Moscova, următoarele rânduri: „Scumpă Nadia, te felicit și eu. Îmi petrec tot timpul în fața cărților. Am dat o parte din examene și în luna mai o să trec, probabil, în anul 4.” (Bulgakov, 2006: 5). Din această notație sibilinică rămasă din perioada studenției putem ușor deduce că rezultatele strălucite cu care tânărul Bulgakov a absolvit universitatea se datorează studiului intens și interesului pentru medicină. Acest fapt se va dovedi și prin profesionalismul cu care va practica meseria timp de încă patru ani, citind mereu lucrări de specialitate și ocupându-se de bolnavi, în ciuda atmosferei insuportabile din orașul Veazma, unde va lucra la spitalul orașenesc în iarna lui 1917-1918. Într-o scrisoare din 3 octombrie 1917, trimisă aceleiași surori în Moscova, unde aceasta venise pentru examenele de licență, Bulgakov îi cere să cumpere niște cărți de chimie clinică și despre boli venerice, rugând-o să recupereze un lanț de aur ce îi aparținea Tasiei, soția sa, pus la o casă de amanet din oraș, semn că cei doi nu o duceau tocmai bine financiar³.

În plan istoric, social și politic începuse în Rusia acelui moment o perioadă de grea cumpănă prin declanșarea revoluției de la 1917, transformată mai târziu în război civil, care va duce treptat la constituirea Uniunii Sovietice. Puterea autocratică țaristă a lui Nicolae al II-lea a fost înlocuită în februarie de o republică democratică și liberală și de un guvern provizoriu de orientare socialistă, condus de Aleksandr Kerenski. Revolta izbucnise la Petrograd și fusese cauzată atât de penuria alimentară, cât și de implicarea Rusiei în primul război mondial. Din februarie până în octombrie, anarhiștii bolșevici au încercat să instige populația la noi revolte, însă nu au reușit nimic până în octombrie, când însuși V. I. Lenin a inițiat și condus revoluția, punând la temelia ideologiei sale ideile lui Karl Marx. Guvernul provizoriu democratic a fost înlocuit cu unul bolșevic dictatorial. Bolșevicii pierd primele alegeri libere din istoria Rusiei, dar nu recunosc rezultatul și nu-l respectă, dizolvând prin forță, sub conducerea lui Lenin, Adunarea Constituțională, fapt care a generat premisa declanșării războiului civil, început în 1918.

În aceste împrejurări, existența lui Mihail Bulgakov începe să capete o turnură dramatică. Barbaria și caracterul sângeros al revoluției lasă traume

³ Bulgakov Mihail, op. cit. pp. 6-8

adânci asupra tânărului medic, generând accente pline de silă și oroare în paginile corespondenței sale. Astfel, într-o scrisoare din 31 decembrie 1917, adresată Nadejdei, sora sa, citim următoarea descriere oripilată a evenimentelor istorice din această veritabilă „iarnă a vrajbei”:

[...] Prezentul e atât de urât, încât mă străduiesc să-l trăiesc, fără să-l observ... să nu văd, să n-aud! De curând, într-o călătorie la Moscova și Saratov, mi-a fost dat să văd totul cu ochii mei și mai mult nu-mi trebuie.

Am văzut mulțimi cenușii care, chiuind și suduind murdar, spărgeau geamuri în trenuri, am văzut cum sunt omorâți oamenii. În Moscova am văzut case distruse și pârjolite... fețe obtuze și pline de cruzime... Am văzut mulțimi care asaltau intrările băncilor zăvorâte, luate cu japca, cozi ale foamei lângă prăvălii, ofițeri hărțuiți și vrednici de milă, am văzut fițuici de gazetă unde se scrie, de fapt, despre unul și același lucru: despre temnițe, despre sângele care curge în sud, și la apus, și la răsărit. Am văzut totul cu ochii mei și am înțeles ce s-a întâmplat. (Bulgakov, 2006: 10).

Scenele de vandalism, de haos și teroare care împânziseră Rusia, condițiile de trai cumplite, care îl duc la exasperare îl determină să caute o alinare în izolare, meditație și lectura „autorilor vechi” pe care îi găsește și care îi aduc nostalgia irepresibilă a unor vremuri apuse. Gustul său conservator mărturisit la nivelul lecturilor îl definește la nivel estetic și mintal, așa cum o demonstrează și opera sa literară. Totodată, în anul 1920 se decide să renunțe la medicină și să înceapă să scrie, sosind la Moscova în 20 septembrie 1921 cu gândul de a deveni scriitor. Ideea e mai veche și s-a ivit cu doi ani înainte, pe când Bulgakov va părăsi Kievul natal, mutându-se, mai întâi, în Vladikavaz – actualmente orașelul de provincie Ordjonikidze – unde, după propria-i mărturisire, și-a propus prima sa povestioară ziarului local, scrisă în tren într-o noapte de toamnă târzie, care a și publicat-o. Și totuși, debutul său literar pare să fie mai recent, pentru că, după notația sa din 1921, „într-un sertar al biroului meu [de la Kiev n.n.] am lăsat două manuscrise. Este vorba de *Însemnările unui tânăr medic* și *O maladie (schiță)*, precum și un al treilea dactilografiat în întregime, intitulat *Primele flori*.” (Vîrsta, 1989: 9). La aceste texte ține cel mai mult autorul, considerându-le de o „importanță deosebită”, spre diferență de cele trei piese dramatice pentru teatrul din Vladikavaz, *Fii muezinului*, *Autoapărarea* și *Frații Turbin* pe care le apreciază ca „scrise la repezeală și neglijent”, deși fuseseră jucate cu mare succes la public în noul teatru sovietic din orașel. Spiritul autocritic al lui Bulgakov este justificat nu numai de intențiile și aspirațiile sale dramaturgice, ci și de imperativele vremii în ceea ce privește necesitatea conceperii unei literaturi înnoite, revoluționare, care să reflecte noile prefaceri, apropiindu-se

de sufletul și pricepera oamenilor simpli⁴. Deși se afla încă în perioada tatonărilor ca dramaturg, Bulgakov este preocupat foarte serios de motivația psihologică a acțiunilor personajelor din piesele sale de teatru, simțind că acea componentă agitatorică impusă de cenzură privează scrierile de perenitate și valoare estetică. Vladikavazul devine, în scurtă vreme, pentru el un fel de exil în provincie, care îi zădărnicește dorințele de afirmare și, în consecință, în 1921 ia drumul capitalei, Moscova însemnând pentru el posibilitatea de a-și confirma talentul. Înainte să ajungă acolo, prin februarie același an, când încă mai era la Vladikavaz, îi scrie lui Konstantin Petrovici Bulgakov, vărul său cu care era și foarte bun prieten, povestindu-i aventura sa literară din acel loc de exil, respectiv despre colaborările sale la mai multe ziare de acolo, printre care și gazeta Kavcaz, cu diverse foiletoane, despre succesul de scenă al pieselor *Autoapărarea*⁵ și *Frații Turbin*, infirmat însă de respingerea lor categorică la Moscova, pe care scriitorul o pune pe seama faptului că erau „lucruri nefinisate” (Bulgakov, 2006: 11-12). Tot aici, el îl roagă pe Konstantin („Kostea”) să încerce să-i recupereze manuscrisele trimise și respinse de la „Teatralnîi Otdel” (Secția Teatrală), pe vremea când Meyerhold era director acolo, sau de la „Direcția Generală a Teatrelor”, cunoscută sub abrevierea T.U.Ț., anunțându-l, totodată, că a mai scris și o comedie bufă, *Mirii de lut*, trimisă, de asemenea în capitală, despre care nici măcar nu știa dacă a ajuns sau dacă a fost respinsă. Concluzia la care ajunge dramaturgul în legătură cu aceste prime scrieri este că totul nu poate fi altceva decât o farsă a destinului, rememorând succesul de scenă de la Vladikavaz, care, în viziune sa, constituia împlinirea hidoasă prin provinciala realizare a unui vis mareț, în timp ce „drama despre Alioșa Turbin”, pe care o cizelase cu mai multă atenție și migală, zăcea aruncată într-un fund de sertar al Secției Teatrale de la Moscova. Planurile de evadare din acel exil sunt aproape pregătite, îi

⁴ *Incandescența emoțională postrevoluționară a dus la necesitatea realizării unor opere artistice, care să reflecte perceperea realității de către masele populare. Viața teatrală era plină de efervescență. În țară apăruse o largă rețea de cluburi și cercuri artistice. Era greu de găsit o localitate cât de cât mai importantă, în care să nu existe câteva cercuri literare, cenacluri etc. Ziarele din acea vreme erau pline de știri privitoare la organizarea unor colective teatrale, până și în cele mai îndepărtate colțuri ale Rusiei. Nevoia acută și mereu crescândă a tuturor acestor colective teatrale de a dispune de un repertoriu propriu nu putea fi satisfăcută de operele dramatice existente... – scrie unul dintre specialiștii în domeniu, L. Tamașin, citat în traducerea proprie de cercetătoarea Izolda Vîrsta în Mihail Bulgakov, București, Editura Univers (col. Monografii), 1989, p. 10. Regizorii, actorii și chiar publicul iubitor de teatru nu agreau tematica agitatorică impusă de creațiile proletcultiste, preferând încă rigoarea artei realiste. O parte importantă dintre veritabilii intelectuali ruși, printre care și Bulgakov însuși, încercau să astâmpere setea de artă a maselor populare, răspunzând cerințelor estetice și filosofice ale epocii, nu comenzilor politice.*

⁵ În scrisoarea amintită, piesa apare sub titlul *Autoapărarea*, iar în monografia Izoldei Vîrsta e tradusă ca *Apărarea civilă*.

mărturisește el vărului său, probabil nu neapărat la Moscova, ci chiar peste graniță⁶. În februarie și în aprilie, același an, este încă preocupat de soarta unei drame istorice în 3 acte, Comunarzii din Paris, despre care nu știe nimic, și de cele trei manuscrise rămase acasă la Kiev, rugându-i pe același Kosteia și pe sora sa, Nadia în două scrisori să se intereseze de ele, să le recupereze și să le ardă, împreună cu piesele respinse de Moscova, dacă le vor găsi.

După toate aceste tribulații, în timpul cărora își caută piesele pierdute prin birourile moscovite sau uitate prin sertarele din Kievul natal, Bulgakov pleacă în luna mai 1921 la Tiflis-Batumi, actualul Tbilisi din Georgia, încercând să justifice aceste peregrinări ale sale din perspectiva omului care a înțeles că e o jucărie a sorții, ca în tragediile antice: „Nu vă mirați de peregrinările mele – îi scrie el Nadiei – n-am ce face. Nici cum nu se poate altfel. Așa e soarta! Soarta!” (Bulgakov, 2006: 24). Abia spre sfârșitul lunii septembrie scriitorul va ajunge la Moscova, stors complet de puteri, înfometat, fără bani și, mai ales, îngrozit peste măsură de perspectiva sumbră a iernii care se apropie. Starea sa psihică și fizică precară, sentimentul că și-a pierdut cei mai buni ani practicând medicina, obsesia de a se autodefini ca „un scriitor întârziat” și „fără operă” ce s-a risipit mai mult prin reviste și „foi subțiri”, fără a-și vedea încă o carte tipărită coincid toate cu revelația daimonului din sine care îl va împinge mai departe pe această Golgota dureroasă și tragică, terminată printr-o încununare spirituală a operei sale în vecinătatea morții. Vocația de scriitor devine acum o certitudine și e cu atât mai dureroasă cu cât se vede sfârtecat între dorința de a scrie literatură așa cum își dorește și nevoia de a subzista, jonglând pe paginile ziarelor și prin fața ochelarilor iscoditori ai culturnicilor din redacții, în mijlocul unei insuportabile mediocrități bolșevice agresive, totul ca într-un coșmar din care simți că nu te mai poți trezi, pentru că ești întemnițat acolo pe veci. În toate acestea se poate vedea încă de pe acum conturându-se figura tristă și solitară a lui Yeshua Ha Nozri din cartea maestrului despre Pilat, supusă autodafeului și apoi salvată de Woland în romanul *Maestrul și Margareta*, alături de profilul „călărețului singuratic cu lancea de aur”, exilat departe de Roma în Yerushalaim, precum și de cel al Maestrului din „casa durerii”, trei ipostaze ale singurătății într-o lume a mușeniei și surzeniei, abrutizată și intrată în crepuscul.

După o lună și jumătate de „luptă nebună pentru existență” la Moscova, în 17 noiembrie 1921 Bulgakov îi va trimite o scrisoare mamei sale V. M. Voskresenskaia la Kiev, în care îi va relata întreaga sa aventură alături de Tasia, soția lui în căutarea unei locuințe și a unui post unde să lucreze.

⁶ Într-o notă de subsol la această scrisoare, traducătoarea Ana-Maria Brezuleanu precizează că după pasajul „*Năzuiesc departe... sunt câteva rânduri șterse, fapt care lasă să se intuiască o posibilă plecare din Rusia.*” (Bulgakov, 2006: 15)

Acest loc de muncă este la LITOGPP (abreviere pentru Secția de Literatură a Direcției Generale Politico-Culturale), instituție care tocmai se află în proces de restructurare, așa încât spre sfârșitul lunii scriitorul își va pierde slujba, odată cu închiderea respectivei direcții. Moscova se află în plină inflație, e un haos generalizat în mijlocul căruia subzistența prin găsirea unei alte slujbe, mai ales în sistemul privat, este greu de asigurat, iar ofertele sunt, deocamdată, ambigue⁷. De asemenea, deși susține că vrea să adune material pentru o dramă pe care a proiectat-o, dar, din nefericire, nu o va scrie niciodată, scriitorul se plânge în cea mai mare măsură de lipsa aproape totală a timpului ce trebuia dedicat scrisului. Locuințele în care va sta în Moscova îl vor nemulțumi profund, punându-l mereu în situația căutării unei case pe care a visat-o întreaga lui viață.

În intervalul 1922-1923 apar, în sfârșit, *Însemnările pe manșete*, urmate în scurt timp de primele sale povestiri și nuvele ce vor fi grupate într-un volum cu titlul *Diavoliada*, publicat abia în 1925. Asociația rusă a scriitorilor proletari va respinge cu vehemență atât volumul, cât și proza *Ouăle fatale* – deși, de altfel, plăcuseră la lectură publică reprezentanților vieții literare moscovite – considerându-le calomnii, minciuni și ponegriri „la adresa clasei muncitoare”. În același an, scriitorul va începe să publice romanul *Garda albă* care va face din Bulgakov un prozator cunoscut și apreciat de cititori și de o semnificativă parte dintre confracții săi literari. Dar anul 1926 coincide cu începutul unei acțiuni represive pentru moment împotriva scrierilor sale de proză, fiindcă, deocamdată, scriitorul nu mai abordează genul dramatic, urmărind mai mult ca spectator premierele de pe scenele teatrelor din Moscova. Bulgakov începe să aibă faima unui scriitor contrarevoluționar, reacționar, declanșând ura feroce și invidia așa-zișilor literați realist-socialiști sau a scriitorilor proletari, pe care în jurnalul său din perioada 1924-1925, confiscat de poliția secretă OGPU în timpul unei percheziții, îi numește cu dezgust „o adunătură de netrebnici”.

Evenimentul cel mai important însă care va marca definitiv cu amprenta sa viața lui Bulgakov este surprinzătoarea invitație din partea celui mai prestigios teatru rusesc, respectiv Teatrul Academic de Artă din Moscova (abreviat M.H.A.T) prin care Bulgakov este solicitat să-și dramatizeze recent

⁷ Dincolo de aparentul ton energic și încărcat de speranță, unele rânduri ale lui Bulgakov din scrisoarea amintită lasă să se întrevadă dezamăgirea: „Încerc să intru într-un trust de prelucrarea inului. În afară de asta, ieri am primit o ofertă, în condiții deocamdată neclare, să colaborez la un ziar industrial care se înființează acum. E o afacere pur comercială, iar pe mine mă iau de probă. Ieri și astăzi, cum s-ar zice, am fost examinat. [...] Așadar inul, revista industrială și munca la particulari (când se întâmplă), iată ce mă așteaptă. [...] În altă specialitate nu se poate munci. Asta ar însemna, în cel mai bun caz, foame.” (Bulgakov, 2006: 29) În ciuda relațiilor pe care susține că le are în lumea teatrului, a presei și în mediul de afaceri, scriitorul și soția sa se află încă într-un evident impas financiar.

apărutul roman *Garda albă*. Acest fapt se întâmplă pe la mijlocul deceniului al treilea, pe fondul polemicilor acerbe între tradiție și inovație și între critica proletcultistă și teatrele academice. Asimilarea în teatru cu prudență a tematicii eroico-revoluționare, apelându-se mai mult la evenimentele de peste hotare, decât la cele naționale, avea ca motivație apariția unei anxietăți de a descrie concret condițiile politico-sociale ale personajelor din piesele dramaturgilor, care să le poată justifica acțiunile. Propunerea făcută lui Bulgakov venise din partea secretarului literar al M.H.A.T.-ului, V. Versikov în aprilie 1925 și îl va determina pe scriitor să dramatizeze romanul, transformându-l în piesa *Zilele Turbinilor* care a cunoscut, pe de o parte, un succes ieșit din comun și, pe de altă parte, a atras asupra sa criticile violente ale unor publicații din domeniu. Implicațiile acestei dramatizări, interzisă și reluată scenic până la aproape o mie de spectacole în timpul vieții autorului, urmată de altele, au dus la mutații importante în teatrul rusesc. Repetițiile pentru montarea piesei *Zilele Turbinilor*, conduse de regizorul I. Sudakov s-au desfășurat cu participarea lui Bulgakov însuși și a lui Constantin Sergheevici Stanislavski, acesta din urmă ca director artistic, astfel încât el va ajunge să remarce talentul evident de regizor și de actor, pe lângă cel de dramaturg, al autorului. Într-o scrisoare din 1930 către M. Heintz, colaboratorul său, Stanislavski îi povestea acestuia despre repetițiile la care asistasă, apreciind că Bulgakov îi apare ca un om providențial, capabil să provoace un nou suflu în teatrul modern sovietic. Polarizarea și concentrarea cronotopilor piesei și insolitarea obiectelor emblematice îi conferă dramei o dinamică superioară.

Prima comedie a lui Bulgakov, intitulată *Casa Zoikăi*⁸, terminată la sfârșitul anului 1925, o comedie inspirată lui Bulgakov de un articol din gazeta *Vecerniaia Moskva*⁹ despre un tripou clandestin deschis de un grup de „nepmani”¹⁰, stabiliment condus de o femeie numită Zoia Buialskaia. Această „bufonadă tragică”, cum a numit-o scriitorul însuși, cu personaje bizare ce au o singură țintă, să evadeze din Moscova comunistă și să meargă la Paris, a rezistat pe scenele capitalei și în alte orașe până în 1928, când a fost interzisă de cenzură.

În 1929 piesa *Fuga*, un amestec de comedie, satiră și cu o puternică notă tragică în substrat, greu de definit genologic¹¹, venită cumva în

⁸ În monografia Izoldei Vîrsta despre Bulgakov, piesa e menționată cu titlul *Apartamentul Zoikăi*

⁹ *Moscova de seară*, ziar comunist sovietic.

¹⁰ Termenul este creat în anul 1920 în URSS și desemnează un grup de mici întreprinzători privați, care au deschis un fel de „piață neagră”, tolerată în Uniunea Sovietică de V. I. Lenin, dar desființată categoric de Stalin.

¹¹ Subtitlul piesei, *Opt vise. Piesă în 4 acte*, sugerează, ca de altfel și conținutul, o construcție dramatică modernă, un fel de parabolă scenică, în care scriitorul va introduce, printre altele, și „visul” ca mijloc de insolitare, utilizat și de F. M. Dostoievski

descendența Zilelor Turbinilor, va fi interzisă cu grave consecințe mai ales psihologice și sociale pentru Bulgakov. I se creează faima de scriitor reacționar, anticomunist, este percheziționat și interogată de OGPU¹² și, după propria mărturisire din memoriul adresat lui Stalin în iulie 1929, îi sunt confiscate jurnalul și singurul exemplar din nuvela *Inimă de câine*. Piese sale de teatru, Zilele Turbinilor, *Casa Zoikăi* și Fuga sunt scoase din repertoriile teatrelor și interzise, așa încât scriitorul, după eforturi repetate de a-și recupera manuscrisele și de a publica în diverse reviste, refuzat fiind peste tot, va scrie, disperat, un memoriu adresat lui Stalin, în care își prezintă situația și cere să fie expulzat, împreună cu cea de a doua soție, Liubov Evghenievna Bulgakova (născută Belozerskaia), peste hotarele U.R.S.S., cu gândul de a se refugia în Franța, rugându-l printr-o scrisoare din 3 septembrie 1929 chiar pe Maxim Gorki însuși să facă demersuri pentru aprobare¹³. Acest an se dovedește a fi „anul catastrofei”, în care distrugerea sa ca scriitor a fost desăvârșită. Nu primește nici un răspuns la memoriul său, iar piesa despre Molière, *Cabala bigoșilor*, îi este și ea interzisă în 18 martie 1930.

Stigmatul acestui dezastru total al vieții sale îl va determina să-i scrie din nou guvernului U.R.S.S. și indirect lui Stalin, la 28 martie 1930, celebra scrisoare, în care își va defini, îndrăzneț și cu maximă sinceritate, profilul său artistic, social și politic, de unde rezultă absența oricărei vinovății pe care și-ar putea-o sau i s-ar putea imputa. În schimb, Bulgakov enumără în textul cuprinzătoarei scrisori toate calomniile și insultele la adresa lui și a operei sale, răspândite în presa comunistă sovietică, care îi denaturează și îi deformează cu o violență și o ură inimaginabilă portretul său de scriitor cu o gândire și o estetică libere de orice ideologizare și extrem de personalizate. El subliniază faptul că, în acel moment, din 301 recenzii despre lucrările lui, doar 3 sunt elogioase, iar 298 sunt defăimătoare și pline de injurii, încadrându-l în categoriile „lacheilor literari” și a „progeniturilor neoburgheze”¹⁴. Bulgakov îi opune acestui portret defăimător unul propriu, elaborat „cu cea mai deplină bună credință”, în care se va defini ca scriitor ce nu concepe și nu acceptă nici un fel de cenzură, un autor „mistic” prin adevărurile dezvăluite despre nenumăratele diformități ale societății epocii, un scriitor „satiric” fără viitor într-o perioadă în care satira e de neconceput în U.R.S.S. De pe aceste poziții

¹² Abreviere pentru „Ovedinnoe Gosudarsvennoe Politiceskoe Uravlenie”, adică Poliția Politică (Securitate), reîncorporată mai târziu în NKVD și KGB.

¹³ În câteva rânduri, scriitorul își rezumă situația dramatică astfel: *Vă rog, Aleksei Maximovici, să îmi susțineți acest demers. Intenționez să vă expun într-o scrisoare detaliată tot ce se petrece cu mine, dar extenuarea și disperarea mea sunt fără margini. Nu pot scrie nimic. Totul îmi este interzis, sunt ruinat, otrăvit, mă aflu într-o singurătate deplină. De ce să ții un scriitor în țara unde operele lui nu pot exista? Rog să fie luată o decizie umană – să mi se dea drumul.* (Bulgakov, 2006: 174)

¹⁴ Bulgakov, Mihail, op. cit., p. 187

de independență, criticat, interzis peste tot și denigrat cu ură și invidie, Bulgakov cere să i se permită emigrarea împreună cu cea de a doua soție a sa, Liubov Evghenievna în afara hotarelor Uniunii Sovietice, argumentând că poziția sa la acea dată era aceea de „scriitor care nu poate fi de folos patriei sale” și că „imposibilitatea de a scrie este echivalentă cu înmormântarea de viu”¹⁵. Dizidența sa fățișă contra „marii revoluții sociale”, pe care, profetic, o vedea încă din 1919 în faliment și în locul căreia preferă „Marea Evoluție”, îl va aduce în acest an 1930 la statutul de paria, fără un ban în buzunar și fără perspectiva unei slujbe. Tocmai de aceea, în finalul scrisorii către guvern și către Stalin scriitorul, intuind că nu i se va permite plecarea, cere să i se dea măcar o slujbă de asistent de regie la Teatrul de Artă din Moscova, unde se afla și Stanislavski.

În 18 aprilie, la o zi după înmormântarea poetului Maiakovski, care se sinucisese în semn de revoltă contra tiraniei bolșevice, dictatorul I. V. Stalin, pentru a preîntâmpina un gest similar din partea lui Bulgakov, îi telefonează acestuia acasă, promițându-i o viitoare discuție, iar în ziua următoare scriitorul va fi angajat la M.H.A.T. ca regizor secund. În ciuda acestui fapt, cărțile sale vor rămâne netipărite, piesele sale interzise pe scenele moscovite, iar utopic-promisa discuție cu Stalin nu va avea loc niciodată. Tot ce va scrie Bulgakov de aici încolo – romanul *Maestrul și Margareta*, piesa Batum despre tinerețea lui Stalin, drama Don Quijote – până în 1940 reprezintă ficțiuni de compensație și răzbunare, în care dezvoltă spectrul sumbru al cenzurii dictatoriale ce i-a însoțit cea mai mare parte din viață. Îndreptat acum cu fața spre moarte și spre „liniștea absolută” pe care, obosit și cu nervii zdruncinați, și-o dorește atât, Bulgakov sfârșește prin a se identifica până la confuzie cu strălucitul hidalgo al lui Cervantes.

Inițial, după cum remarcă Ion Vartic, unul dintre criticii români cei mai avizați în interpretarea operei lui Bulgakov, scriitorul, cunoscut pentru histrionismul său, „crede că este, el însuși, victima unei farse”¹⁶ în situația convorbirii cu Stalin, iar după ce se convinge că, într-adevăr, discută cu dictatorul, în mintea sa se va instala treptat obsesia îndeplinirii promisiunii acelei întrevederi confidentiale, care, însă, nu va avea loc niciodată, deși efectele convorbirii telefonice provocate de scrisoarea lui Bulgakov se vor vedea chiar de a doua zi. Postura în care îl va proiecta utopic Bulgakov pe Stalin, aceea de „prim cititor” al operelor sale, îi amplifică scriitorului fantasma că ar fi posibil ca dictatorul să înțeleagă faptul că operele sale de

¹⁵ idem, p. 193

¹⁶ Vartic, Ion, *Bulgakov și secretul lui Koroviev. Interpretare figurală la „Maestrul și Margareta*, ediția a II-a adăugită, Iași, Editura Polirom, în coeditare cu Editura Apostrof, col. „Janus”, Cluj-Napoca, 2007, pp. 17-18

„scriitor satiric” nu sunt împotriva Rusiei sovietice, dimpotrivă, ele se doresc a avea efecte terapeutice pentru însănătoșirea morală a vieții cotidiene.

Începutul celui de al patrulea deceniu al secolului XX reprezintă pentru viața scriitorului un moment decisiv și deosebit de tensionat, când, pe de o parte, se vede îndepărtat din viața literară și artistică și, pe de altă parte, începe să-și consolideze propriul său crez artistic. Într-o scrisoare din 29 iunie 1931, adresată lui Vikenti Vikentevici Veresaev¹⁷, Bulgakov îi mărturisește la un moment dat: Dar sper că mă veți crede dacă o să vă spun că teatrul m-a înghițit cu totul. Nu mai exist. Cu deosebire <<Sufletele moarte>> m-au terminat. În afară de adaptarea textului și de modificările a căror împărție, pesemne, nu va avea sfârșit, mai este și regia, la care se adaugă actoria (de la toamnă întru în Asociația actorilor; apropo, ce părere aveți de asta?) M.H.A.T.-ul a plecat la Leningrad, iar eu trebăluiesc pe aici pe la margine (o mică dramatizare într-un mic teatru).

Toate acestea au avut urmări serioase: m-am îmbolnăvit, Vikenti Vikentevici. N-am să m-apuc să enumăr simptomele, voi spune doar că am încetat să răspund la scrisorile de afaceri. Și mă urmărește un gând otrăvit: nu cumva mi-am încheiat crugul cu adevărat? Științific, asta se numește neurastenie, dacă nu mă înșel (Bulgakov, 2006: 208-209). Înțelegem din această mărturisire că scriitorul lucrase din primăvara lui 1930 până spre sfârșitul toamnei la montarea scenică a capodoperei lui Gogol, adaptând textul, regizând și, în același timp, pregătindu-se să intre și în „Asociația actorilor”, după ce, în prealabil, talentul său actoricesc fusese remarcat de însuși Konstantin Stanislavski. Referința la neurastenie, altfel spus la nevroză, diagnostic pe care Bulgakov însuși ajunge să și-l stabilească singur, după ce în 1930, în urma unei hârtii primite din partea Glavrepertkom-ului, află că i s-a interzis punerea în scenă a piesei *Cabala bigoșilor*, fapt care pentru scriitor a echivalat cu „îngroparea de viu” și anularea întregului trecut, prezent și viitor literar al său, devine treptat și obsedant un leitmotiv al notațiilor sale diaristice. Aceluiași Veresaev i se va plânge în scrisorile din anii următori de dureri de cap violente, care vor persista în ultimii săi ani de viață.

O întregă avalanșă de scrisori, cereri, memorii adresate fie lui Stalin, fie lui Gorki, fie altor persoane cu putere decizională în iadul comunist rămase fără răspuns, alături de lucrul la refacerea permanentă a pieselor *Fuga și Cabala bigoșilor* (redenumită *Molière*), precum și scrierea unor piese noi interzise în programul teatrelor moscovite îl aduc pe Bulgakov, începând din

¹⁷ Pseudonimul lui Vikenti Vikentevici Smidovici – scriitor rus, născut în 1867 la Tula și decedat la Moscova în 1945. Operele sale, mai ales cele de după Revoluția din Octombrie, (*Viața lui Pușkin* – 1926; *Prietenii lui Pușkin* – 1934; *Viața lui Gogol* – 1933; romanele: *Aleea întunecată* – 1922 și *Surorile* – 1933) descriu intelighenția rusească. Scrierile sale erau admirate de Bulgakov, iar relațiile dintre ei erau cordiale.

1932, la convingerea că Stalin nu e decât un histrion care se joacă cu o îndrăcită satisfacție cu viața lui și atunci, urând de moarte toate dramatizările din operele altor prozatori care i se ceruseră între timp¹⁸, după cum îi mărturisește lui P.S. Popov¹⁹ și toate interminabilele rescrieri impuse de cenzură ale propriilor piese, scriitorul recurge la o ultimă soluție și se cufundă într-o viață secretă, care se va dezvolta în „ficțiunea de compensare”²⁰ a teribilului roman *Maestrul și Margareta*. Substanța personajului Woland pare să se fi plămădit în athanorul lăuntric al scriitorului, dincolo de puterea compensatoare a ficțiunii, din acea fațetă a biografiei imaginate în care dictatorul, la fel ca în cazul lui Molière, ar fi protectorul operei sale, înlăturând toate încercările cenzurii și „poputciki-lor” de a-l reduce la tăcere prin interdicții, atacuri în presa bolșevică și tot felul de samavolnicii, deși aceștia nu se pricep câtuși de puțin în probleme de artă. Toată această muncă titanică îl determină să se plângă mereu, în scrisorile către fratele său Nikolai, către Veresaev, Stanislavski sau chiar către Stalin, de oboseala care a atins cotele insuportabilului.

Iată, de pildă, cum își descria situația într-o scrisoare către Veresaev, trimisă cu un an înainte, în data de 22 iulie 1931: Așa este: de ce ne vedem atât de rar? În acel an întunecat, când am fost strivit²¹ și în cărți îmi ieșea unul și același lucru – să pun punct cu un glonț în cap, ați venit și mi-ați ridicat moralul. Cea mai înțeleaptă mângâiere scriitoricească! Și nu doar atât. Întâlnirile noastre, conversațiile, însăși persoana dumneavoastră, toate, Vikenti Vikentievici, mă interesează și îmi sunt atât de dragi! Vă mulțumesc că-mi luați din spinare povara jenei financiare. Cauza se află în existența mea. Lipsa de răgaz are chipuri diverse. A mea este nefirească. Ea se compune din neliniștea cea mai întunecată, din risipirea în fleacuri de care n-ar trebui să mă ocup deloc, din deznădejde, din angoase de neurastenic și tentative neputincioase. Sunt un om cu aripile frânte (Bulgakov, 2006: 211). Ultima propoziție din pasajul de mai sus constituie o caracterizare a destinului său tragic de artist, sortit să trăiască într-o epocă în care libertatea vitală creației este reprimată cu sălbăticie din toate părțile de cenzura stalinistă sau atacată în presă de pseudo-scriitorii aserviți ideologic.

¹⁸ „Și iată că la sfârșitul carierei mele scriitoricești am fost obligat să fac dramatizări. Ce final strălucit, nu-I așa? Mă uit la rafturile de cărți și mă îngrozesc: pe cine va mai trebui să-l mai adaptez pentru scenă? Turgheniev, Leskov, Bockhaus-Efron? Ostrovski?” (Bulgakov, 2006: 243)

¹⁹ Pavel Stepanovici Popov (1892-1964), filosof, logician și literat, primul biograf al lui Bulgakov, deportat de bolșevici la Leningrad din pricina originii sale „burgheze”. Pasajul citat în nota anterioară face parte din cea de a patra scrisoare trimisă de Bulgakov acestuia, din 7 mai 1932.

²⁰ Vartic Ion, op. cit., p. 56.

²¹ Referința se face la anul 1929.

stârmit de premiera piesei *Cabala bigoșilor* (Molière) în 6 februarie 1936, scoasă din repertoriu după numai șapte reprezentații, calvarul interdicțiilor revine cu și mai mare forță și Bulgakov este scos ca dramaturg din repertoriul tuturor teatrelor sovietice unde avea piese în curs de montare, devenind libretist de operă la Bolșoi Teatr. În corespondența din această perioadă, scriitorul invocă din ce în ce mai des desființarea activității sale literare și, totuși, anunță că se gândește „să născocască” ceva cu orice preț, indiferent de sacrificiul pe care l-ar impune gestul său, rămas enigmatic până la dezlănțuirea din 1938, când își termină romanul *Maestrul și Margareta*, numit de Bulgakov însuși „romanul meu de amurg” și concepe dramatizarea romanului lui Miguel de Cervantes, Don Quijote, lucrând direct pe originalul spaniol, pentru a crea o operă de sine stătătoare, la fel ca în cazul *Cabalei Bigoșilor*, nu o simplă dramatizare. Înainte cu patru ani (1936) de stingerea lui Bulgakov din viață la 10 martie 1940 începe scrierea ultimului text literar intitulat *Batum*, o piesă de teatru despre tinerețea lui Stalin, pe care scriitorul a terminat-o abia în august 1939, slăbit de puteri, bolnav de rinichi și aproape orb. Piesa îi este citită, însă, ca și celelalte, are soarta ingrată de a fi interzisă printr-un ordin venit „de sus”. Acest fapt îl va determina pe scriitor să-i spună Elenei Sergheevna, cea de a treia soție a sa: „El (e vorba de Stalin) mi-a semnat condamnarea la moarte”. Este internat la sanatoriul Barviha prin intervenția lui Stalin, care joacă și de această dată rolul „salvatorului”, făcând o vizită în toamna lui 1939 la M.H.A.T. și, culmea cinismului, arătând prețuire pentru activitatea scriitorului, chiar pentru piesa *Batum* pe care o interzisesese.

A FI SCRITOR EVREU ÎN ROMÂNIA ANILOR 1937-1944. IDENTITATEA NARATIVĂ CONSTRUITĂ ÎN JURNALUL LUI EMIL DORIAN

Ioana Manta-Cosma
Universitatea Babeș-Bolyai

Tematizând viața, jurnalul personal este o „histoire de la vie”¹ a autorului său. El devine o sursă optimă în studiul identității unui diarist. Odată experimentate, evenimentele sunt scrise în caietul intim, astfel că povestea prinde contur în timp ce este trăită. Paginile de față exemplifică conceptul de identitate narativă prin analiza jurnalului scriitorului evreu Emil Dorian din perioada 1937-1944. Pornind de la ideea „vieții ca narațiune”, vom încerca să interpretăm nu numai discursul explicit identitar al diaristului (în care spune concret cine este, cum este), ci și diverse evenimente povestite, teme frecvent întâlnite, obsesii, preocupări ce vorbesc despre identitatea personajului și, implicit², a autorului.

Emil Dorian (16 februarie 1891, București – 1956, București) este poet, prozator, traducător și medic. Prefața jurnalului său semnată de Z. Ornea expune câteva evenimente majore din viața de creație a diaristului, debutând cu precizarea metaforică și, totuși, cam abruptă: autorul „n-a fost un scriitor, din păcate, privilegiat de muze”.³ Deși nu este un scriitor inspirat, jurnalele sale redactate din 1938 până în 1956⁴ sunt lecturi reconfortante și valoroase ca document, ținând loc de operă de creație. Tot din prefața nu foarte generoasă, aflăm câteva date din biografia scriitorului. Proaspăt absolvent de medicină, participă ca ofițer medic la bătăliile de la Mărășești. Întors din război, se dedică (și) scrisului și frecventează cenaclul „Sburătorul” al lui E. Lovinescu, unde citește câteva din creațiile sale. Astfel încurajat, în 1922, apare volumul

¹Despre „histoire de vie” și câteva reflecții teoretice pe marginea acesteia, vezi Pierre Bourdieu, „L'illusion biographique”, In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 62-63, juin 1986. p. 69-72.

²Spun implicit, pentru că avem de-a face în jurnal cu o narațiune la persoana I singular, ceea ce presupune identitate dintre autor, narator și personaj.

³Vezi Z. Ornea, „Prefața” la Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944”, Ediție de Marguerite Dorian, cu o prefață de Z. Ornea, Editura Hasefer, București, 1996, p. 5-6.

⁴Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944”, Ediție de Marguerite Dorian, cu o prefață de Z. Ornea, Editura Hasefer, București, 1996. Emil Dorian, „Cărțile au rămas neterminate. Jurnal 1945-1948”, Editura Compania, București, 2006. Emil Dorian, „Cu fir negru de amici. Jurnal 1949-1956”, Editura Compania, București, 2012.

„Cântece pentru Lelioara”, constând în versuri sentimentale adresate primei sale fiice, Lelia. Deși scrie opere de beletristică, nu pierde contactul cu medicina și își dedică timpul redactării unor articole și studii în reviste de specialitate în medicină. Cartea „Misterele și tehnica sexualității” este publicată în 1931 sub pseudonimul dr. M. Punk. Trebuie menționat cititorului faptul că tematica acestei cărți nu va face din el un diarist nonconformist care își etalează viața privată pe foile din agenda personală. Din contră, jurnalul este discret față de viața privată a autorului său.

Emil Dorian este prezent și în presa evreiască, în reviste ca „Adam”, „Puntea de fildeș”, „Înfrățirea” etc. Face constant traduceri din idiş în limba română și finalizează o antologie de poezie idiş tradusă în română chiar în perioada redactării acestui jurnal; volumul va fi publicat postum abia în 1966.⁵ Primul său jurnal este scos cu greu din țară în perioada comunistă⁶ și este publicat pentru prima dată în Statele Unite, în 1982, sub titlul „The Quality of Witness”. Un an mai târziu, volumul va fi premiat de The National Jewish Award⁷. Jurnalul va fi publicat în România în 1996, în același an în care apare și jurnalul lui Mihail Sebastian.⁸

Înainte de a ne apropia de discursul lui Emil Dorian asupra vieții sale, ne vom opri asupra câtorva concepte pe care le vom folosi de-a lungul paginilor următoare. În centrul studiului nostru se află „identitatea” pe care o vom utiliza cu două din sensurile sale, expuse într-un recent articol, „Cultural Identity and Personal Identity. Philosophical Reflections on the Identity of Social Psychology”, al lui Thomas Wren. Autorul contrazice înțelesul pe care îl dă Erik Erikson identității personale; cel din urmă consideră că definiția trebuie să răspundă la întrebarea „Cine sunt eu?” prin trăsături fixe, neschimbătoare, stabile.⁹ Drept consecință, Thomas Wren propune o altă definiție: „Personal Identity is that aspect of one’s subjectivity that endures through time, or at least seems to endure. Like Heraclitus’ river, its permanence may well be a permanence of form rather than content, but what is important to identify theorists like Erikson as well as ordinary people who ask the «Who am I?» question is the reassuring perception of sameness from one moment of their lived experience to the next. (Similarly, people like to

⁵Vezi Z. Ornea, „Prefața” la Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944”, Ediție de Marguerite Dorian, cu o prefață de Z. Ornea, Editura Hasefer, București, 1996, p. 5-6.

⁶Informații utile găsim în prefața celui de-al doilea volum, semnată de fiica diaristului, Margareta Dorian. (Emil Dorian, „Cărțile au rămas neterminate. Jurnal 1945-1948”, Editura Compania, București, 2006, p. 8-9.)

⁷Emil Dorian, „Cărțile au rămas neterminate. Jurnal 1945-1948”, op. cit. p. 9.

⁸Mihail Sebastian, „Jurnal 1935-1944”, Editura Humanitas, București, 1996.

⁹Acest stil de a defini și a privi lucrurile este caracterizat de Pierre Bourdieu ca fiind „substanțialist”. (vezi Pierre Bourdieu, „Rațiuni practice. O teorie a acțiunii”, Traducere din limba franceză de Cristina și Costin Popescu, Editura Meridiane, București, 1999, p. 11)

think of themselves as having a cultural identity because they believe, rightly or wrongly, that certain features of their common life have remained the same).¹⁰ Din perspectiva psihodinamicii, identitatea are ca trăsătură subiectivitatea, ceea ce permite acceptarea unei dinamici a trăsăturilor identitare ale unui om. Pentru mulți teoreticieni ai identității personale, unitatea analizei este una obiectivă, personalitatea stabilă trasează o singură schemă prin care omul se gândește pe sine (numit și „self-concept”). Este și cerința multor indivizi care se interoghează asupra propriei persoane, dorind să găsească răspunsuri fixe, trăsături stabile ale identității lor.¹¹ Vom prelua cele două accepțiuni ale identității, prinvidu-o în continuare cu cele două componente ale sale: mobilă, dinamică, multiplă și stabilă, unică. Paul Ricoeur descrie, la rândul său, identitatea narativă ca având două componente duale: ipseité (idem) și mêmété (même), unde primul desemnează permanența în timp, iar cel din urmă ceea ce este identic, neschimbător.¹² Reținem conceptul de „identitatea narativă” la care vom reveni în rândurile ce urmează.

Un alt termen încorporat acestui studiu este „narativitate”. Din punctul de vedere al științelor sociologice, ea este un mod de reprezentare a cunoștințelor sociale și istorice; se constituie din părți conexe), determinate de timp și spațiu, influențate de o punere în intrigă cauzală. Narativitatea nu dă sens unui eveniment izolat, ci ea pretinde ca noi să discernem înțelesul unui singur eveniment doar prin relația temporală și spațială cu alte evenimente. În acest sens, putem deduce patru trăsături ale narativității: 1. „relationality of different parts”, 2. „causal emplotment”, 3. „selective appropriation”, 4. „temporality, sequence and place”.¹³ Privind textul lui Emil Dorian din perspectiva narativității sale, analizăm fragmentele strict în relație cu contextul în care au fost scrise și în relație cu celelalte fragmente ale jurnalului. Narativitatea ne obligă să ținem seama de epoca în care a fost scris jurnalul și să privim relatările disparate din haosul zilelor ca pe o poveste cu mai multe episoade.

Alăturând cei doi termeni, vom căuta să explicăm ce presupune „identitatea narativă”, așa cum o definește Paul Ricoeur în „Soi-même comme un autre”. Identitățile sunt narrative, pentru că ele prind contur atunci când omul vorbește despre sine sau despre alții, când omul povestește (și, automat, se povestește). Ca și alte narațiuni, identitățile sunt „îmbrăcate „ în discursuri.

¹⁰Thomas Wren, „Cultural Identity and Personal Identity. Philosophical Reflections on the Identity of Social Psychology” în „Personal and Moral Identity”, edited by Albert W. Musschenga, Wouter Van Haften, Ben Spiecker and Marc Slors, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London, 2002, p. 236-237.

¹¹Ibidem. p. 237.

¹²Ibidem, p. 12-13.

¹³Margaret R. Somers, „The narrative constitute of identity. A relational and network approach” in „Theory and Society 23”, Kluwer Academics Publisher, Netherlands, 1994, p. 616.

Aceste „histoires de vie” împrumută modele narative – intrigi – de la istoria propriu-zisă sau de la ficțiune (de la romane, drame). Ele împrumută de la istorie și de la ficțiune, făcând din istoria unei vieți o istorie fictivă sau, dacă vrem, o ficțiune istorică, întrepătrunzând stilul istoriografic al biografiilor cu stilul romanesc al autobiografiilor imaginare. Astfel, identitatea narativă, fie a unei persoane, fie a unei comunități, ar fi locul în care se întâlnesc istoria și ficțiunea.¹⁴ Studiul identității narative a unui personaj este o perspectivă provocatoare de studiu, pentru că ea oferă indicii asupra contextului în care narațiunea a fost scrisă (timpul și spațiul redactării), dar permite și pătrunderea în profunzimile imaginarului povestitorului, a scriiturii lui, a modurilor de exprimare ale autorului. Complexitatea pe care o dă o astfel de perspectivă de analiză se aseamănă cu complexitatea vieții. Jurnalul tematizează viața, povestitorul se povestește, scriitorul se scrie.

Atenția pe care o vom acorda în paginile ce urmează va fi asupra personajului din „Jurnal în vremuri de prigoană”. Pentru că într-un jurnal narațiunea se face la persoana I singular, sub formă de confesiune, autorul este același cu naratorul și cu personajul povestirilor. Autorul jurnalului, Emil Dorian, este naratorul Emil Dorian a cărui povestire îl prezintă pe protagonistul Emil Dorian. Această suprapunere de identități facilitează și susține remarcile lui Paul Ricoeur asupra importanței identității personajului în studiul identității narative. Personajul este cel care face acțiunea în povestire. Categoria personajului este, deci, și ea o categorie narativă, iar rolul său în povestire relevă aceeași importanță narativă ca însăși intriga.¹⁵ „Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage.”¹⁶ Povestirea este importantă, pentru că ea vorbește despre personaj (fără ca personajul să vorbească el însuși). De aceea, vom acorda atenție nu numai confesiunilor – adică ce spune diaristul explicit despre sine, cum se definește, ci vom analiza și ceea ce povestește personajul, cum povestește el.

Apropierea de sursa noastră de studiu s-a făcut, mai întâi, prin menționarea autorului și a câtorva date biografice. Următorul pas care apropie cercetarea noastră de text este lectura titlului acestuia: „Jurnal în anii de prigoană 1937-1944”. Deși nu pune problema identității evreiești, titlul suscită o întrebare cu caracter identitar: pentru cine sunt ani de prigoană? Dincolo de cuvântul cheie „cine” din întrebare, titlul aduce în prim-plan contextul istoric ce devine fundamental în descoperirea identității celui ce se confesează.¹⁷ Perioada în care

¹⁴Paul Ricoeur. „Soi-même comme un autre”, Éditions de Seuil, Paris, 1990, p. 138.

¹⁵Ibidem. p. 170.

¹⁶Ibidem. p. 175.

¹⁷„To make something understandable in the context of a narrative is to give it historicity and relationality.” (Margaret R. Somers, „The narrative constitute of identity. A relational and

se desfășoară narațiunea vieții coincide cu guvernarea Goga-Cuza (decembrie 1937-februarie 1938), guvernarea legionară (14 septembrie 1940-23 ianuarie 1941), guvernarea lui Antonescu (1940-august 1944). Toate aceste momente sunt marcate de măsuri antisemite, de acțiuni care urmăreau românizarea culturii românești insuficient de românească (și, de fapt, a întregii țări, în toate aspectele ei)¹⁸. Indirect, ni se sugerează că jurnalul este al unui evreu ce a trăit niște „ani de prigoană” în tot acest timp.

Un detaliu ce întărește importanța contextului în analiza acestor povestiri este faptul că jurnalul debutează (în 30 decembrie 1937) odată cu începutul guvernării Goga (28 decembrie 1937). Prima frază a jurnalului prezintă starea vremii într-o descriere sumară a ninsorii îmbelșugate. La fel de îmbelșugat este și valul de zvonuri care circulă odată cu instalarea guvernului Goga-Cuza. Ury Benador, un apropiat al diaristului, vrea să scrie un memoriu către Octavia Goga, adresat ca de la creator la creator. Ideea unei dimensiuni literare care depășește problemele politice și ideologice trebuie reținută, ea va apărea constant și convingător în discursul diaristului. În continuare, vocea personajului susține că trebuie lămurită problema minorităților, așa cum însuși primul-ministru declara, printre care evreii au un statut fără statut: „Dar ce suntem? Români nu, minoritate nu.”¹⁹ Faptul că problema identitară pusă în contextul noului guvern Goga apare în debutul caietului personal, sugerează importanța ei și, poate, unul din motivele pentru care a început să scrie un jurnal.

Trebuie subliniată vocea persoanei I plural folosită în întrebarea de mai sus. Personajul problematizează identitatea națională respinsă a evreilor din România și posibilitatea lor de a avea doar o identitate etnică evreiască.²⁰ Fără să numească acest lucru, diaristul se exprimă ca parte integrantă a comunității evreiești; în calitate de evreu, într-un moment în care începea programul „reparației naționale” (așa cum spune Octavian Goga²¹), Emil Dorian începe să scrie un jurnal. Fără să fie programatic, acest caiet personal va încerca să

network approach” in „Theory and Society 23”, Kluwer Academics Publisher, Netherlands, 1994, p. 616.)

¹⁸Un studiu exhaustiv asupra perioadei în cauză este Jean Ancel, „The History of the Holocaust in Romania”, translated by Yaffah Murciano, edited by Leon Volovici, with the assistance of Miriam Caloianu, published by University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vassem, Jerusalem, 2011.

¹⁹Emil Dorian, „Jurnal din vremuri de prigoană. 1937-1944”, Ediție de Marguerite Dorian, cu o prefață de Z. Ornea, Editura Hasefer, București, 1996, p. 21.

²⁰„The Jewish were forced to declare their ethnic identity; they were barred from any attempt to renounce their Jewishness by either converting to Christianity or entering a mixed marriage.” (Lya Benjamin, „Anti-Semitism as Reflected in the Records of the Council of Ministers, 1940-1944: An Analytical Overview”, in „The Destruction of Romanian and Ukrain Jews During the Antonescu Era”, Edited by Radolph L. Braham, Socail Science Monographs, Boulder, Distributed by Columbia University Press, New York, 1997, p. 8.)

²¹Emil Dorian, op. cit., p. 23.

răspundă la întrebarea pusă în prima pagină, urmărind nu atât dimensiunea personală a problemei identitare, cât cea a comunității din care face parte, alături de evenimentele politice din țară ce influențează statutul evreilor (în special decretul-lege cu caracter discriminatoriu asupra evreilor).

Concluzionând, prima pagină este deosebit de importantă pentru că ea trasează direcțiile jurnalului ce se va scrie odată cu experiențele trăite de autor. Personajul ce se conturează vorbește în numele autorului său, care, la rândul său, vorbește în calitate de evreu și de scriitor. Chiar dacă nu există un autoportret explicit în acest sens, tematica jurnalului și interpretările pe marginea partiturii narative a personajului, duc la cele două identități. Pe parcursul studiului vom căuta să verificăm această afirmație și să desprindem alte trăsături identitare.

Ne vom opri mai întâi asupra datelor ce întăresc imaginea de evreu a diaristului. Prin intermediul jurnalului, putem reconstitui principalele evenimente din istoria politică a României, dar și în Europa din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Vremurile sunt atât de conflictuale, încât marile evenimente de pe scena politică și culturală primează în detrimentul vieții private. Diferite scene ce confirmă antisemitismul celor din jur este notată cu conștiinciozitate și cu alarmare. Reproșurile se fac nu atât politicianilor și scriitorilor români, cât și evreilor care acceptă fără să protesteze destinul discriminator.²²

Personajul este implicat sau, mai curând, afectat direct de numeroase evenimentele politice din țară. Printre primele „efecte” ale legilor, găsim demisia autorului, așteptată de el în mod firesc: „Ceea ce aștept de câteva zile s-a întâmplat: am fost destituit de la Asigurările Sociale, pentru că sunt evreu. Ziarele publică azi lista colegilor scoși pe acest temei. Străzile răsună de strigătele vânzătorilor de foi: Scoaterea medicilor evrei din Asigurări! Biruința este deci câștigată, naționalismul satisfăcut...”²³ Dacă prima frază îl vizează personal pe autorul ei în calitatea sa de evreu, cealaltă vine să completeze și să vorbească în numele comunității medicilor evrei („lista colegilor”). Salubritatea Asigurărilor Sociale este anunțată oficial, triumfător, de ziarul vremii. Diaristul ține să amintească de articolele din presă, pentru că ele reprezintă o altă sursă care confirmă informația livrată de narator. După cum putem observa, decizia autorităților îl afectează destul de grav pe diarist, lucru pe care îl conștientizează și vrea să asigure cititorii de bunele sale gânduri. Tonul împăciuitor va însoți numeroase afirmații de acum încolo. „Sunt destul de lucid ca să nu lunec în exagerări sentimentale și destul de înțelept ca să nu asociez întregul popor român la toate nedreptățile ce se săvârșesc în aceste zile negre.”²⁴ Personajul conturat în această situație dă dovadă de luciditate și inteligență, afirmația lui având un caracter moralizator și exemplar.

²²Ibidem, p. 26.

²³Ibidem, p. 25.

²⁴Ibidem, p. 25.

Emil Dorian surprinde cu intuiție în jurnalul său guvernarea Goga-Cuza. În 1935, Liga Apărării Naționale Creștine a lui A. C. Cuza se unește cu Partidul Agrar Național al lui O. Goga, formând o aripă de extremă dreaptă – Partidul Național Creștin. Cei doi fuseseră adunați de Nichifor Crainic, care devine vice-președintele partidului. Atât O. Goga, cât și A. C. Cuza au avut discuții cu Hitler, iar Alfred Rosenberg le devine patron spiritual, politic și financiar.²⁵ Cuza a fost primul politician care i-a adus elogii lui Hitler în parlamentul român, cu trei ani înaintea câștigării alegerilor Partidului Național Socialist.²⁶

Emil Dorian este îndreptățit să se îngrijoreze de guvernarea lui Goga și să înceapă să scrie un jurnal, pentru a nota cele ce se vor întâmpla. Intuiția și zvonurile care umblă îi spun că vor urma „vremuri de prigoană”. El își pune problema identității (ce sunt evreii în România?) din cauza contextului – situația politică aduce în prim plan existența minorităților și, mai ales, problema evreiască. Fie că și-a pus sau nu întrebarea aceasta în legătură cu sine și cu comunitatea lui, acum este determinat de circumstanțe să se interogheze. Platforma Partidului Național-Creștin lor distingea trei tipuri de grupuri minoritare:

1. Grupurile minoritare loiale statului român (germanii). Membrii acestui grup puteau avea poziții publice, așa cum le permitea baza proporțională.
2. Grupurile minoritare ce aparțineau statelor revizioniste (bulgarii și ungarilor, în special). Ei puteau să aibă anumite poziții publice, să lucreze în comerț, industrie, profesii liberale, conform principiului proporției.
3. Evreii nou-veniți erau încă sub influența străină a evreilor din țările lor de origine. Ei constituiau, în opinia autorităților, un element ce descuraja progresul țării. Erau „Numerus Nullus” în serviciile publice și probabil respinși în dreptul lor de a lucra. Se cerea, de asemenea, de a se naționaliza proprietățile urbane și rurale ale minorităților evreiești.²⁷

Ca dovadă că identitatea evreiască este o căutare atât a diaristului, cât și a personajului narațiunii, de-a lungul jurnalului²⁸, întâlnim în mai multe rânduri notații despre încadrarea juridică a evreilor.²⁹ Jurnalul va înregistra ca o cronică a vremii sale măsurile antievreiești: interzicerea evreilor de a ține servitoare sub

²⁵Volovici, Leon. „Nationalist Ideology and Antisemitism. The Case of Romanian Intellectuals in the 1930s”, translated from Romanian by Charles Kormos, Pergamon Press, Oxford, 1991, p. 158.

²⁶„Problema jidănească și Adolf Hitler. Discurs din 12 dec. 1930” în A. C. Cuza, „Îndrumări de politică externă. Discursuri parlamentare rostite în anii 1920-1936”, București, 1941.

²⁷Jean Ancel, „The History of the Holocaust in Romania”, translated by Yaffah Murciano, edited by Leon Volovici, with the assistance of Miriam Caloianu, published by University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vashem, Jerusalem, 2011, p. 22-23.

²⁸De fapt, ea este o căutare și pentru autorități, de vreme ce există decrete-lege care reglementează din când în când statutul evreilor.

²⁹Emil Dorian, op. cit. p. 119-120, p. 121.

vârsta de 40 de ani prin legea este publicată în „Monitorul Oficial”³⁰; gazetarii evrei nu mai au permise CFR³¹; sute de avocați evrei sunt radiati;³² se interzice orice tipărire a scrisului evreiesc,³³ evreii nu mai au voie să târguie la anumite ore;³⁴ muncă obligatorie la strângerea zăpezii;³⁵ taxe diferite pentru creștini și evrei;³⁶ plata chiriilor diferită pentru evrei,³⁷ schimburi obligatorii ale chiriilor de imobile: evreii trebuie să se mute la periferie, românii la centru³⁸

Este urmărit nu numai al Doilea Război Mondial (a izbucnit războiul – Hitler a atacat Polonia,³⁹ germanii au intrat în Paris,⁴⁰ etc.) ci și evenimentele din țară (Armand Călinescu asasinat,⁴¹ regele Carol II abdică⁴², armata germană intră în București⁴³). În tot acest bulgăre care se rostogolește cu evenimente, problemele personale – cum ar fi și identitatea sa – nu mai sunt prioritare. Nu mai este timp pentru introspecții. Cele mai cu impact sau mai comentate informații prezente în jurnal sunt cele colaterale marilor evenimente, cum ar fi scenele de stradă. Personajul nostru pășește atent pe trotuarul îngust din cartierul Lucaci într-o zi friguroasă de decembrie a anului 1941. O fetiță îi taie calea pentru a intra într-o curte. Acolo, doi băieți stăpâneau teritoriul, unul dintre ei, în jur de șase ani, îi strigă fetiței: „Mama ta de jidovcă! Am să te bag în lagăr!”⁴⁴ Scena este destul de cutremurătoare atât pentru diarist, cât și pentru un cititor contemporan. Ura pentru evrei se concretiza în stradă, printre copii, pătrunzând în imaginarul și limbajul lor. Termenul peiorativ „jidovcă” și ideea că băiatul are puterea să o trimită într-un „lagăr” sunt confirmarea existenței unui antisemitism activ în rândul populației (românești). Personajul nostru se îngrijorează la aflarea unui decret-lege cu caracter antisemit, însă un astfel de eveniment la care asistă – odată

³⁰Ibidem, p. 26.

³¹Ibidem, p. 32.

³²Ibidem, p. 124.

³³Ibidem, p. 134.

³⁴Ibidem, p. 184.

³⁵Ibidem, p. 203.

³⁶Ibidem, p. 209.

³⁷Ibidem, p. 211.

³⁸Ibidem, p. 231. (Pentru verificarea decretelor-legi și deciziilor guvernului notate de Emil Dorian, vezi „Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. I, Legislația antievreiască”, Prefață Șef Rabin dr. Moses Rosen, Volum alcătuit de Lya Benjamin, Coordonator Științific Sergiu Stanciu, Editura Hasefer, București, 1993. „Evreii din România între anii 1940-1944, Vol. III, 1940-1942. Perioada unei mari restriți”, Coordonator științific prof. dr. Ion Șerbănescu, Editura Hasefer, București, 1997. Matatias Carp, „Cartea neagră, Vol. 1-3. Ediția a II-a”, Editura Diogene, București, 1996.)

³⁹Ibidem, p. 82.

⁴⁰Ibidem, p. 107.

⁴¹Ibidem, p. 84.

⁴²Ibidem, p. 126.

⁴³Ibidem, p. 133.

⁴⁴Ibidem, p. 192.

ce este notat în jurnal – capătă aceeași importanță. Mai sunt și alte scene cu copii influențați de gesturile antisemite ale adulților⁴⁵

Și Mihail Sebastian amintește în jurnalul său astfel de incidente observate de el pe stradă, la diferiți copii și adulți. Doi copii de 11-12 ani, aflați cam în primele clase de liceu, trec pe lângă Mihail Sebastian. Unul din ei era îmbrăcat militar, iar celălalt era un blond echipat în stil franțuzesc, cu șosete, pantaloni scurți, haină și cravată. Militarul îl întreabă pe partenerul său dacă poartă svastică la școală, dar inocentul nu știe despre ce e vorba, nu auzise de svastică până atunci; militarul îi explică răbdător ce e svastica, mergând mai departe în drumul lor promițător.⁴⁶

Cu toate aceste scene, diaristul nu se descurajează, el surprinde și zile mai senine, pline de speranță (speranță care va fi, vom vedea, deșartă). În 12 noiembrie 1940, are loc un cutremur de mari proporții care distruge o mare parte din București, dar și alte orașe de provincie ca Panciu, Bârlad, Galați, Focșani. „În mijlocul unei epuizări nervoase generale, după patru ore de dezastru, legionarii n-au ezitat să anunțe dimineața noi interdicții pentru evrei, deși lumea părea potolită și înfrățită în fața nenorocirilor, care nu aleg după criteriile de rasă.”⁴⁷

Dacă tonul multor narațiuni este plin de îngăduință condimentată cu dezamăgire, unele situații sunt redade ca într-un reportaj de ziar, într-un stil concis, fără implicare emoțională, fără comentarii subiective, poate pentru a arăta exagerările, absurditatea unor fapte. Este exemplul din spitalul de tuberculoși Filaret, unde se afla un singur tuberculos evreu. Bolnavii români nu își pierd uzul rațiunii și se dovedesc a fi nu numai raționali, dar și uniți. Ei semnează un memoriu către medicul-șef prin care cer ca jidanul bolnav să fie dat afară. Diaristul spune că deocamdată medicul nu a luat nicio măsură.⁴⁸ Spitalul rămâne, în continuare, îmbolnăvit de pacientul evreu. Nu e de mirare că, la numai două zile, diaristul simte din nou nevoia să noteze în jurnalul său, intoxicat de atâtea experiențe nefaste. „Nu găsesc nici un gând de răgaz, nici o imagine de visare pentru paginile acestea, pe care notam odată ecouri dintr-o altă lume decât aceea a oribilului cotidian. Mi-aduc aminte că existau frumoase cărți de versuri (...) pe care le deschideam și le sorbeam mai mulți inși (...). A fost însă o altă viață, pesemne.”⁴⁹ Vieți posibile, vieți trecute, vieți imaginate apar în notațiile cotidiene, în dimensiunea probabilităților și a utopiilor. Identitatea de evreu orientează

⁴⁵După ce s-a vindecat, o fetiță pe care a trat-o Emil Dorian, îi spune tatălui ei că vrea să vadă cadavrele pe caldarâm drept recompensă că s-a făcut bine. Este chiar momentul în care s-a răzbunat asasinarea lui I. Gh. Duca în 29 decembrie 1933, iar criminalii omorâți au fost expuși pentru ca oamenii să îi vadă. (Emil Dorian, op. cit. p. 85)

⁴⁶Mihail Sebastian, „Jurnal 1935-1944”, Text îngrijit de Gabriela Omăt, Prefață și note de Leon Volovici, Editura Humanitas, București, 2002, p. 52.

⁴⁷Ibidem, p. 136-137.

⁴⁸Ibidem, p. 26.

⁴⁹Ibidem, p. 27.

tematica povestirilor, influențată de conjuncturile istorico-politice. Preocupările pentru literatură, lectură, creație fac parte dintr-un univers ce nu mai poate exista în același timp cu universul politic dominant.

Dacă autorul nu vorbește explicit despre sine, autoritățile stabilesc ele cine este Emil Dorian, printr-o etichetă. Când merge la regimentul de infanterie, observă că pe dosarul său stă scris „Evreu nesigur”. Deși îl întreabă pe maior ce înseamnă denumirea respectivă, acesta nu știe ce să îi răspundă. Tonul povestirii devine, treptat, iritat odată ce își amintește că a participat la război, că a servit țara. „Nesigur! Este o umilință pe care n-o pot îndura. Când vor fi siguri de mine? Când voi muri... Atunci voi aparține efectiv pământului acestuia...”⁵⁰ Replica este din cele mai tăioase din jurnal, declanșată de o experiență în care a fost direct implicat. Ideea morții se proiectează aproape firesc în imaginarul evreiesc, atunci când vine vorba de situații discriminatorii.

Din când în când, o altă identitate prinde contur prin temele unor fragmente. Cu alte cuvinte, o voce de scriitor își face loc și povestește despre zilele vieții lui și ale altora din anturajul său. În rândurile ce urmează vom încerca să demonstrăm faptul că unele partituri narrative sunt construite din perspectiva și în calitate de scriitor. Această identitate „iese la suprafață” nu numai pentru că diaristul nostru este și scriitor și, drept consecință, el vorbește despre planurile sale de creație, nu numai că (în calitate de scriitor) jurnalul are și rolul de exercițiu de scriitură, ci și pentru că aceste identitate îi oferă alternative asupra situației antisemite din țară; a fi scriitor poate fi un refugiu sau o alternativă. Să nu uităm, personajul nostru este încrezător, are speranță. Să ne amintim de acel memoriu din prima pagină a jurnalului care se adresa creatorului Goga, de la alți creatori; iar în această ecuație etnia nu avea importanță.

Măsurile de românizare a culturii din țară au afectat și scriitorii de origine evreiască ce scriau în limba română (unii dintre ei nu știau idiș ca să poată să scrie într-o altă limbă). Nu numai că nu mai puteau activa în presă și era interzisă orice tipărire evreiască⁵¹, dar lovitura cea mare s-a dat atunci când li s-a interzis să mai publice. În noiembrie 1941, apare decizia Ministerului Propagandei de desființare a matritelor metalice ale discurilor de gramofon cu imprimări ale compozitorilor și interpreților evrei. Lista intitulată «Scriitorii evrei ale căror lucrări sunt interzise la vânzare și la găzduirea lor în bibliotecile școlare și publice, în instituțiile, asociațiile și întreprinderile care editează și vând asemenea publicații» a fost afișată în instituțiile publice în noiembrie 1942. La o privire atentă, se poate constata că nu au fost identificați toți scriitorii evrei. De aceea, ziarul «Curentul» din 5 noiembrie 1942 apela la toți cei care cunosc numele adevărat și pseudonimele scriitorilor evrei necuprinși în listă să comunice imediat Direcției

⁵⁰Ibidem, p. 34.

⁵¹Ibidem, p. 134.

de propagandă.”⁵² În lista scriitorilor evrei apăreau și Emil Dorian, Mihail Sebastian, Maria Banuș, Felix Aderca etc. Direct afectat de această lege, diaristul o notează în jurnalul său, completând faptul că ea este destul de vagă, nu se precizează cum anume se va proceda pentru a îndepărta cărțile și autorii lor nocivi, dacă cititorii evrei vor avea acces, dacă se vor colecta toate cărțile într-un loc, dacă vor fi depozite speciale. Știrea este privită cu ironie, pentru a arăta gradul de absurditate: „După un an și jumătate, regimul și-a adus aminte că nu e destul să interzici definitiv prezența scriitorilor evrei în literatura și presa românească, pentru a evita mari primejdii naționale. Stârpirea trebuie să fie radicală. Și iată că a apărut decizia care scoate scrierile evreilor din bibliotecile publice și particulare.”⁵³

Mihail Sebastian ține un jurnal în aceeași perioadă și, după ce își vede numele interzis în vitrina unei librării, notează incidentul în caietul personal. Spre deosebire de Emil Dorian, el se arată mult mai afectat și scrie un comentariu mai amplu. „Un ordin al Ministerului Propagandei dispune scoaterea cărților de autori evrei din librării și biblioteci. Am văzut azi la «Hachette» două tablouri imense tipărite cu litere mari: Scriitori evrei. Sunt, desigur, și eu, afișat ca un delincvent, ca un criminal: numele părinților, data și anul nașterii, lista cărților. Lipseau doar semnalmente. Întâi am râs (mai ales că întreg tabelul e plin de inexactități), dar pe urmă m-am gândit că afișarea asta nu ne face niciun bine. Mă tem că va atrage atenția asupra noastră și cine știe ce mai iese de aici? De doi ani, nu mă duc la teatru, nu intru în restaurante, evit să mă plimb prin centru, nu văd mai pe nimeni, nu caut pe nimeni, încerc să mă țin cât mai departe, cât mai singur, cât mai uitat – și acum numele meu în toate librăriile!”⁵⁴ Ca și Emil Dorian, Mihail Sebastian are tendința să primească cu umor știrile cu caracter antisemit. Însă tonul său ne arată cum diaristul trece prin mai multe stări de spirit, de la detașare, la îngrijorare.

În acest climat al interdicțiilor, al excluderilor și al tăierii legăturilor de comunicare dintre cultura românească și evrei, Emil Dorian are o preocupare constantă de-a lungul jurnalului, adică de-a lungul anilor 1937-1944, el face traduceri din idiș în limba română, pregătind, printre altele, o antologie de poezie idiș în limba română. Diaristul creează punți de legătură între cele două culturi, în timp ce autoritățile românești distrug alte punți. Identitatea sa de traducător este o ipostază destul de ironică în contextul legilor și represiei antisemite, în contextul excluderii evreilor din viața politică, culturală, economică a României. Întâlnim, din nou, încrederea autorului nostru într-o lume care să depășească divergențele rasiale, prin schimbul cultural. Viziunea lui trădează identitatea de scriitor și traducător, mânduitor al unor lumi, pentru care rasa nu este un criteriu de

⁵²Lya Benjamin, articol „Situația creatorilor de artă și literatură în anii Holocaustului” în „Realitatea evreiască”, nr. 237 (1037), 16-30 septembrie 2005, p. 8.

⁵³Emil Dorian, op. cit., p. 252.

⁵⁴Mihail Sebastian, op. cit. p. 480-481.

judecată. Traducerile de care se ocupă sunt spațiul virtual în care se întâlnesc culturile, rupe de contextul nefast, un loc al negocierilor. Diaristul presimte aura acestui spațiu și caracterul lui privilegiat, dar și amenințările din exterior, intoxicările ideologice: „Am izbutit o traducere, dar totul are un gust mucegăit, care stăruie în gât ca o anticipare a morții.”⁵⁵ Consumată, literatura lasă un gust ca al unui aliment alterat ce poate provoca moartea. Am putea traduce, la rândul nostru, cuvintele diaristului – să fii scriitor evreu este un risc în această perioadă; persecuțiile, deportarea, moartea pândesc de la orice colț. Gândul morții la evreii contemporani acestor ani este amintit și în jurnalul poetei (evreice) Maria Banuș; ea povestește cum un prieten, Hari, și-a făcut testamentul de scriitor, de vreme ce se gândea că ar putea muri în orice moment.⁵⁶

Planul lui Emil Dorian de apropiere a românilor și a evreilor pe calea culturii⁵⁷ este dezbătut în mai multe rânduri în cadrul unor întâlniri organizate unor scriitori evrei. „M-am lăsat totuși antrenat în acțiunea de organizare a unei Fundații Culturale a Evreilor din România, în care să se activeze pe planul de apropiere socială și împărtășire culturală cu poporul român, prin colaborarea tuturor scriitorilor, artiștilor și publiciștilor evrei.”⁵⁸ Din păcate, niciodată nu aflăm mai multe detalii concrete în urma unor astfel de întruniri. Ne oprim asupra adverbului „totuși” care este contrar crezului diaristului, însă sugerează momentele sale de deznădejde. Probabil după anumite discuții, niște apropiați l-au convins să se implice în proiect, probabil a avut un moment de disperare în care nu mai credea într-un astfel de proiect. Și „totuși” se implică din nou în această luptă între două tabere pe care vrea să o aducă la pace. Fie că vrea sau nu, el se află în tabăra scriitorilor evrei.

Dar ce se întâmplă când cele două coordonate identitare se întâlnesc? Cum este să fii scriitor evreu în acea perioadă, o conștientizează și răspunde chiar diaristul: „Orice regim ar veni vreodată, scriitorul și artistul evreu vor constitui o specie străină, împotriva căreia lupta de încercuire sau chiar de eliminare se va desfășura sistematic și unanim.”⁵⁹ Această ipostază îl preocupă într-atât de mult pe diarist, încât vrea să scrie un roman satiric despre situația scriitorului evreu din această perioadă.⁶⁰ După opinia lui, nu s-au scris până

⁵⁵Emil Dorian, op. cit. p. 175.

⁵⁶ Maria Banuș, „Sub camuflaj. Jurnal 1943-1944”, Editura Cartea Românească, București, 1978, p. 145.

⁵⁷ „S-ar putea urmări strângerea legăturilor dintre toți în vederea unei misiuni culturale și sociale, operă de apropiere între poporul român și populația evreiască, prin cunoașterea reciprocă pe plan cultural.” (Emil Dorian, op. cit. p. 29.)

⁵⁸Ibidem, p. 34.

⁵⁹Ibidem, p. 31.

⁶⁰Ibidem, p. 67.

acum în literatura română un roman despre condiția evreului⁶¹. În „Calea Văcărești”, I. Peltz vorbește despre teme care nu sunt specific evreiești, cum ar fi cancerul și moartea, chelnerul alcoolic. „De două mii de ani” a lui Mihail Sebastian spune povestea unui evreu asimilat în contextul antisemitismului. Romanul lui, „Profeți și paiațe”, publicat în 1931 este despre viața burgheziei bucureștene.⁶² Autorul se ține de cuvânt în legătură cu proiectul său și, în 1947, publică un alt roman despre lumea evreiască, „Otrava”.⁶³

Chiar dacă naratorul micilor povestiri nu vorbește explicit despre sine, putem contura câteva trăsături identitare din stilul scriiturii sale și din temele predilecte. Spre exemplu, umorul (ca stil) și anecdotele (ca tematică) ne înfățișează un personaj cu simțul umorului. De multe ori, scene cu caracter antisemit, anunțurile decretelor-lege sunt povestite cu ironie și umor. Mai mult, în momente de tensiune și conflict, el reproduce anecdotele care circulă la diverse evenimente, făcând „haz de necaz”.

În 6 mai 1941, se dă un „decret-lege pentru interzicerea pentru evrei de a folosi posturi de radiorecepție”⁶⁴ Și Emil Dorian este nevoit să predea autorităților radioul său, în cadrul acestor „acțiuni naționale”, cum le numește el (tot într-o ironie subtilă). Diaristul notează incidentul și intenția sa de a scrie următoarea poezie pe ambalajul radioului său:

„Acesta este aparatul
Pe care mi-l confiscă statul.
De-aici încolo ne-ncetat
Va fi un aparat... de stat.”⁶⁵

Jocul de cuvinte inteligent plasat face din aparatul radio un aparat de stat, cu un rol strategic în lupta autorităților pentru naționalizare. Prin interdicțiile și toate celelalte demersuri în procesul de românizare, putem deduce, la sugestia diaristului nostru, ce anume este specific românesc. Ceea ce le e interzis evreilor, înseamnă că aparține românilor. Este și cazul unor produse alimentare care se distribuie cu cartelă, în cantități diferite. 2 august 1942. „De mâine se distribuie și porumbul cu cartelă: câte un kilogram și jumătate pe săptămână. Evreilor însă nu li se dă nimic. Pentru prima oară, evreii sunt

⁶¹ În cartea sa asupra reportajului interbelic, Radu Cobotea inventariază romanele scriitorilor evrei din această perioadă, subliniind faptul că ele tratează mahalaua bucureșteană și târgurile de provincie, cu negustori, prostituate, comis-voiajori din romanele lui I. Peltz, Ury Benador, Ion Călugăru, I. Ludo. (Radu Ciobotea din „Reportajul interbelic românesc. Senzaționalism, aventură și extremism politic”, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 204.)

⁶² Ibidem, p. 71.

⁶³ Emil Dorian, „Otrava”, Editura Forum, București, 1947.

⁶⁴ „Evreii din România între anii 1940-1944. Vol. I, Legislația antievreiască”, Prefață Șef Rabin dr. Moses Rosen, Volum alcătuit de Lya Benjamin, Coordonator Științific Sergiu Stanciu, Editura Hasefer, București, 1993, p. 148-149.

⁶⁵ Emil Dorian, op. cit. p. 166.

înlăturați cu totul de la un aliment fundamental. (...) Se vede însă că mămăliga e socotită aliment național și, în acest caz, impedimentul este strict etic.”⁶⁶

Un alt stil împrumutat în jurnal este cel aforistic. Diaristul prelucrează fraze cu putere sintetizatoare, extrem de concentrate, inducând o plăcere estetică și intelectuală lecturii jurnalului: „Narcoza: flirt cu eternitatea”⁶⁷; „Zâmbetul e punctuația tristeții.”⁶⁸; „Trebuie să te menții sufletește, ca să poți scrie și trebuie să scrii, ca să te menții sufletește.”⁶⁹ Aceste replici memorabile sunt construite ca exercițiu al scriiturii (jurnalul este un loc în care autorul își exersează scrisul). Dar această trăsătură vine și involuntar, din caracterul memorabil, de document, al jurnalului său. Schițăm, de aici, un personaj înțelept, un spirit moralizator.

Diaristul preia scene povestite de alții, la care adaugă, după caz, câteva comentarii, ca în secvența ce urmează. Cineva îi citește un articol din „Universul” semnat de un ofițer superior care argumenta efectul benefic al bombardamentelor asupra purificării raselor. Autorul reproduce textul din ziar: „Explozia a o mie de tone de bombe și numărul mare de morți vor produce înnebunirea multor oameni, deoarece persoanele cu un sistem nervos slab nu vor rezista la aceste bombardamente. Grație bombardamentelor aeriene, nevropații vor putea fi descoperiți și scoși din viața socială. Imediat ce vor fi descoperiți, ei vor trebui să fie sterilizați, astfel ca rasa să poată fi curățită de elemente bolnave.”⁷⁰ Articolul redat în ziar este însoțit de o singură frază a autorului care sintetizează opinia lui: „Ofițerul autor circulă liber și nesterilizat!”⁷¹ Din perspectiva diaristului, astfel de scene nu merită comentate, pentru că le consideră de domeniul absurdului. O frază tăioasă vine să sancționeze scurt derapajele unui ofițer „liber”. Semnul exclamării folosit ține loc de un buchet de sentimente pe care scriitorul se abține să le exprime, în urma conștientizării că trăiește într-o lume ce justifică bombardamentul, considerându-l chiar util.

Tot din capitolul „umorului amar” fac parte unele anecdote care umblă în mediile evreiești. În 1938, o glumă descria cum se roagă un evreu: „Doamne, de cinci mii de ani, suntem poporul tău ales. E destul, mai alege și pe altul!”⁷² Scurta istorioară a două muște, ne învață că optimismul și pesimismul sunt o problemă de interpretare, cea pesimistă trebuie evitată, pentru că totul ține de o problemă de supraviețuire.⁷³ Este folosită constant o glumă la nivelul

⁶⁶Ibidem, p. 225.

⁶⁷Ibidem, p. 50.

⁶⁸Ibidem, p. 81.

⁶⁹Ibidem, p. 212.

⁷⁰Ibidem, p. 41.

⁷¹Ibidem, p. 41.

⁷²Ibidem, p. 41.

⁷³Ibidem, p. 66.

limbajului, imitând imaginarul politic german: Filderman⁷⁴ este numit „führerul nostru”⁷⁵

Deși paginile caietului personal sunt ticsite de exemple ale manifestării antisemitismului românesc, personajul se plimbă liber prin aceste narațiuni și nu își manifestă ura față de cei care îl urăsc, rareori își arată nervii. El se înarmează cu ironie, folosind un limbaj concis, ascuțit, în scurtele comentarii cu care acompaniază povestirile.

Când un scriitor scrie, acest lucru implică chestionarea propriei identități înaintea scrierii, dar și configurarea propriei identități prin ceea ce scrie, pentru că procesul scrierii reflectă identitatea atât a autorului, cât și a personajului. „It is also my view that identity is constructed via social and communicative processes and that for writers, the process of writing is the central avenue to identity.”⁷⁶

Astfel, am urmat câteva episoade din istoria vieții unui scriitor evreu ce s-a raportat la evenimentele timpului său cu ironie, umor și cu speranță.

⁷⁴Liderul Uniunii Comunităților Evreiești (ea îi unea mai ales pe evreii din Regat, era înființată înainte de 1919) din România și al Federației Comunităților Evreiești din România (îi cuprindea și pe evreii din Transilvania, Basarabia, Bucovina). (Jean Ancel, „The History of the Holocaust in Romania”, translated by Yaffah Murciano, edited by Leon Volovici, with the assistance of Miriam Caloianu, published by University of Nebraska Press, Lincoln, and Yad Vashem, Jerusalem, 2011, p. 167)

⁷⁵Emil Dorian, op. cit. p. 168.

⁷⁶Hope Hertzog, Hillary. „«Veinna is Different». Jewish writers in Austria from the Fin de Siècle to the Present”, Berghahn Books, New York, Oxford, 2011, p. 8.

„NOI VS. EI”: ISLAMUL POLITIC CA ȘI CONSTRUCT CULTURAL

Felician Velimirovici
Universitatea Babeș Bolyai

Perspective:

a) „We need to make a distinction between the claim that the world is out there and the claim that truth is out there. To say that the world is out there, that it is not our creation, is to say, with common sense, that most things in space and time are the effects of causes which do not include human mental states. To say that truth is not out there is simply to say that where there are no sentences there is no truth... truth cannot be out there – cannot exist independently of the human mind – because sentences cannot so exist or be out there. The world is out there, but descriptions of the world are not. Only descriptions of the world can be true or false... the world can, once we have programmed ourselves with a language, cause us to hold beliefs. But it cannot propose a language [or beliefs] for us to speak”

(Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989)

b) „Postmodernists no longer require an "objective" world to guarantee-like some sort of bank for inter-subjective transactions, the relations between one consciousness and another, or to guarantee an identity between illusions. There is only subjectivity. There are only illusions. And every illusion, because it has no permanently objectifying frame, constitutes reality and hence is totally "objective" for its duration.”

(Elizabeth Deeds Ermarth, *Sequel to History*, Princeton University Press, 1992)

c) „By initially identifying terror as the enemy to be targeted by war, President Bush and his advisers sought to avoid any possible amalgamation of hundreds or thousands of „bad” Muslims with the many millions of „good” ones. The very notion of „terrorist” was supposed to identify those comparative few who were to be eliminated. But the borders of the group tagged as terrorists quickly became politically subjective. From Washington’s perspective, „terrorism” was represented first and foremost by Al Qaeda and its Taliban host in Afghanistan, but the definition quickly expanded to include not just Saddam

Hussein and his Iranian enemy to the east but also Hezbollah in Lebanon and Hamas in Palestine – two organizations with a significant popular base, vast support and sympathy beyond the borders of their countries, and victories in democratic elections – the kind of elections in whose name the war on terror was being fought.”

(Gilles Kepel, *Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East*, Harvard University Press, 2008)

d) „Bin Laden de pildă, este un om religios, are o structură religioasă. Dar ce face el nu a existat niciodată. Eu nu spun acum că acesta nu e Islam. Nici că este. Ci că Islamul, cu Bin Laden și alții ca el, s-a schimbat. Nu a fost așa înainte, dar acum este, pentru că musulmanii cred asta. Devine Islam, ne place ori nu ne place. Grupurile islamice de asasini, de la care ne-a rămas chiar termenul în mai multe limbi, nu existau în tot Islamul. Dar dacă toți musulmanii au să înceapă să creadă că acesta trebuie să fie Islamul modern, nu putem face nimic. Nu putem spune că textele islamice sunt texte raționale, că sunt moderate, chiar pașnice. E adevărat, sunt texte raționale, dar acum cine le cunoaște? Nimeni. Așadar, cred că revenirea religiei, de pildă în formele pe care le numim fundamentaliste, este un fenomen complex, care răspunde în felul său la o mulțime de probleme create de secularism, de capitalismul global și de alte elemente istorice eterogene, care împing religia în tot felul de direcții, mai bune sau mai rele”

(Moshe Idel, *Ceea ce ne unește*, Polirom, 2006)

*

Într-o prelegere publică susținută în anul 1996 la Columbia University din New York, profesorul Edward Saïd atrăgea atenția încă o dată asupra caracterului impropriu al folosirii termenului Islam și a confuziilor generate de utilizarea acestuia de către Occidentali. Sintagma „lumea islamică” are ca și corespondent o realitate infinit mai complexă și mai nuanțată, care nu se pretează unor interpretări simplificatoare și reductive: între 1,3 și 1,5 miliarde de musulmani trăiesc pe cinci continente și sunt majoritari în 23 de state. 9 dintre acestea sunt state islamice (au adoptat și consideră *Shari'ah* drept lege fundamentală care reglementează problemele politice, juridice, religioase etc. ale statului) în timp ce pentru alte 14 Islamul este religia de stat. Din totalul credincioșilor care împărtășesc religia islamică, 80% trăiesc în Asia, iar 20% dintre aceștia în ceea ce numim Orientul Mijlociu. Între state precum Tunisia, Yemen, Regatul Hașemit al Iordaniei, Regatul Arabiei Saudite, Egipt sau Malaezia, profesorul Saïd arăta că diferențele sunt majore, încercând să accentueze dinamicile interne și pluralitățile existente în interiorul acestor entități statale deosebit de complexe.

În concepția aceluiași autor, termenii „Islam” sau/și „Orientalism” semnifică, sugerează sau, mai bine spus, vădesc, bineînțeles în cultura Occidentală, mult mai mult, anume o paradigmă de cunoaștere, de raportare și de interpretare a civilizațiilor orientale – sintetizată în formula „The West vs. the Rest” – ce s-a constituit, în formele sale esențiale, pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea în timpul administrației coloniale franceze și britanice a teritoriilor aflate în discuție. Această paradigmă a rămas practic neschimbată până după 11 septembrie 2001, când de fapt a început să se accentueze.¹ În esență, ea asumă teoriile rasiste dezvoltate pe parcursul sec. al XIX-lea de către autori precum Gobineau sau Renan, afirmând inferioritatea culturală și civilizațională a non-europenilor, necesitatea dominării lor este înțeleasă ca fiind moralmente pozitivă și, nu în ultimul rând, proclamă incompatibilitatea între valorile fundamentale ale culturii europene și cele împărtășite de „lumea Islamică”². Logica diferenței „ei și noi”, „noi vs. ei”, decurge tocmai din aceste reprezentări mentale bazate pe prejudecăți ostile greu de dislocat, autorul sesizând-o în discursul unor prestigioși academici americani precum Bernard Lewis (care consideră că un anumit „blame game” practicat de „islamici” va continua pe termen nedefinit, cel puțin până când sentimentele lor de frustrare generate de evidenta rămânere în urmă în raport cu Occidentul se vor edulcora³ și, în consecință, sfătuiește „lumea islamică” să nu o provoace pe cea Occidentală într-un conflict irațional) ori Samuel Huntington (care sfătuiește Vestul să încorporeze culturile Est-Europene și Latino-Americane, să exploateze conflictele dintre statele Islamice și cele Confucianiste, „pentru a întări instituțiile internaționale care reflectă și legitimează interesele și valorile Vestului”⁴). Ideea de inspirație renaniană, conform căreia lumea semitică din Orientul Mijlociu (și cea musulmană în special) este inferioară Occidentului, în tot cazul prea „sărăcită” pentru a fi capabilă de realizări culturale majore, a fost mult timp (și încă este) adânc înrădăcinată atât în mentalul colectiv Occidental, reprezentată caricaturizat în cultura populară Occidentală și chiar, fapt greu de crezut, afirmată cu putere de unii membri ai comunității academice americane atât înainte cât și după criza țiteiului din 1973.⁵

Mai mult decât atât, anumiți autori de referință pentru domeniul studiilor regionale orientale contemporane, și aici se cuvine menționat în primul rând Benjamin Barber, plasează în mod subtil un semn de egalitate între noțiuni

¹ Edward Saïd, „The Clash of Ignorance” în *The Nation*, october 21st, 2001, stable URL: <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance>,

² Edward Saïd, *Orientalism*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2001, p. 19

³ Bernard Lewis, *What Went Wrong. Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 159

⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Ed. Simon & Schuster, New York, 1995, p. 25

⁵ Edward Saïd, op. cit., pp. 296-298

precum „Islam”, „Jihad” și „fundamentalism Islamic” pe care le reprezintă drept un set de valori comune celei mai mari părți a unei populații musulmane dornice cu orice preț să poarte un război în prezent care să le asigure un viitor cât mai asemănător cu trecutul. Pentru Barber, „Islamul” se află în mod fundamental într-un raport antinomic cu valorile democrației liberale, prin urmare tinde să îmbrățișeze principii și să aplice tactici cât mai nedemocratice, violente, teroriste în confruntarea sa cu statul Vestic modern. Acest „Islam” percepe civilizația Occidentală drept cel mai mare inamic al modului de viață tradițional și patriarhal – exprimat prin exemplul Epocii de Aur a primilor patru califi – pe care liderii săi doresc să-l restaureze/instaureze, devenind astfel, pentru Occident, unul dintre principalii dușmani, un dușman în același timp vechi și nou, al „moștenirii noastre iudeo-creștine”.⁶ În consecință, arată Lewis, este extrem de important ca „noi să nu fim provocați la un conflict la fel de irațional, dar la fel de istoric, de către rivalul nostru”.⁷ În opinia lui Saïd, aceste afirmații constituie exemple clasice de discurs specifice Orientalismului clasic.

Conform lui Saïd, această logică („noi” vs. „ei”) este la fel de exclusivistă și intolerantă precum cea incriminată, avantajată și ranforsată fiind cu preponderență de situația internațională care a rezultat după căderea U.R.S.S. în 1991. Atunci, inamicul cel mare a dispărut pentru Statele Unite ale Americii care, ca putere mondială moștenitoare a fostelor „tradiții imperiale” franco-britanice din Orient, a preluat ea însăși acest rol; tendințele imperiale americane sunt însă detectabile, în viziunea lui Saïd, încă din primii ani care au urmat încheierii celui de-al doilea război mondial⁸, dar au devenit evidente mai ales după încheierea Războiului Rece.

În consecință, discursul despre Orient, puternic ideologizat, produs de analiști precum Huntington, Lewis, Barber et alii, întrucât are ca obiect de investigație un domeniu de cunoaștere extrem de sensibil, legat indelebil de politica externă a Statelor Unite ale Americii, nu poate fi unul absolut „științific”, obiectiv, imparțial, aflat deasupra partizanatelor politice și ideologice, deconectat de cel/cei ce îl produc(e). Mai mult, el susține practic (și nu caută să atenueze) presupusul conflict inter-civilizațional, argumentează încă o dată întâietatea Vestului, universalitatea valorilor sale și necesitatea întăririi capacităților militare de care dispune pentru a putea face față provocărilor venite din partea unei excesiv de generalizate și în mare măsură ostile „civilizații Islamice” definite în primul rând de religie. Fapt simptomatic, pentru Huntington, a opta posibilă civilizație, cea africană, nu este tocmai o civilizație în înțelesul dorit de autor

⁶ Beverley Milton-Edwards, *Islam and Violence in the Modern Era*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 56

⁷ Bernard Lewis, „The Roots of Muslim Rage” în *The Atlantic* (sept. 1990), p. 6, stable URL: <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/4643/6/>,

⁸ Edward Saïd, op. cit., p. 303

întrucât nu beneficiază de un sistem religios unitar; „civilizația islamică” constituie însă o entitate aparte tocmai datorită religiei, indiferent de grupurile etnice pe care le include.⁹

După 11 septembrie, dihotomia „Islam vs. Vest” a tins să capete tot mai mult teren în dezbaterile de idei purtate în cadrul culturii Occidentale. În esență, ea susține caracterul premodern al „civilizației Islamice”, aflată într-un stadiu inferior de evoluție istorică – într-un soi de Ev Mediu unde acțiunile publice și comportamentele individuale sunt modelate în cea mai mare parte a lor de religia împărtășită – și tendințele distructive ale acestei părți de lume, tendințe manifestate cu precădere asupra celeilalte părți, moderne, evolute, secularizate, creative, tolerante etc.

În fapt, Islamul nu constituie o entitate civilizațională monolitică și ermetică, ostilă în raport cu toate celelalte în afară de cea Confucianistă – așa cum sugerează Huntington în faimosul eseu publicat în 1993 în *Foreign Affairs* – tot așa cum nici civilizația Occidentală fundamentată pe valori de sorginte iudeo-creștină nu este una. Ca și sisteme de explicare a lumii cu vocație universală, ambele religii tind (sau cel puțin au încercat să o facă, cândva, în trecut) să-și ia în serios „misiunea” de civilizare a umanității și să creadă cu putere în ideea că doar ele dețin monopolul unui adevăr ce trebuie expus și propagat pretutindeni, în mod necesar. În clipa de față, atât Al-Quaeda, cât și SUA asumă acest prezumtiv „adevăr”, așa cum recent a remarcat Gilles Kepel¹⁰.

Odată cu secularizarea petrecută în Vest însă, anumiți analiști susțin că se produce și o mutație a paradigmei inițiale: vocația mesianică înțeală ca misiune civilizatoare și de iluminare se transferă din (sau depășește) sfera religioasă (și se mută) în cea politică. Așa-numitul „destin manifest” al Statelor Unite ale Americii are la bază, în acest sens, o natură eminentă religioasă¹¹, tot așa cum avuseseră justificările morale ale dominației coloniale franco-britanice în Orient pe parcursul secolelor XVIII-XIX.

Antiteza good muslim vs. bad muslim existentă în cadrul „civilizației islamice” sugerată de autorul sus-citat este una operațională și în măsură să contribuie la înțelegerea diferențelor dintre gradele de politizare a religiei Islamice pe care le-au realizat atât unele state, cât mai ales anumite grupări non-statale lipsite în primul rând de o bază teritorială fixă. Foarte pe scurt spus, un „bun musulman” este un musulman care respinge formele radicale de interpretare a scrierilor sfinte și care rămâne atașat valorilor unui Islam originar, pur, prin

⁹ Jonathan Fox & Shmuel Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, Palgrave Macmillan, Londra, 2004, pp. 116-117

¹⁰ Gilles Kepel, *Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2008, pp. 4-7.

¹¹ Mahmood Mamdani, „Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism” în *American Anthropologist*, Vol. 104, no. 3 (sept. 2002), p. 768

exelență iubitor de pace, deschis la dialog etc. Pe de altă parte, un musulman „rău” este unul care îmbrățișează unele interpretări radicale ale acelorași scrieri, pe care le transformă astfel în ideologie, și care devine în consecință „fundamentalist”.¹² Potrivit profesorului Yehuda Bauer de la Institutul „Yad Vashem” din Ierusalim, primele mișcări islamice cu caracter ideologic s-au constituit aproximativ în aceeași perioadă cu cele europene fasciste și național-socialiste, după succesul loviturii de stat întreprinsă de bolșevici în Rusia, și se aseamănă în mai multe privințe decât am putea fi tentați să credem la o primă vedere – toate trei sunt anti-semite, anti-liberale, anti-capitaliste, anti-democratice, dogmatice, intolerante, mesianice, cu vocație totalizantă și universalistă, exclusiviste, ostile la adresa tuturor celor care nu sunt ca ele, în final distructive. În fapt, atât logica asumată de profesorul Bauer (dihotomia „noi vs. ei”, bazată și ea pe o superioritate pozițională a „noastră” în raport cu „ei” și care este analizată excelent de către E. Saïd) cât și tonul alarmant-prescriptiv în care se termină articolul său, vădesc un grad de intoleranță relativ similar cu cel pe care încearcă să-l descalifice.

Pe de altă parte, la fel de adevărat este că, în clipa de față, un segment din ce în ce mai numeros al populațiilor care împărtășesc credința islamică tind să se „întoarcă la religie”, fenomen numit în literatura de specialitate „Islamic Revival”¹³. Ei nu sunt, încă, „musulmani răi”. În cadrul acestui segment, o minoritate relativă asumă și ajunge să se identifice cu o interpretare (una din numeroasele posibile) a Qu’ran-ului, de obicei ostilă modernității în general și Occidentului în particular, interpretare numită generic „Islamism”, „Islam politic” sau, în limba arabă, „fundamentalism islamic” – „Al-usuliyya alislamiyya”¹⁴. Din cadrul acestei minorități islamiste, o parte a membrilor adoptă mijloace violente, întreprind acțiuni cu caracter terorist, etc. împotriva „Occidentului”, în primul rând a Statelor Unite ale Americii și a aliaților săi – în principal a statului Israel – susținuți fiind de către majoritatea islamistă pe care par să o reprezinte și în numele căreia acționează. Abia acești musulmani sunt „musulmani răi”. Fundamentalismul religios ca fenomen modern însă este legat de mediile protestante și neo-protestante nord-americane de la începutul secolului al XX-lea, și nu reprezintă o specificitate (doar) a religiei revelată de Profetul Mohammed în urmă cu aproape 14 secole. Însă, chiar dacă după anul 1990 trei premieri au fost asasinați de către fundamentalști evrei, sikh și hinduși, iar fundamentalismul iudiac (mai exact grupările ultra-ortodoxe cunoscute sub numele generic Haredim) și liderii săi (mai cu seamă rabinul Isroel Dovid Weiss) nu recunosc

¹²Yehuda Bauer, Some Thoughts on Radical Islam, stable URL: http://www1.yadvashem.org/yv/en/holocaust/insights/podcast/bauer_radical_islam.asp

¹³Sayed Kathab, Democracy in Islam, Routledge, New York, 2007, pp. 199-200

¹⁴Peter R. Demant, Islam vs. Islamism. The Dilemma of a Muslim World, Praeger, Londra, 2006, pp. 89-90

existența statului Israel și chiar cultivă relații cu personalități politice iraniene de top, fundamentalismul la ora actuală pare să întreprină o relație mai apropiată cu religia islamică decât cu oricare alta.¹⁵

Sentimentul de ostilitate împărtășit de o parte a „lumii Islamice” în raport cu Occidentul este un fenomen recent, cel puțin la fel de recent precum titlul de ayatollah. Inițial, în secolul XVII și parțial cel următor, admirația și dorința de a-i imita pe Occidentali caracteriza modul de raportare al orientalilor la Vestici, datorită unei senzații de inferioritate pe care au remarcat-o inițial pe câmpul de luptă, apoi în tot mai multe sectoare ale vieții. Pentru a recupera rămânerea lor în urmă și a-și recupera locul, inițial s-a crezut că urmarea exemplului Vestic (mai ales dezvoltarea economică și construcția instituțională) va reprezenta o soluție sigură. Modernizarea care s-a realizat în timpul administrației coloniale franco-britanice a teritoriilor din Orient a avut drept scop însă maximizarea profitului economic al puterilor coloniale și eficientizarea dominației acestora, și nu neapărat modernizarea societăților supuse.¹⁶ În paralel s-a dezvoltat în cultura Occidentală și un mod particular de percepție al „Orientului”, analizat de E. Saïd în „Orientalism”, „Covering Islam” și „Culture and Imperialism”, asupra căruia nu insistăm.

După retragerea administrațiilor coloniale, așadar după 1945, în urma eșecului aplicării mai multor prezumtive soluții de redresare (naționalismul pan-arab de pildă, elemente de socialism, etc.), în final ideologiile cu caracter fundamentalist (înțeles în sens protestant, ca întoarcere la fundamentele credinței), anti-moderne, anti-seculare și anti-Occidentale, afirmate pe parcursul anilor '50 și '60, au început să cunoască o dezvoltare fără precedent, în contextul unui fenomen de resurgență globală a sentimentului religios, specific nu numai „lumii Islamice”, ci și Statelor Unite ale Americii sau Australiei.¹⁷ Deși unii academici americani, precum B. Lewis în „The Roots of Muslim Rage” și mulți alții, au încercat să identifice sursele acestor ideologii care politizează religia Islamică (sau care încarcă cu sensuri religioase politica și acțiunile anumitor state, grupări și indivizi) în frustrările și resentimentele unei populații rămasă în urmă și pe care modernizarea a ocolit-o, în caracterul dogmatic, intolerant, agresiv, expansiv, etc. al religiei Islamice înseși și al învățăturilor Qu'ran-ului ce-i stă la bază, accentuând imposibilitatea separării puterii politice de cea spirituală în Islam, faptul că Mohammed a fost nu numai lider spiritual, ci și politic și militar, chiar conducător de armate. O serie de aspecte, mai bine zis de fapte care contrazic atât discursul de tip orientalist clasic, cât și pe cele neo-orientaliste, nu pot fi ocolite.

¹⁵ Malise Ruthven, *Fundamentalism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 5-7

¹⁶ Peter Demant, op. cit., p. 91

¹⁷ Ibid., pp. 94-95

Pe parcursul istoriei sale de aproape 1400 de ani, în teritoriile „cucerite” de Islam, încercările de aplicare a Shari’ah în scopul edificării unor teocrații similare cu cele moderne au fost foarte puțin numeroase, aproape nesemnificative, și în orice caz au fost inițiative lipsite de succes. Acest fenomen este unul prin excelență modern, total inovativ în raport cu tradiția Islamică. În plus, surele Qu’ran-ului interzic în mod expres atât constituirea de secte/grupări/curente distincte în interiorul Islamului, cât și uciderile/ asasinatele pentru că lui Dumnezeu îi repugnă vărsarea de sânge. Mai mult decât atât chiar, Mohammed ca Profet al lui Dumnezeu, trimis oamenilor de către acesta în scopul răspândirii în rândul muritorilor a învățaturii sale, trebuie să constituie pentru aceștia în primul rând un *uswa hasana*, adică un „exemplu excelent” care trebuie să fie urmat cât mai fidel, în cât mai multe privințe, de către credincioși. Viața Profetului așadar trebuie să fie un model de comportament pentru toți musulmanii, indiferent unde trăiesc, în toate timpurile. Ori, imaginea consacrată a Profetului în tradiția Islamică, pe baza întâmplărilor descrise inclusiv în Qu’ran, dar mai ales în Hadith, este una opusă aproape în toate sensurile imaginii „clericilor” musulmani contemporani: din întreaga istorie a Islamului, Mohammed este probabil cel mai moderat personaj, cel mai înțelegător, tolerant, maleabil, clement, milostiv, flexibil, pașnic, și iertător, probabil și din dorința sa de a duce o viață conformă cu o formă sui-generis de *imitatio Dei*.¹⁸ După ridicarea la cer a Profetului, cei care au elaborat Shari’ah au avut în gând în permanență această imagine a lui Mohammed. Hadith abundă de exemple de confruntări armate cu populații care împărtășeau altă credință decât cea Islamică, în care conducătorul militar, în acord cu preceptele Qu’ranice, dădea posibilitatea armatei adverse să aleagă între convertirea la Islam și moarte.

Experiența modernității europene, o experiență ce a încorporat și/sau a fost determinată de progresele științei și tehnologiei, de creșterea economică, Revoluția industrială, secularizare și separarea Bisericii de Stat, urbanizare, etc., având în spatele său tradiția rațională iluministă cu rădăcini în Renaștere și în filosofia greacă, și nu în ultimul rând anticlericalismul european modern și credința că pe măsura evoluției umanității intensitatea sentimentului religios va scădea progresiv, a intrat într-un contact direct și de lungă durată cu „lumea Islamică”, așa cum am mai spus, în secolul al XIX-lea, în condițiile constituirii administrațiilor coloniale franco-britanice în Orient. Din start, ele au plasat societățile respective pe o poziție inferioară, atât din punct de vedere evolutiv, cât și politic, economic, militar, ș.a.m.d. Consecința nu este greu de imaginat; ea este de altfel prezentată excelent de către B. Lewis: aduse în această situație, societățile odinioară puternice, independente și obișnuite să conducă au fost nevoite să mediteze la cauzele înfrângerii lor și la posibile soluții pentru

¹⁸ Ze’ev Maghen, „Islam from Flexibility to Ferocity”, în Frisch Hillel, Inbar Efraim (coord.), *Radical Islam and International Security*, Routledge, New York, 2008, pp. 38-41

restaurarea puterii pierdute. „Moderniștii” au susținut debarasarea de tradiție și adoptarea cât mai rapidă a modelului economic, instituțional, politic, etc., Vestic, considerat singurul în măsură să modernizeze societatea (cazurile Turciei și Siriei sunt cele mai reprezentative în acest sens), în timp ce „tradiționaliștii”, intrând în contact cu ideile Occidentale mai ales după primul război mondial, au căutat răspunsuri în tradiția proprie, au susținut întoarcerea neabătută la tradiție și au respins modelul Occidental pe care l-au considerat periculos. Ei sunt cei care au „politizat” religia Islamică, în urma aceste politizări a religiei – sau a „religizării” politicii – rezultând un fenomen nou, o ideologie politică cu specificitățile și particularitățile sale, anume Islamismul. Acest Islamism a devenit fundamentul ideologic al Islamului politic sau, mai bine spus, al fundamentalismului Islamic.¹⁹

O trăsătură esențială a mișcărilor politice Islamiste, de tip fundamentalist bineînțeles, este caracterul lor transnațional. În rândul specialiștilor există aproape un consens în ceea ce privește identificarea primei asemenea mișcări: Societatea *Frăția Musulmană*, fondată la Cairo în Egipt, în 1928, de către învățătorul Hassan al-Bana, autorul unuia dintre textele de bază ale ideologiei Islamiste sunnite, de referință până în ziua de astăzi – „Eseu despre Jihad” (Risalat al-Djihad).

Mai puternice și mai influențiale decât scrierile lui al-Bana s-au dovedit a fi catehismele și pamfletele semnate chiar de unul dintre discipolii săi, pe nume Sayyd Qutb, cu precădere după asasinarea acestuia în 1949 când Qutb se afla la studii în California. În centrul gândirii acestui ideolog s-a aflat conceptul de Jihad înțeles drept revoluție Islamică mondială permanentă, până în clipa instaurării la scară globală a „Legii lui Dumnezeu” (Hakimiyyat Allah), așadar a unei noi ordini mondiale, bazată pe o politică prin excelență islamizată, opusă celei Westphaliene, și un sistem juridic bazat pe Shari’ah. Societatea *Frăția Musulmană* a cunoscut un succes major inițial în Egipt, apoi peste frontiere. Succesul acestei mișcări nu poate fi analizat independent de conjunctura în care ea s-a constituit. Egiptul, țară aflată în centrul acelei regiuni a Orientului populată într-o majoritate covârșitoare de musulmani arabi, era atunci o țară extrem de săracă, independentă de jure din 1936 (de facto abia din 1956) dar asistată de Marea Britanie (în virtutea unui tratat semnat în 1936), cu o rată a creșterii demografice relativ mare și cu o populație în mare parte săracă, ce împărțea în procent de peste 90% varianta sunnită a religiei Islamice. Ideile promovate de cei doi și-au găsit în rândul acestor categorii sociale defavorizate (mai ales în cel al tinerilor – the young urban poor), un mediu de receptare ideal.²⁰ Naționalismul pan-arab zgomotos, anti-monarhic și anti-britanic promovat de echipa colonelului Gamal Abdel Nasser avusese parte inițial de suportul *Frăției*, dar ulterior, în anul

¹⁹ Bassam Tibi, „Religious Extremism or Religionization of Politics? The Ideological Foundations of Political Islam” în Frisch Hillel, Inbar Efraim (coord.), op. cit., pp. 12-13

²⁰ vezi Gilles Kepel, Jihad. The Trail of Political Islam, I.B Tauris & Co. Ltd., Londra & New York, 2002

în care colonelul a preluat total puterea (1954) societatea a fost scoasă în afara legii datorită încercării sale de a-l asasina pe noul lider. Cei mai proeminenți membri ai săi au fost fie executați, fie încarcerați. Qutb a avut parte de ambele experiențe, fiind executat în 1966, nu înainte de a contribui masiv la afirmarea ideologiei Islamiste radicale. După războiul din 1967 când Egiptul a fost înfrânt de Israel pentru a treia oară și, în consecință, a pierdut din nou Peninsula Sinai, ideologia *Societății Frăția Musulmană* a înclinat balanța decisiv spre Islamism dinspre naționalismul pan-arab, fiind percepută tot mai mult de către mediile teologice și opinia publică egipteană drept alternativa cea mai demnă de a fi urmată.²¹

Sayyid Qutb la rândul său, devenit în timp cel mai influențial teoretician al Islamismului, a fost indelebil marcat de scrierile jurnalistului, teologului și filosofului pakistanez Abu al-Ala al-Mawdudi, fondatorul partidului conservator indian Jamaat e-Islami. Educat în tradiția ultraconservatoare Deobandi, Mawdudi a dezvoltat cinci principii esențiale care vor fi preluate nu numai de Qutb, ci și de către mulți alți fundamentalști, chiar și de Osama Bin Laden (având șansa să-l aibă în studenție drept profesor de religie, pentru câțiva ani, pe fratele lui Sayyid Qutb).

Acestea au fost: adevărul, auto-suficiența, superioritatea și perfecțiunea Islamului, modul literal în care trebuie citite și apropiate scrierile Qu'ranice, respingerea vehementă a valorilor Occidentale și a Occidentului în ansamblul său, politizarea extremă a religiei cu scopul de a instaura un stat a cărei Constituție să fie Qu'ranul și al cărui sistem legal să fie reprezentat de Shari'ah, caracterul universal al Islamului și necesitatea convertirii întregii umanități la „singura cale adevărată care este dreaptă în ochii lui Dumnezeu”²² prin intermediul unui Jihad neîntrerupt.²³ Conceptul de Jihad înțeles drept datorie fundamentală a oricărui credincios (fard "ala l-"ayn) ocupă un loc central în gândirea lui Mawdudi și Qutb, întrucât cei doi pleacă de la premiza că în prezent lumea a căzut din nou într-o stare de ignoranță și întuneric (jahiliyya) asemănătoare celei care a precedat Revelația Divină a Profetului. Dacă Profetul a organizat societatea în acord cu voința divină suverană – ambii respingând cu putere individualismul iluminist european și principiul subiectivității – între timp societatea originară s-a deteriorat, omul s-a îndepărtat de Dumnezeu, Shari'ah nu mai prevalează, etc., iar Dumnezeu la rândul său îi pedepsește pe acești musulmani farisei care îmbrățișează de fapt un pseudo-Islam, cu umiliri, sărăcie, victorii israeliene repetate ș.a.m.d. În acest punct, adevărații credincioși au de ales între a da înapoi

²¹ Peter R. Demant, op. cit., pp. 97-98

²² Mawdudi, *The Religion of Truth*, Lahore, 1967, pp. 3-4, apud Peter R. Demant, op. cit., p. 100

²³ pentru detalii referitoare la conceptul de Jihad, vezi Leonard Weinberg, *Ami Pedahzur* (coord.), *Religious Fundamentalism and Political Extremism*, Frank Cass, Londra, 2004, p. 75

și a organiza „insule” sau oaze de credință adevărată, cu scopul de a lupta cu toate mijloacele împotriva infidelilor, atât împotriva celor interni cât și a celor Occidentali.²⁴ Întreprinzând voința lui Dumnezeu, credinciosul-luptător ar putea fi chemat să-și sacrifice viața și să devină astfel un martir al credinței și un martor al lui Dumnezeu (shahid), sacrificiul primind astfel o valoare deosebită.

În rândul specialiștilor este răspândită ideea conform căreia războiul de șase zile din 1967 a contribuit decisiv la diminuarea succesului ideilor naționaliste pan-arabe în favoarea noii ideologii politice Islamiste.²⁵ Explicația motivelor rapidității și masivității propagării acestei ideologii, dar mai ales a multiplicării grupărilor și organizațiilor transnaționale care au asumat-o nu este, bineînțeles, una monocausală. Totuși însă, printre factorii care au favorizat succesul ideologiilor islamice politice radicale, trebuie enumeți cel puțin următorii: creșterea demografică spectaculoasă pe care au cunoscut-o unele țări majoritar musulmane din Orientul Mijlociu – între 1950 și 1970 numai în Iran și Pakistan se poate constata o dublare a populației urbane²⁶ - sărăcia și resentimentele acestei populații ghetto-izate din rândul cărora se vor selecta mai târziu „teroriștii”²⁷, rata mare a abandonului școlar, incapacitatea guvernelor (musulmane, dar neislamiste) de a oferi soluții viabile pentru problemele majore cu care se confruntau societățile respective, raporturile de competitivitate existente între diferitele orientări, curente, școli de gândire și centre de putere existente mai ales în interiorul Islamului sunnit (Liga Musulmană Mondială – în fapt wahabbită – fondată în 1969 cu sprijinul oficialităților Regatului Arabiei Saudite, Universitatea veche de 1000 de ani Al-Azhar din Cairo, madrass-ele pakistaneze, etc.), precum și charisma unor „clerici” propovăduitori de mesaje radicale. În tot cazul, Egiptul a fost centrul de iradiere și propagare a unui Islamism care pe parcursul anilor '70 a cunoscut manifestări puternice care au depășit cu mult frontierele statale egiptene, cuprinzând state precum Siria, Pakistan, Maroc, Algeria, Tunisia, dar mai ales state majoritar šiite ca Iran, Irak și Liban, unde šiitii radicali au devenit treptat tot mai vizibili. Această expansiune a Islamismului šiit și sunnit constituie ceea ce specialiștii au numit primul val al Jihadului în cadrul lumii musulmane. Tot în anul 1967 însă, semnificația politică a Orientului Mijlociu era departe de a fi percepută corespunzător atât în mediile politice americane, cât și în cele universitare: președintele Asociației de Studii asupra Orientului Mijlociu, Morroe Berger, profesor la Princeton University și unul dintre cei mai cunoscuți experți americani în Orientul Mijlociu la acea dată, a

²⁴ Michael David Bonner, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2006, p. 162

²⁵ Carl L. Brown, *Religion and State. The Muslim Approach to Politics*, Columbia University Press, New York, pp. 123-124

²⁶ *Ibid.*, p. 126

²⁷ Michael David Bonner, *op. cit.*, p. 164

redactat chiar atunci un raport – calificat ulterior de E. Saïd drept lamentabil și nefericit – în care considera că, regiunea respectivă nu este un centru de putere, nu are potențialul de a deveni așa ceva, nu trebuie să atragă atenția savanților și nu are importanță politică pentru SUA comparativ cu Africa, America Latină și Orientul Îndepărtat”.²⁸

Al doilea val al Jihad-ului a fost dominat de Islamismul šiit, de Weltanschauung-ul šiit distinct, și de ierarhia lui clericală mult mai puternică, mai activă, mai influentă, în mod tradițional mai conservatoare și mai bine organizată decât cea sunnită. Din totalitatea credincioșilor musulmani, cei šiiti reprezintă un procent de 15-16%, care domină, așa cum am mai spus, state precum Iran, Irak și Liban. Ideologul principal al opoziției Islamiste din ce în ce mai viguroase față de guvernarea pro-Occidentală și pro-americană a unui șah iranian ce avusese ideea lansării unei „Revoluții Albe” încă de la începutul anilor ’60, a fost mujtahid-ul Ruhollah Khomeini. Asemeni lui Qutb și Mawdudi, Khomeini predica instaurarea unui stat Islamist (și nu doar musulman) bazat pe Shari’ah, dar care să fie vilayat-e faqih (administrat temporar de către „clerici” în așteptarea reînțoarcerii celui de-al 12-lea Imam care s-a ridicat la ceruri în secolul al IX-lea, singurul Imam care nu a avut parte de o moarte martirică). Dezvoltată în anii când viitorul ayatollah Khomeini s-a aflat în exil la Najaf, ideologia sa revigorează mitul Karbala și accentuează necesitatea abandonării neutralității și trecerea la acțiune a fiecărui credincios, la fel cum odinioară trecuse și Ali – sursa principală de emulație šiită – împotriva șahului uzurpator. Într-un timp extrem de scurt, Khomeini a reușit să unească în jurul său și împotriva administrației șahului aproape toate categoriile sociale (nemulțumite): clerul tradițional, intelectualitatea care îmbrățișa Stânga Islamistă fondată de Shari’ati (ce avusese oricum o popularitate mult inferioară ideologiei promovate de Khomeini), studenții, tinerii orășeni pauperi, muncitorii din industria petrolieră și chiar minoritatea liberală pro-Vestică.²⁹ Fiind îndeplinite cu asupra de măsură toate cele trei condiții absolut necesare înfăptuirii unei revoluții, aceasta nu a întârziat să se producă: au existat în Iranul anilor ’70 și o coaliție puternică a forțelor sociale contestatatoare, și un program revoluționar care să galvanizeze aspirațiile categoriilor sociale nemulțumite, și o echipă revoluționară care să fie capabilă să preia puterea odată ce vechea putere a fost înlăturată. Totul a devenit evident în luna septembrie a anului 1979 când Partidul Revoluționar Islamist prezidat de „Imamul” Khomeini a câștigat alegerile și a trecut la remodelarea statului în acord cu principiile care l-au propulsat.³⁰ În paralel, organizația paramilitară Hizbullah – „Partidul lui Dumnezeu”, care îl susținuse pe Khomeini în Iran, începe lupta armată după 1982

²⁸ Edward Saïd, *Orientalism*, p. 297

²⁹ Peter R. Demant, *op. cit.*, pp. 117-123

³⁰ Gilles Kepel, *op. cit.*, pp. 112-113

în Libanul ocupat de Israel, dar curând se va putea observa insuccesul planurilor de exportare a revoluției Islamice.

Dacă primul val al Islamismului, desfășurat pe parcursul anilor '60-'70 în contextul decolonizărilor și al (ne)alinierii țărilor din „lumea a treia” la una dintre cele două tabere ale Războiului Rece avusese un caracter elitist iar al doilea a constituit în fapt un interludiu șiiit limitat la Iran și Liban pe care sunniții l-au perceput drept o amenințare, specialiștii consideră că emergența celui de-al treilea val, unul sunnit la fel ca și primul dar promovat de o generație diferită, trebuie plasată aproximativ în anul 1991. Această a treia etapă este caracterizată de pluriformitatea, fragmentarea și uneori divergența mișcărilor, grupărilor și organizațiilor jihadiste extinse pe o arie mult mai mare decât în trecut și ale căror membri sunt mai ambițioși și mai combativi ca niciodată. Spre deosebire de primele două valuri, unele mișcări care au activat după 1991 au avut drept centru de coordonare a operațiunilor orașul Kabul din Afghanistan (după ce a fost cucerit de talibani), și beneficiază din plin de progresul înregistrat în domeniul comunicațiilor (televiziunea Al-Jazeera lansată în 1996 a fost folosită din plin în scopuri propagandistice de către Bin Laden și Al-Zawahiri)³¹.

Specificitățile mișcărilor radicale active în cadrul acestei prezente etape a evoluției Jihadului, care asumă ideologia politică Islamistă ar fi, conform lui P. Demant³², următoarele:

- islamizarea politicii și politizarea Islamului
- islamizarea societății civile și a așa-numitului „Islam popular” împărtășit de mase, diferit de cel al ulema-lelor și în general al liderilor spirituali
- islamizarea culturii, deopotrivă cea elitară și cea populară: ca fapt divers, conform unei statistici întocmită de B. Lewis, numărul total al cărților Occidentale traduse în limba arabă după cel de-al doilea război mondial este egal cu numărul cărților traduse într-un singur an într-o țară precum Spania
- tendința (lipsită încă de succes) de a construi un singur Islam global
- întreținerea unor lupte violente în regiuni care depășesc cu mult frontierele tradiționale ale „lumii musulmane” (Bosnia, Cecenia, India, etc.)
- re-islamizarea diasporei musulmane și crearea cât mai multor credincioși „born-again”, potențiali jihadiști, în acest scop fiindu-le asigurate pelerinaje la Mecca, finanțare, stagii de pregătire în taberele de antrenament pakistaneze (având-o ca model pe cea de la Pesawhar)
- întreținerea unui război permanent împotriva „Vestului” și a valorilor sale, prin toate mijloacele posibile

³¹ Gilles Kepel, *Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2008, pp. 114-115

³² Peter R. Demant, op. cit., pp. 129-133

- multiplicarea și eterogenizarea rețelelor internaționale/transnaționale lipsite de un centru și de o bază teritorială unică, care au lideri autoritari și înlocuibili

Autorul sus-citat speculează asupra viitoarei naturi a relațiilor Occidentului cu lumea Islamică, identificând trei posibile finalități ale unui presupus deznodământ:

o victorie a ideologiilor islamiste care ar transforma lumea islamică într-o voce coerentă susținătoare a unui proiect radical sistematic anti-Occidental, bazat pe consubstanțialitatea politicii și a religiei musulmane, care ar avea drept rezultat o violentă ciocnire a civilizațiilor

o secularizare masivă asemănătoare celei turcești, desfășurată pe fundalul globalizării, ce ar avea drept consecință deplasarea religiei islamice din spațiul public în sfera opțiunilor individuale private, fără efect asupra vieții politice și sociale

o reformare a Islamului ce ar atrage după sine liberalizarea și pluralizarea societăților, fără să diminueze neapărat intensitatea sentimentului religios trăit de credincioși

Deși niciuna dintre aceste trei posibilități nu pare foarte plauzibilă sau iminentă în clipa de față, este foarte posibil ca pe viitor elemente ale fiecăreia să se dezvolte în complementaritate în cadrul unor state diferite, în grade și contexte diferite. Finalitatea ultimă însă este imposibil de prezis sau de estimat.

