

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

HISTORIA

1

EDITORIAL OFFICE: Republicii no. 24, 3400 Cluj-Napoca, Phone 0264-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

VARGA ATTILA, Catolicismul în Banat în sec. XI-XVIII. Învățământul teologic romano-catolic al Episcopiei Cenadului. • <i>Le Catholicisme en Banat au XI-XVIII siècle. L'enseignement théologique catholique de la diocèse de Cenad ...</i> 3	3
ENIKŐ RÜSZ FOGARASI, Juzii nobiliari în societatea medievală transilvăneană • <i>Aristocratic Judges in Medieval Transylvanian Society</i> 17	17
MIHAI FLORIN HASAN, Ierarhia Bisericii Ortodoxe din Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea • <i>The Hierarchy of the Moldavian Orthodox Church in the Mid-Seventeenth Century</i> 27	27
CIPRIAN GHIȘA, Simbolul atanasian în Tradiția Bisericii Române Unite cu Roma • <i>The Athanasian Symbol in the Tradition of the Romanian Church United with Rome</i> 45	45
ANA VICTORIA SIMA, Românii din Banat în viziunea nunțiilor apostolice vienezi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea • <i>The Romanians of Banat As Seen by the Viennese Apostolic Nuncios in the Second Half of the 19th Century</i> 55	55
SIMONA FĂRCĂȘAN, Moștenirea iluministă în cultura evreilor din România (secolul al XIX-lea) • <i>The Enlightenment Heritage in the Culture of the Jews in Romania (the 19th Century)</i> 67	67
DANIELA GUI, Confluente ale artei franceze cu modernitatea românească • <i>French Art and Romanian Modernity</i> 75	75
MARIUS EPPEL, Vasile Mangra și Mișcarea Memorandistă • <i>Vasile Mangra and the Memorandum Movement</i> 79	79
HORAȚIU BODALE, Armata română în Budapesta (1919-1920). Administrația militară română și percepția societății maghiare. • <i>The Romanian Army in Budapest (1919-1920). Romanian Military Administration and the Perception of the Hungarian Society</i> 101	101

ADRIAN IVAN, Construcția identității la maghiarii și germanii transilvăneni. Raporturile cu statul român în anii 1918-1930. • <i>Identity-Building with the Transylvanian Hungarians and Germans. Relations with the Romanian State Between 1918-1930.</i>	123
CLAUDIA URSUȚIU, Evreii în Parlamentul României. Clubul Parlamentar Evreiesc (1928-1930) • <i>Jews in the Romanian Parliament. The Jewish Parliamentary Club.</i>	149
LUCIAN DRONCA, Victor Jinga - rector al Academiei de Înalte Studii Comerciale și Industriale din Cluj-Brașov (1942-1945). • <i>Victor Jinga - Rector of the Commercial Studies High Academy of Cluj-Brașov (1942-1945).</i>	157
NICOLAE EDROIU, Un cercetător asiduu al legăturilor cultural-artistice româno-italiene: profesorul Grigore Arbore-Popescu • <i>A Diligent Researcher of the Romanian-Italian Cultural-Artistic Relations: Professor Grigore Arbore-Popescu.</i>	163

CATOLICISMUL DIN BANAT ÎN SEC. XI-XVIII ÎNVĂȚĂMÂNTUL TEOLOGIC ROMANO-CATOLIC AL EPISCOPIEI CENADULUI

VARGA ATTILA

RÉSUMÉ. *Le Catholicisme en Banat au XI-XVIII siècle. L'enseignement théologique catholique de la diocèse de Cenad.* L'étude y présente met en évidence la réalité que les débuts de l'enseignement catholique de Banat doit être rapportés au succès d'une éclatante activité missionnaire déroulée par l'un des plus remarquables évêques qu'on a vécus dans la diocèse de Cenad: Gérard de Sagredo une fois abbé du monastère San Giorgio de Venise. Arrivé dans le royaume hongrois par la force des circonstances, Gérard de Sagredo sera un véritable champion du royaume hongrois dans l'entendu espace du Banat gouverné dans ce temps là par l'un des plus forts voivodes appelé Ahtum. Gérard a fondé un système d'enseignement théologique propre même au moment quand il a ouvert la première école catholique de Banat après l'année 1038. On y a activé beaucoup de professeurs célèbres qui lui ont donné un grand prestige. Cette école a formé des curés et aussi un personnel de chancellerie très qualifié réalité pour laquelle l'enseignement théologique fondé par Gérard a été élevé au rang de „Place de Confirmation” d'où on pourrait obtenir des documents variés spécialement des actes officielles. Après une brève interruption en 1241, le système d'enseignement catholique réalisé par Gérard a continué d'activer sans cesse jusqu' au XVIII siècle. L'affirmation puissante de la Réforme et en même temps la domination de l'Empire Ottoman ont bulversé profondément l'esprit religieux catholique de Banat. Il n'a pas été actif jusqu' à XVIII siècle quand les Habsbourgs ont repris les territoires perdus, le Banat spécialement. Ici la renaissance du catholicisme on doit être attribuée à une remarquable activité missionnaire faite par des ordres monacales qui l'ont révilisé tout entière. Leur apport a constitué un véritable fondement sur lequel l'évêque Kőszeghy László a édifié en XIX siècle une autre politique ecclésiastique avec laquelle on a été inauguré un nouveau commencement aux conséquences les plus avantageux pour tout l'enseignement catholique de Banat.

Începuturile învățământului romano-catolic în Banat trebuie raportate, în primul rând, la reușita unei strălucite activități misionare desfășurată de către unul din cei mai remarcabili ierarhi catolici pe care i-a avut vreodată episcopia Cenadului și anume persoana episcopului martir *Gerard de Sagredo*, fost călugăr și stareț al mănăstirii *San Giorgio* din Venetia. Cândva bursier al *Școlii Superioare din Bologna* unde a studiat dreptul, *Gerard* va deveni unul din „vârfurile de lance” ale catolicismului occidental, contribuind la aceasta și contextul politic extrem de tensionat prin care trecea Italia în cursul anului 1026, un context care l-a obligat pe tânărul *Gerard* să-și părăsească ținutul natal și să-și urmeze vocația misionară în altă parte.

Ajuns prin forța împrejurărilor în regatul maghiar, viitorul episcop va deveni unul din campionii regalității apostolice maghiare în imensul teritoriu bănățean al voievodatului lui *Glad*, condus la începutul secolului XI de către *Ahtum*, iar prin opera sa originală în care a vrut să cuprindă toate locurile și toți oamenii vremii lui a fost, cu siguranță, unul din cei dintâi scriitori creștini ai acestor meleaguri. *Legenda Sf. Gerard* de altfel poate fi socotită pe bună dreptate ca fiind una din sursele cele mai prețioase pentru istoria

românilor din prima jumătate a secolului XI. Colaborator apropiat al regelui *Ștefan cel Sfânt*, proaspăt convertit la creștinism de către Papa Silvestru al II-lea, *Gerard* a fost la curtea regelui maghiar dascăl al *principelui Emeric* și, așa cum s-a mai amintit, unul din instrumentele cele mai eficiente de răspândire a catolicismului în această parte a continentului. Potrivit legendei, *Gerard* a fost numit episcop de Mureș chiar de către regele *Ștefan cel Sfânt*, urmând să fie instalat în funcția sa imediat după cucerirea ținutului de la conducătorul ei care era *Ahtum*. Faptul amintit de analele eclesiastice maghiare undeva sub anul 1030, nu putea fi anunțat dinainte, trebuind ca mai întâi să se producă cucerirea în sine. În perioada când *Gerard* a primit însărcinarea de a fi episcop, regatul maghiar era o formațiune politică destul de laxă și extrem de fluidă, fiind în plină ofensivă religioasă - aceasta mai ales dacă se are în vedere faptul că regele ei fusese încoronat monarh apostolic sub protecție papală și militară, cauza principală raportându-se la vama pe sarea poloneză ce începuse să fie exploatată în ultimii ani ai secolului X. În anul 995, cneazul *Boleslav* din Praga a reușit să elimine concurența familiei *Slavnik din Libice*, punând astfel un monopol pe drumul sării care trecea și prin Ungaria. Moartea lui Adalbert în Polonia (997), cucerirea *Sileziei* și a *Moraviei* de către cneazul *Boleslav* (999) duseseră la abandonarea căii dunărene de la *Bratislava* și deschiderea unei alte căi prin Slovacia pe drumuri mai grele, dar mai scurte pe la *Nitra* și pe *Tisa* până unde se întindeau hotarele voievodatelor românești ale Bihorului și Banatului. Aici existau două voievodate diferite, cel al Aradului condus de către *Ahtum*, care era mare voievod al întregului Banat și cel al Cenadului condus de un anume *Chanadinus*. Cel dintâi impusese la taxe sarea adusă de către regele *Ștefan cel Sfânt* pe Mureș, ba chiar mai mult, așezase și paznici și vameși în localitățile de pe acest râu până la Tisa, fapt care a stârnit adversitatea regelui maghiar care a încercat de mai multe ori să-l înfrângă pe aprigul voievod, fără să fi avut însă sorți de izbândă. Aceasta până când intervine conflictul dintre *Ahtum* și *Chanadinus*, unul din nobilii bănățeni cei mai pricepuți în arta războiului. Învinuit de o abatere gravă și amenințat cu moartea, *Chanadinus* se refugiază la regele *Ștefan cel Sfânt*, este creștinat în ritul bisericii latine și cu ajutorul militar oferit de către regele maghiar protector al său, reușește să-l înfrângă pe *Ahtum*. Drept recompensă, regele maghiar l-a numit pe *Chanadinus comite al provinciei*, iar cetatea *Morisena* pe care a cucerit-o s-a numit de atunci *Cenad*.¹

Data instalării lui *Gerard* ca episcop de Cenad a fost anul 1038. Pe acest teritoriu, prima mănăstire ridicată fusese cea de la *Morisena*, grație lui *Ahtum*, acest eveniment petrecându-se undeva la începutul secolului XI. *Legenda Sancti Gerardi* ne spune că această mănăstire era de rit grecesc și era închinată Sf. Ioan Botezătorul. *Ahtum* instalase în ea un stareț și călugări greci, care săvârșeau slujbe religioase după obiceiurile lor. Potrivit aceleiași legende, înaintea confruntării, *Chanadinus* s-ar fi rugat la Sf. *Gheorghe* cerându-i ajutorul în luptă, promițând că, în caz de victorie, va ridica o mănăstire în onoarea sa. Fapt care se va și întâmpla de altfel. Triumfând în luptă, *Chanadinus* a ridicat o mănăstire pe locul victoriei de la *Oroszlámos* unde i-a strămutat pe călugării greci de la *Morisena* împreună cu starețul lor. În locul lor, la mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul din *Morisena* au fost instalați călugări latini, ea devenind reședința episcopiei catolice condusă de către călugărul venețian benedictin *Gerard de Sagredo*. Inovațiile misiunii sale reformatoare, conform legendei, par să fi fost numeroase. Modelele de care s-a folosit erau cele oferite de către

¹ Victor Țărcovnicu, *Istoricul învățământului din Banat până la 1800*, Buc., 1978, p. 18.

mănăstirile reformatoare ale vremii precum: *Cluny, Vallombrosa, Fruttuaria* etc.² Colaborând îndeaproape cu cei pe care i-a găsit aici, *Gerard* și-a îndreptat activitatea împotriva tuturor ideologiilor rivale. Acestea erau *Maniheismul* de origine balcanică al propovăduitorilor veniți de peste Dunăre în anii 1014-1018, cel de origine orientală al turanicilor pecenegi, precum și unele superstiții asiatice, probabil karaitice, aduse tot de către pecenegi. Regele Ștefan cel Sfânt i-a oferit lui *Gerard* ajutoare pentru activitatea lui misionară de convertire, ajutoare care au constat într-un număr însemnat de preoți și călugări. În Legendă sunt prezentate numele acestora, precum și locul de unde proveneau: *Stephanus și Anshelmus* din Oradea (Waradino), *Conradus și Albertus* din Zalavár (Zaladino), *Crato și Thazlo* din Bakony (Beel), *Philipus, Henricus, Leonhardus și Concius* din munții Panoniei. Legenda mai amintește și alți doi călugări pe nume *Ulricus și Waltherus* care erau benedictini. După nume, se crede că majoritatea erau de origine germană și erau bărbați învățați (*virii literati*). Ei au reușit să predice cu succes creștinismul la populația maghiară păgână, astfel încât o mulțime de nobili și oameni de rând veneau la *Gerard* pentru a fi botezați.³ Convertirea a fost ușurată atât de faptul că unii din comiți numiți de către rege își aduceau supușii la Cenad pentru a fi botezați, cât și de aceea că 7 dintre călugării menționați cunoșteau și limba maghiară. Cei creștinați au construit biserici în diferite orașe și sate, iar în acestea era mare nevoie de preoți, motiv care l-a determinat pe *Gerard* să deschidă o școală la Cenad pentru pregătirea preoților. *Era prima școală catolică atestată documentar care a funcționat în Banat.*⁴ Informații despre împrejurările în care a apărut acest prim centru al învățământului catolic bănățean le găsim în *Legenda Sancti Gerardi*. Potrivit informațiilor de aici, într-o zi au venit la episcopul *Gerard* 30 de bărbați de curând botezați și au cerut ca fiii lor să fie învățați în ritul latin și să fie făcuți preoți. *Gerard* i-a primit pe aceștia și i-a dat sub îndrumarea profesorului *Walther* ca să-i învețe gramatica și muzica. În acest scop, le-a pus la dispoziție și un locaș corespunzător.⁵ Acești elevi au reușit să facă mari progrese într-un timp relativ scurt, astfel că și alți nobili și-au adus fiii la *Walther* pentru a fi instruiți în artele liberale. Dintre absolvenții acestei școli episcopale, *Gerard* a numit *primii canonici* la mănăstirea Sf. Gheorghe. (între timp, călugărilor greci le fusese luată și această mănăstire și fuseseră mutați în altă parte). Pentru a-l ajuta pe *Walther*, care nu mai putea face față cerințelor, *Gerard* a mai adus la Cenad pe un oarecare teuton numit *Henricus* de la *Alba Regală* unde funcționa o școală renumită. Acesta a devenit pentru *Walther* ajutor de profesor. În timp, la școala episcopală din Cenad au venit să studieze mulți boemieni, polonezi, germani și chiar francezi.⁶ Școala a început cu un număr de circa 30 de elevi. În Legendă nu se precizează dacă părinții acestor primi 30 de elevi ar fi fost nobili, dar despre elevii din seriile următoare se specifică faptul că erau cu siguranță fii de mari nobili.⁷

În anul 1241, episcopia și școala din Cenad laolaltă cu multe biserici și mănăstiri au fost distruse ca urmare a năvălirii tătarilor, dar s-au reclădit sub păstoria episcopului

² Gerhard de Sagredo, *Deliberatio*, Buc., 1988, p. 49

³ v. Karácsonyi János, *Szent Gellért csanádi püspök élete és művei*, Budapest, 1887.

⁴ Victor Țărcovnicu, op. cit., p. 26

⁵ Novák Lajos, *Szent Gellért csanádi püspök*, "Magyar Sion", 1865, p. 481-561

⁶ Victor Țărcovnicu, op. cit., p. 27

⁷ v. Morin, *L'évêque martyr Gerard de Csanad*, „Revue Benedictine”, 1910, 27, p. 516

Bulcsu. În secolele XII-XVI, școala de aici a devenit o instituție de grad mediu extrem de bine organizată. Școala catolică de la Cenad a pregătit nu numai personalul necesar bisericilor, ci și personalul necesar cancelariilor de la diferite instituții și officii feudale: scribi, juriști, încasatori de impozite etc. Începând din secolul XIII, *Cenadul* a devenit *loc de adeverire* adică un centru în care se lucra intens și se eliberau acte scrise, fie din ordinul autorităților feudale, fie la cererea diferitelor părți. *Astfel, până în secolul XVI, Cenadul a fost cel mai important centru cultural catolic din Banat.*⁸

În ceea ce privește clerul episcopiei Cenadului sau „*clerus canonicus*” cum i s-a mai spus ce activa pe teritoriul diecezei nou înființată, acesta ducea o viață monahală. Se știe faptul că locuiau cu toții împreună într-un edificiu unde obișnuiau de altfel să mănânce și să doarmă în aceeași încăpere, după cum tot împreună își rosteau psalmii și rugăciunile zilnice. Aveau și o autoritate superioară, fiind conduși de către un așa-numit *primarius* (stareț), alături de care mai funcționa un *protopop*, un *lector*, un *cântăreț* și un *paznic de biserică*. Conform spuselor din *Legenda Maior*, asemenea mănăstiri de clerici au fost înființate în mai multe puncte ale episcopiei, mănăstiri unde, așa cum se mai amintea, preoții duceau o viață monahală. Fiii celor 30 de bărbați proaspăt creștinați care deveniseră sacerdoți fuseseră primii canonici pe lângă monahii pe care *Gerard* i-a adus cu sine în *Cenad*. Episcopul i-a numit *fratres*, iar modul lor de conviețuire a și dat denumirea de *conventus* sau *capitulum* locașului lor de conviețuire. Potrivit mai multor opinii, idealismul și felul de viață tipic mănăstiresc nu a durat însă mult. Influența exercitată de către instituțiile de afară s-a impus într-un mod covârșitor și aici, în acest mediu, lovind puternic în modul de viață specific mănăstiresc al clericilor. Cauzele acestei decăderi au fost identificate în superficialitatea și slăbiciunea sufletească a clericilor, dar mai ales în acumularea de venituri destul de mari în cazul multora dintre ei.⁹ Modul de viață în comun trebuie că a ținut până prin secolul XII. De aici înainte, se produce o separație între clerici și monahi, iar *capitulul*, format doar din clerici, începe să aibă domeniile sale proprii. Ele s-au fărâmițat de-a lungul timpului, astfel că fiecare cleric a avut domeniul său propriu. Capitlul din Cenad a suferit de-a lungul timpului multe pagube datorită condițiilor vitrege, din acest motiv mulți dintre canonici pierzându-și domniile și prin aceasta sursa lor de venit, au renunțat la vocația lor clericală căutând alte funcții mai profitabile. Aceasta a afectat foarte mult efectivul numeric al clericilor astfel că și activitatea bisericească din Cenad a fost marcată de numeroase lipsuri și curențe mai ales din cauza numărului mic de oameni care activau la altar. *Papa Honorius III* i-a cerut Arhiepiscopului de Esztergom pe data de 17 noiembrie 1226 să intervină pentru a remedia situația. Veniturile și posesiunile s-au refăcut în timp prin contribuția majoră a episcopilor de Cenad și a regilor. Din rândul episcopilor de Cenad s-au remarcat în acest sens: *Benedictus* (1307-1332) și *Piacenzai Jakab* (1333-1343). S-au mai făcut donații și din partea altor particulari, astfel că datorită acestora veniturile episcopiei au sporit, iar multe dintre capitluri au redevenit din nou prospere.

Sf. Ștefan, în momentul formării de noi episcopii, le-a înzestrat pe acestea cu posesiuni, iar episcopii, pe lângă faptul că au avut sarcina de a le pune în valoare într-un mod cât mai eficient posibil, au trebuit să se ocupe și de organizarea clerului aflat sub păstoria lor. Unii dintre ei au rămas să slujească în

⁸ Szentkláray Jenő, *A Csanád egyházmegyei plebániák története*, Temesvár, 1898, p. 697

⁹ Balics Lajos, *A Római katolikus egyház története Magyarországon*, Budapest, 1885, p. 36

preajma episcopului, astfel că apare categoria așa numiților *capelani episcopali* sau *székeskáptalan*. Regii, la rândul lor, au făcut și ei donații extrem de generoase din care s-au putut construi biserici mai mari în diferite locuri ale diecezei din al căror venit se puteau întreține mai mulți clerici. Așa apar cunoscutele *prepozituri* sau *prépostság* în localități precum: *Cenad*, *Székesfehérvár* sau *Buda*. În acele lăcașuri unde conviețuiau clericii absolvenți ai școlii întemeiate de către *Gerard* existau reguli foarte stricte pe care toți trebuiau să le respecte. Clericii erau obligați să participe zilnic la serviciul divin și la rostirea în comun a psalmilor, avându-l alături pe episcopul lor. Pentru cei care le făceau donații, ei trebuiau să le facă slujbe sau pomeniri la intervale regulate. Trebuiau deasemenea să respecte cu strictețe toate zilele de sărbătoare. În luna ianuarie, *Ziua celor 3 crai*, Februarie – *Sf. Apostol Matei și Întâmpinarea Domnului*, Martie – *Papa Grigore și Bunăvestirea*, Aprilie – *Sf. Adalbert, Sf. Grigore, Sfintele Paști, Rusaliele*, Mai – *Sf. Filip, Sf. Jacob*, Iunie – *Sf. Ladislau, Sfinții Petru și Pavel*, Iulie – *Maria Magdalena, Sf. Ana*, August – *Schimbarea la Față, Sf. Ștefan*, Septembrie – *Sf. Arhanghel Mihail și Preamărirea Sf. Cruci*, Octombrie – *Sfinții apostoli Luca, Simon și Iuda*, Noiembrie – *Ziua tuturor sfinților, Sf. Elisabeta, Sf. Andrei*, Decembrie – *Crăciunul și Sf. Toma*.

Organizarea internă se baza pe buna funcționare a unui așa numit *Statutum*, care trebuia respectat de către toți cei ce locuiau în conventul clerical. Cele mai vechi asemenea statute sunt: cel de la *Zagreb* (1334), *Oradea* (1370) și *Esztergom* (1397). Ele stăteau și la baza organizării interne a școlilor ce începuseră să funcționeze pe lângă aceste centre clericale. În cadrul acestora, conform statutului, un loc central îl ocupa *starețul*. În cadrul consfătuirilor generale, el era cel care deținea ultimul cuvânt, însă avea obligația de a fi un exemplu în credință, morală și trăire spirituală exemplară. El era cel care îi chema pe canonici la consfătuiri pe care tot el le prezida, trebuind să supravegheze ca dintre canonicii prezenți doar cei consacrați să voteze. După *starețul* urma în ordinea ierarhică *lectorul*. În caz de nevoie îl putea chiar înlocui pe stareț, fiind ajutorul de nădejde al acestuia. El se ocupa de organizarea școlii conventuale precum și de buna educare a elevilor ce învățau aici. De aceea el mai purta și denumirea de *scolasticus*. Se mai îngrijea de biserica, de redactarea scrisorilor oficiale, de lecturile și cântecele care trebuiau rostite în cadrul liturghiei. În conducerea școlii conventuale, el își putea lua și niște ajutoare, dar pe cheltuală proprie. Aceste ajutoare erau așa numiții *sublectori*. După *lector* urma *cantorul*, care deținea al treilea loc ca importanță în ierarhia capitlului. El avea în vedere serviciul divin pe care trebuia să-l organizeze cu multă atenție. Trebuia să aibă grijă ca și clopotele să bată la timp, iar serviciul divin să înceapă la momentul oportun. În școala conventuală îi învăța pe teologi muzica și cântecele clericale. Mai avea în vedere veșmintele și obiectele de cult pentru serviciul divin. Tot în sarcina lui revenea și înregistrarea noilor veniți. Dacă în activitatea școlii nu se putea face față singur tuturor obligațiilor, atunci regulamentul statutului îi permitea să-și angajeze un ajutor, un așa numit *succentor*. Urma apoi în grad acel *custos* care avea în grijă arhiva capitlului, pecetea, cărțile și veșmintele liturgice. Tot el avea în vedere curățenia și reparațiile care trebuiau făcute în interior. Se îngrijea de împodobirea altarelor, precum și de cărțile, vinul respectiv tămâia care trebuiau puse la îndemâna clericilor ce aveau urgentă nevoie de ele. Locțiitorul său era acel *subcustos*.

Așa cum se amintea mai sus, din donații regale s-au putut construi biserici mai mari, lângă care s-au putut întreține mai mulți preoți în așa numitele *prepozituri* care semănau foarte mult cu capitlurile. Pe teritoriul diecezei funcționau mai multe

asemenea prepozituri care erau conduse de câte un *archidiaconus*, care în grad urma imediat după *custos*. În episcopia Cenadului au funcționat 7 asemenea *prepozituri* și anume la: *Cenad, Timiș, Arad, Marosontuli, Torontal, Sebes, Caraș*.¹⁰ În cazul prepoziturii de la Cenad, *starețul* de la capitulul sau conventul central episcopal avea și funcția de *archidiaconus*.¹¹ Ceilalți 6 *archidiaconus* se bucurau de o autoritate destul de mare în teritoriile lor de jurisdicție. Ei erau aici ceea ce se numea atunci drept *primus locum*, adică de la ei se putea accede apoi direct la autoritatea de decizie a episcopului. *Archidiaconul* episcopal, adică cel de la centru, era numit și *Magnus Archidiaconus*, iar sub autoritatea lui erau clericii care rezidau pe teritoriul, respectiv circumscripția orașului de reședință al episcopului și al acestui *Magnus Archidiaconus*. Arhidiaconii prepozitani din circumscripțiile adiacente centrului unde își exercitau jurisdicția și autoritatea aveau obligația de a face vizite pastorale, măcar o dată pe an, pentru a vedea starea spirituală și educațională a clerului și a credincioșilor, verificând cu această ocazie dacă preoții își făceau bine pastorația sau dacă în sânul clerului și a credincioșilor nu au apărut cumva erezii. Arhidiaconul prepozitan trebuia să fie plin de zel, orator desăvârșit, bun cunoscător de teologie și cu o morală impecabilă. Întrucât el avea de luat și multe decizii, multe din ele atingând chestiuni de drept, Conciliul de la Buda (1279) a decis ca fiecare arhidiacon să studieze timp de 3 ani dreptul canonic.¹²

După arhidiaconi urmează în ordinea ierarhiei *canonicii simplii*. Între ei sunt de amintit *decanii* care aveau în vedere aspectele de ordin economic ale capitolului sau *canonicii simplii (canonicus simplex)*. Nu toți canonicii însă au fost mereu consacrați preoți, unii, după terminarea studiilor, au rămas simplii clerici ajutători fără a avea prerogativele și calitățile pe care le avea un cleric ce trebuia să țină slujbe.

Pentru ajutorul canonicilor mai erau și așa numiții *praebendarii*, care erau preoți pentru liturghie sau clerici. Ei primeau ajutor material de la canonici pentru a-i ajuta la serviciul divin și la alte ceremonii religioase. La nivelul capitolului, lista se încheie cu clericii capitolului: *preoți pentru liturghie, teologi și seminariști*.

În perioada Evului Mediu s-au organizat așadar în Banat mai multe școli catolice, atât în mănăstiri, cât și în apropierea rezidenței episcopale sau în teritoriu, cunoscutele *școli conventuale* sau, cum li s-a mai spus, *schola capitularis*. Cei care au activat aici s-au numit *magister, rector schole* sau *scholasticus*. La început, în școală, profesorul a fost *lectorul* care frecvent era numit și *scholasticus*.¹³ El se mai ocupa și de conducere, fiind ajutat de *sublector* care-l putea înlocui. Ulterior, lângă *sublector* au mai activat profesori ajutători ai *sublectorului*. Inițial, așa cum se știe, se remarcase ca și *prim profesor* eminent al școlii teologice din Cenad fondată de către *Gerard* acel *Walther*, care pe lângă multe alte materii, a mai predat și muzica. Împărțindu-și munca cu *Henrik*, el a rămas doar cu muzica, iar *Henrik* a predat limba latină.¹⁴ Se predau cunoștințele cele mai necesare și cele mai utile. Înainte de toate, elevii din Cenad învățau rugăciunile de bază, scrisul și cititul în limba maghiară și latină. Obişnuiau să exerseze cititul și literele învățate pe Cartea Psalmilor. Un accent mare s-a pus pe pronunțarea corectă. Cei care citeau și declamau corect

¹⁰ Szentkláray Jenő, op. cit., p. 64

¹¹ Balics Lajos, op. cit., p. 49

¹² Szentkláray Jenő, op. cit., p. 66

¹³ Faragó János, *Csanádi kisebb papnevelde története*, Timișoara, 1925, p. 21

¹⁴ János Karácsonyi, *Szent Gellért csanádi püspök élete és művei*, Budapest, 1887, p. 95

trebuiau să învețe pe de rost psalmii. Scrierea o începeau după citire. La început exersau literele pe tăblițe cerate, apoi scriau cu un fel de cerneală pe papirus și pergament. Mulți au căutat să deprindă cât mai bine scrierea pentru a putea să copieze pentru ei și pentru alții cărți sau codex-uri. Pe lângă acestea, și-au mai însușit și socotitul. În general, învățau cu mult sârg cântul gregorian atât de necesar la serviciul divin. Urmău apoi cele 7 arte liberale *septem artes liberales*, adică *Trivium* – Gramatica, Retorica, Dialectica și *Quadrivium* – Aritmetica, Muzica, Geometria și Astronomia. Însușirea acestora lua însă destul de mult timp, cam 7-8 ani, de aceea accentul cel mai mare cădea pe gramatică pentru ca elevii să-și poată însuși foarte bine limba latină. În activitatea lor intelectuală intensă, obișnuiau să lectureze și să analizeze Sf. Scriptură, opere ale părinților bisericii laolaltă cu clasicii latini precum: *Aelius Donatus* cu ale sale *Ars Minor*, *Ars Gramatica*, *Corpus Gramaticorum Latinorum* și *Priscianus* cu *Institutio de arte gramatica*. Pentru retorică foloseau operele lui *Cicero*, *Quintilian*, *Alcuin* și *Beda cel Venerabil*. Paralel cu aceasta, elevii Cenadului erau învățați să redacteze scrisori sau alte acte oficiale (*dictamen prosaicum*).

Pentru filosofie recurgeau des la polemici și foloseau lucrări ale lui *Boetius*, *Aristotel*, *Porhyrius*, *Cassiodorus* sau *Alcuin*. Zilnic *sublectorul* obișnuia să țină 3 cursuri: dimineața preda gramatică pentru toată lumea, apoi la prânz, pentru seminariștii mai buni, gramatică mai avansată și logică. La *Quadrivium* aveau acces doar teologii eminenți. Restul se raportau la noțiuni mai generale precum: Aritmetică – cifrele arabe, operațiile fundamentale, poligonul, cilindrul. La acest segment de studiu se foloseau de cartea lui *Boetius*, *De Geometrica*. La Astronomie se raportau cu precădere la *Ptolemeus*, studiind mersul soarelui, semnele zodiacului și calcularea orelor zilei.

Studierea artelor liberale era dificilă din lipsa personalului calificat și a materialului de studiu (pergamentul era extrem de scump). Multe din cunoștințe erau transmise prin viu grai. Elevii Cenadului care se pregăteau pentru cariera eclesiastică locuiau, fie în interiorul școlii, fie în edificiile din afara școlii. Dar nu toți care terminau aici urmau sigur cariera eclesiastică. Cei care erau foarte săraci trăiau din pomeni. Pe unii îi ajutau canonicii. În zilele de sărbătoare sau la alte evenimente cântau, iar pentru aceasta răsplățiți.¹⁵ Cursuri se țineau zilnic mai puțin duminica și în zilele de sărbătoare. În aceste zile exersau mai ales muzica și cântul gregorian. Disciplina era dată în grija *lectorului*. Din secolul XII, de acest aspect s-a ocupat *sublectorul*. Elevii nu puteau ieși din interiorul școlii fără aprobarea acestuia, iar cei care pribegeau după apusul soarelui erau aspru pedepsiți. Elevilor le era interzis portul armelor. La orele de muzică de disciplină se ocupa *succentorul*. Limba de predare era latina, dar mai foloseau și limba maghiară, ca de pildă la începutul studiilor pentru ca elevii să poată înțelege explicațiile. Ulterior, când deprindeau limba latină explicațiile erau oferite în această limbă. Limba maghiară o foloseau la botezuri, înmormântări, predici de duminică sau când îi învățau pe credincioși să se roage și să rotească cântările bisericești. Aveau cărți liturgice, de psalmi, lectionale, passionale, graduale etc. Pentru însușirea dogmei se raportau la Sf. Scriptură, la *Martyrologium* sau la cuvântări despre viețile sfinților. Cărțile erau copiate în mănăstiri de către călugări sau chiar de către canonici. Era o muncă extrem de migăloasă, întrucât unul scria, altul picta pergamentul, altul îl lega, iar alții îl corectau. *Gerard* însuși aprecia

¹⁵ Faragó János, op.cit., p. 25

extrem de mult cărțile pe care dealtfel obișnuia să le și colecționeze. *Cărțile sale alături de altele pe care le-a colecționat în timp au format în realitate baza primei biblioteci a episcopiei Cenadului.*

Școlile catolice conventuale din teritoriu erau organizate după modelul centrului de la *Cenad*. Amintim în acest sens 3 dintre ele: cea de la *Torontal*, apoi acele *Capitulum Salvatoris de Csanad* și *Prepositura Sancti Martini de Orod*. La *Torontal* existase cândva o celebră mănăstire de benedictini, în perioada domniei furtunoase a lui Andrei II. Din cauza acestuia, călugării s-au refugiat, iar mănăstirea goală a fost preluată ulterior de către episcopul de Cenad pe nume *Dezső* unde, cu aprobarea *Papei Honorius III* a organizat o prepozitură în care activau mireni (*világi papok*). Aceasta s-a întâmplat pe la anul 1218. Acestă prepozitură a dăinuit un timp până la marile invazii tătare și hunice. După această probă de foc, a reușit să mai dăinuie, fiind mutată la Cenad. Prin urmare aici au funcționat 2 asemenea școli. Cea care s-a transferat nu a rămas independentă, ci a fost dată în subordinea și grija arhidiaconului episcopal¹⁶. Cea de la *Orod* sau *Arad* a funcționat după modelul școlii de la Cenad. Nu se cunosc însă date în legătură cu intervalul de timp când a apărut sau în legătură cu cel care a înființat-o. Documentele de epocă din secolul XII ne vorbesc însă despre situația înfloritoare a acestui centru, mulți de aici având funcții importante, fiind cancelari regali.

Mai erau și alte școli unde tinerii teologi aveau șansa de a studia și anume la *școlile catolice parohiale* de pe cuprinsul prepoziturii. Al treilea conciliu de la Constantinopol din anul 681 luase o hotărâre importantă cu privire la educația clericală, hotărâre conform căreia în fiecare sat sau oraș unde exista o parohie, preotul trebuia să aibă în grijă câte o școală pentru pregătirea tinerilor. Întrucât preoții erau mereu ocupați, de cele mai multe ori ei erau înlocuiți de teologi sau seminariști care îi aveau în grijă pe tinerii studioși. La început, aceste școli parohiale erau chiar în clădirea destul de sărăcicioasă parohiei, fiind denumite *schola parochialis* sau *scholastica*. Elevii erau *scholaris* sau *diaconus*. Conform documentelor, elevii care erau decisi să devină preoți mai erau numiți și *clericus*, după cum tot la fel se numeau și cei care erau ajutoare ale episcopului sau ale parohului la înmormântări, botezuri sau servicii divine unde ministrau. La școlile catolice parohiale, fie că erau la sate sau la orașe, se asigura o educație elementară. Se pune accent pe cititul din cartea psalmilor, pe scris, pe cântul bisericesc, pe calcularea timpului, dar și pe gramatică.

După ce tânărul termina studiile la școala parohială, ori mergea să-și continue studiile la una din școlile prepozitiale, ori rămânea lângă parohul său. Dacă decidea totuși să rămână, îi revenea sarcina de a-l asista pe preotul paroh la serviciul divin, la cântul psalmilor, îl însoțea pe acesta la vizitarea bolnavilor, la înmormântări, iar după un timp de asistență învăța să țină și Sf. Liturghie. Despre ce anume trebuiau să știe preoții vorbesc decretul Conciliilor de la Esztergom din anii 1382, 1450, 1489, 1493 precum și Conciliul de la *Veszprém* din anul 1525. Preoții trebuiau să știe pe de rost anumite părți din Sf. Liturghie – *oratio* și *praefatio*- formulele care trebuiau rostite la spovadă, mai multe rugăciuni de cerere și de mulțumire în funcție de evenimente. Trebuiau deasemenea să înțeleagă Evangheliile pentru a le putea explica credincioșilor, cântece și psalmii.

Parohii deindeau de arhidiaconul lor. Așa cum se amintea mai sus, el trebuia să inspecteze măcar odată pe an circumscripția sa pentru a vedea starea

¹⁶ Pesty Frigyes, *Az itelbői prépostság*, Magyar Sion, I, p. 293

clerului și a școlilor, dar mai ales pentru a se informa în legătură cu tinerii care voiau să urmeze cariera ecleziastică. Cu această ocazie făcea și o dare de seamă pe care o înainta episcopului.

Cei care se pregăteau să devină preoți trebuiau în prealabil să treacă de examinarea unei comisii din care făceau parte: episcopul, lectorul școlii, cantorul, sublectorul și succentorul. Se urmărea dacă viitorul preot știa să citească, să scrie, să cânte, dar mai ales dacă știe latină. Trebuia deasemenea să fie născut dintr-o căsătorie legitimă și să aibă o morală sănătoasă. Dacă trecea de această evaluare, primea un grad în funcție de vârstă. Devenea *diacon* dacă avea 18 ani, *diacon ajutor de preot* dacă avea 20 de ani și finalmente *preot* dacă avea peste 25 de ani. Numele parohiilor *Cenadului* denotă și numele școlilor. Cert este că în secolele XIV și XV fiecare parohie avea și școli în grijă.¹⁷ *Cenadul* a avut 7 *arhidiaconate* și cam 205 parohii. Astfel, arhidiaconatul *Arad* avea 45-46 de parohii, arhidiaconatul *Cenad* – 26 de parohii, arhidiaconatul *Mureș* – 15 parohii, arhidiaconatul *Caraș* – 9 parohii, arhidiaconatul *Sebeș* – între 7-9 parohii, arhidiaconatul *Timiș* – între 84-86, iar arhidiaconatul *Torontal* – 25 de parohii.

Începând cu secolul XIII, pentru cei care se pregăteau pentru activități mai mult economice decât religioase apar școli orășenești speciale, situate tot sub aripa bisericii. O asemenea școală era condusă de un anume *Mester* care era ales de un consiliu municipal cu aprobarea parohului. Acest *Mester* putea fi un sacerdot sau un laic. Acesta avea lângă el un profesor ajutător. Unii din profesori locuiau în școală sau în case particulare. Pentru elevi cheltuielile erau acoperite de către părinți. Ei studiau aici scrisul, cititul, socotitul, religia, muzica și alte limbi. Asemenea școli orășenești speciale se găseau în *Cenad* la *Arad*, *Macău*, *Timișoara*, *Lipova*, *Caransebeș*, *Radna*, *Căvăsint*. Elevii erau învățați aici să-și însușească o morală creștină sănătoasă.

Importante centre ale învățământului catolic se mai găseau în preajma ordinelor călugărești care și-au adus și ele o contribuție importantă la educarea tinerilor ce căutau să-și însușească o învățătură creștinească sănătoasă. S-au afirmat în acest sens, în primul rând, benedictinii. Pe teritoriul episcopiei *Cenadului*, aceștia aveau mănăstiri în mai multe locuri. S-au afirmat în primul rând la *Szöreg* – biserica lor de aici fusese ridicată în cinstea Sf. Filip, dar va fi însă distrusă de către huni – apoi la *Bizarea*, *Bulci*, *Oroszlámos*, *Pâncota* și *Eperieșul de Jos*.

Cistercienii la rândul lor au reușit să ridice stabilimente importante la Igrış (edificiul lor de aici a fost ridicat de către regele *Béla III* în anul 1179, iar biserica au închinat-o Fecioarei. Va dăinui până în secolul XVI). Dominicanii s-au afirmat la maxim în secolele XIII –XVI, iar un centru important îl aveau la *Timișoara*, cu o biserică închinată Sf. Ladislau. Finalmente, franciscanii s-au stabilit la *Cheve*, *Ermény*, *Orșova* și *Timișoara*. Având sprijinul regelui *Carol Robert de Anjou*, ei au putut să-și ridice stabilimente puternice unde au desfășurat o activitate intelectuală și spirituală înfloritoare.

Secolul XVI a fost secolul în care mulți nori negri s-au adunat deasupra episcopiei *Cenadului*. Viața catolică cu toate așezămintele și instituțiile sale s-au îndreptat cu pași repezi spre o cădere în urma căreia s-a produs o situație dezastruoasă, aceasta mai ales dacă se are în vedere faptul că în anul 1510 s-a produs o ciumă pustiitoare, iar numai după 4 ani a început și răscoala lui Gheorghe Doja în evenimentele căreia și-a pierdut viața și episcopul de *Cenad Csáky Miklós*. În urma violențelor răscoalei, pagube considerabile s-au produs la: *Cenad*, *Arad*,

¹⁷ Faragó János, op. cit., p. 37

Igrış și Lipova bisericile și școlile având cel mai mult de suferit. Noul episcop de *Cenad Csaholy Ferenc* a început reconstrucția diecezei sale, dar strădaniile sale s-au lovit de o altă nenorocire care a afectat și mai mult situația diecezei și anume dezastrul de la Mohács, în urma căruia episcopul de *Cenad* își pierde și el viața, iar biserica se confruntă cu grele pierderi materiale. De data aceasta, consecințele nefaste sunt pe termen lung. Ca urmare a ocupației otomane, țara a fost divizată, scaunul episcopal a rămas foarte mult timp vacant, iar în oraș s-a impus ca lider și conducător *Tőrök Bálint*, care era de confesiune protestantă. El a ales să jefuiască reședința episcopală, prigonindu-i pe catolici într-o manieră extrem de dură. Turcii la rândul lor au produs și ei o serie de alte pagube: au jefuit sate și biserici, arhive și mănăstiri. În anul 1551, episcopia *Cenadului* a mai primit o altă mare lovitură. Biserica episcopală a fost transformată în moschee, iar prepoziturile din centru și din teritoriu și-au încetat activitatea; mai mult, bisericile din teritoriu, fie au devenit și ele moschei, fie au fost folosite drept materii prime pentru consolidarea zidurilor de cetate. Aflându-se în mijlocul unei mări otomane, episcopia a înregistrat și un recul dramatic în plan demografic, fapt care îi va afecta serios viața spirituală. În condițiile în care parohiile fuseseră pustiite iar numărul preoților scăzuse și el dramatic școlile propozitale s-au oprit din activitate. A câștigat teren în schimb Reforma, care a avut un impact extrem puternic mai ales aici în teritoriile bănățene. La *Lipova* și în teritoriul învecinat s-a impus „guvernarea” autoritară a lui *Petrovics Péter*, primul calvinist care și-a propovăduit credința pe meleaguri bănățene. Și el i-a prigonit pe catolici, pe preoți cu precădere, le-a luat averile și veniturile, iar pe cei care i s-au opus cu înverșunare i-a mutilat și ucis. La *Timișoara* și în ținuturile din jur *Perényi Péter*, un alt protestant de renume, a recurs și el la aceeași politică de mână forte.

Turcii la rândul lor manifestau reticențe mari față de catolici, întrucât îi suspectau de partizanat cu Habsburgii și îi considerau principalii vinovați pentru realitatea că populația nu arăta însuflețire față de credința musulmană. Din acest motiv, măsurile lor au fost adesea extrem de dure: au așezat semilune deasupra bisericilor creștine, au interzis bătutul clopotelor, procesiunile, afișarea în public a crucilor, dar mai ales au închis școlile catolice mănăstirești și parohiale. Chiar dacă persecuțiile erau extrem de dure, iar numeroase sate se depopulaseră spiritul catolicismului a reușit să dăinuie, învingând obstacolele întâlnite în cale. Un merit deosebit în acest sens l-au avut călugării iezuiți și franciscani. De pastorație și de îngrijirea sufletelor credincioșilor s-au ocupat mult mai ales aceștia din urmă, beneficiind din plin de sprijinul Sf. Scaun. Unul din primii franciscani care a străbătut dieceza *Cenadului* învățând și predicând a fost *Raguzai Bonifác*. În calitatea lui de învățător și predicator a fost primit pretutindeni cu multă cinste. Într-o scrisoare trimisă Papei de la episcopia *Cenadului*, i se transmit acestuia multe mulțumiri pentru misionarul trimis. Se mai amintește și despre un anume *Gyurgyevics Domokos*, care de vreo doi ani n-a mai fost pe la ei.

Locuitorii *Cenadului* au mai cerut Papei redeschiderea școlii de la *Timișoara* unde să-și poată trimite tinerii în vederea pregătirii pentru preoție. Ei i-au cerut Papei să le susțină cauza, căci, spuneau ei, *din cauza lipsei preoților predomină multă necredință*. La capitolul pastorație, situația era într-adevăr critică. Peste tot nu activau decât 3 preoți, iar cel care era în *Timișoara* nu cunoștea limba maghiară. Vaticanul a avut mereu în vedere situația episcopiei *Cenadului*, motiv pentru care l-a însărcinat pe *episcopul de Szendrő* care rezida la *Nándorfehérvár (Belgradul Sârbesc)* cu administrarea diecezei.

La începutul secolului XVII, abatele *Valisla Antal* împreună cu *Allegretti Ignác* au străbătut dieceza *Cenadului* din însărcinarea Sf. Scaun. Ceea ce ei au văzut, a

făcut obiectul unui raport adresat Nunțului. În teritoriu trăiau peste 1000 de credincioși a căror credință era extrem de slăbită, atât de slăbită că nu mai știau nici măcar rugăciunile esențiale. Bisericele erau într-o stare jalnică, fără clopote, iar multe altare erau fără imagini sfinte. Documentele de epocă mărturisesc faptul că: *de vreo 30 de ani nu se mai făcuse prima împărtășanie*, iar, *în zona Timișorii nu mai era nici un preot*.

La 12 iunie 1625, Papa *Orban VIII* l-a însărcinat pe *Rengjics Albert*, episcop de *Szendrő*, să aibă în grijă pastorația în zona *Drava, Sava, Dunăre, Tisa, Bácska* și *Banat*. În anul 1628 au sosit la Cenad câțiva franciscani care au activat mai ales în zona *Carașului*. Aici au botezat 180 de oameni, începând să construiască o biserică și o casă parohială. Au mai umblat pe la: *Caransebeș, Timișoara* și *Lipova*, remarcând faptul că populația decăzuse mult în plan spiritual aceasta în condițiile în care foloseau calendarul iulian și nu mai obișnuiau să facă pomeni.

În anul 1644, *Boncarpi Jakab*, episcop de *Himeria*, a venit în vizită pastorală la *Caransebeș, Caraș* și *Lipova*. Ca urmare a acestei vizite, în anul 1641 în *Caraș* și în ținuturile din jur a activat un anume *Dezsmanics János*, iar din anul 1644 la *Lipova* și împrejurimi s-a mai impus activitatea unui alt cleric pe nume *Stipanicsics Pater*. În anul 1649, credincioșii din dieceza *Cenadului* au făcut Propagandei cererea de a le desemna un episcop al lor, întrucât tocmai în această perioadă *Imbrisimovics Marinus*, episcop misionar de *Belgrad*, făcuse o activitate misionară extrem de benefică în teritoriile otomane, fiind extrem de activ și în spațiul diecezei *Cenadului*, fapt care a avut un impact deosebit asupra populației de aici aflată în plin proces de renaștere spirituală. I-au ajutat în acest sens extrem de mult și franciscanii, după cum s-a amintit mai sus, mai ales începând cu anul 1660. Otomanii nu le-au mai împiedicat activitatea pastorală, întrucât realizaseră că pot câștiga mai mult de pe urma lor decât dacă îi prigoneau. Aceștia au trăit în retragere și încet, încet au reconstruit comunitatea și școlile credincioșilor catolici.

Între anii 1663-1695, călugării, teologii și clericii au crescut în număr. Un alt misionar catolic care a umblat prin *Banat*, relatează în anul 1650 Propagandei aspecte variate despre credincioșii din *Caransebeș, Teregova, Lugoj, Rusca, Lipova, Caraș, Orșova* și *Cenad*, unde – spune el – *sunt credincioși mulți dar nu sunt școli și preoți care să-i învețe*.

Contribuții importante pentru revigorarea catolicismului din *Banat* au avut și călugării ordinului iezuit. Ei au fost chemați în *Transilvania* în anul 1579 de către domnitorul *István Báthory*, iar la 9 august 1585, relatează un anume iezuit pe nume *Lado Valentin* cum că a umblat pe la *Oradea, Gyula, Timișoara* și în regiunile din jur, cam în 80 de sate unde a remarcat și el o lipsă acută de preoți. Conform relatărilor sale, în perioada postului și a *Rusaliiilor* a spovedit 1000 de oameni, a botezat copii, a vizitat bolnavi și a înmormântat morți.

În anul 1581, au mai trecut prin *Banat* *Sfondrata Bertalan* și *Törössy György*. Ei au venit în *Timișoara*, au vrut chiar să deschidă aici o casă de rugăciune, dar s-a întâmplat că *Sfondrata* a murit, iar planul s-a amânat pentru un timp. Odată cu moartea domnitorului *Báthory*, iezuiții sunt alungați și din *Transilvania*, prin urmare activitatea lor misionară încetează și în *Banat* pentru un timp. Vor reveni după anul 1618 când la *Timișoara* se știe de activitatea așa numitului *Tugelinus*. El a redeschis cu aprobarea sultanului 4 bisericii, a readus la credință 300 de credincioși maghiari.

În anul 1625 *Gabriel Bethlen* a trimis mai mulți iezuiți la *Caransebeș* și la *Lugoj*, iar din cei ce au activat la *Caransebeș* s-au remarcat două figuri de excepție *Makó István* și *Gheorghe Buitul*. Din cauza lipsei clericului s-au căutat mai multe

soluții pentru umplerea golurilor din parohii. Iezuiții au avut în vedere în primul rând căsătoriile, înmormântările, hirotonirile de preoți, deprinderea de către credincioși a dogmei și a rugăciunilor de bază. Seminariile încă nu erau, iar cei ce vroiau să devină preoți trebuiau să studieze în altă parte.

Spre finele secolului XVII, turcii otomani încep să piardă teren, astfel că în anul 1686 se eliberează Buda și Szeged, în anul 1688 Lipova, Lugoj și Caransebeș, iar la 1716 Timișoara și întreaga dieceză își recâștigă și ele libertatea pierdută. Situația internă însă era încă dezastruoasă. Cândva dieceza se întinsese pe teritoriul a 5 comitate, dispunând de comune înfloritoare, de 300 de biserici, 30-40 de mănăstiri unde erau școli pentru pregătirea tinerilor.¹⁸ Acum după eliberare, teritoriul era devastat și conform mărturiilor de epocă *abia dacă mai circulau câțiva franciscani care se ocupau de pastorație*.

Imediat după eliberare, noul episcop de Cenad, *Nádasdy László* (1710-1730) a pledat în fața Sf. Scaun cerând să reprimească sub jurisdicția sa și celălalte teritorii eliberate care aparținuseră cândva de dieceza Cenadului. Demersul său a avut rezultatul scontat. La 7 august 1723, toate teritoriile eliberate care au aparținut cândva Cenadului au fost repuse sub autoritatea și jurisdicția episcopului *Nádasdy*. În calitatea de vicar al său a fost numit șeful ordinului iezuit. Aceștia au și primit de altfel un loc de instalare pentru ordinul lor, ajungând mai mulți în Timișoara pe data de 3 februarie 1718. Au mai primit și vechea biserică Sf. Gheorghe pentru închinare și rugăciune împreună cu locașul principalei moschei a otomanilor pe care soldații creștini o folosiseră ca depozit de alimente. Biserica a fost sfințită pe data de 7 aprilie 1718 și a fost pusă sub patronajul Sf. Fecioare, hramul ei fiind stabilit pentru ziua de 15 august. Predicile erau în limbile maghiară, germană și sârbă. Episcopul *Nádasdy* a rezidat la Szeged, iar urmașul său *Falkenstein Adalbert* (1730-1739) a restabilit scaunul episcopal la Timișoara, fiind înmormântat în cripta bisericii Sf. Gheorghe. Iezuiții au mai activat și la *Oravița, Cenad, Lipova, Sântandrei, Lugoj, Becicherecul Mare, Recaș, Caransebeș, Caransebeș și Aradul Nou*.

La refacerea diecezei și a școlilor catolice au contribuit mult și franciscanii, mai ales ordinul salvatorian care fusese extrem de activ și sub ocupația otomană. Ei au avut o biserică și un loc al lor la Szeged unde în anul 1789 au primit și o parohie. Tot ei s-au mai așezat și la Timișoara, undeva după anul 1718, unde de altfel preluat biserica lor străveche construită încă în vremea regelui *Carol Robert de Anjou*, biserică au pe care au pus-o sub patronajul Sf. Katalin. Tot în Timișoara s-au mai instalat și franciscanii din Bosnia. Au primit și ei o biserică a lor pe care au reconstruit-o în anul 1736. Ulterior însă, în anul 1788, au cedat-o piariștilor care au fost aduși aici de la *Sântana*. Minorii s-au așezat și ei la Arad în anul 1702, la Lugoj și Panciova în anul 1718, iar la Timișoara în anul 1735. Aceste ordine au deschis școli care au suplinit în parte lipsa unui seminar teologic. Chiar în anul 1806 când s-a deschis Seminarul Teologic, mai mult de jumătate din clerul diecezan aparținea unui ordin călugăresc.¹⁸ Asemenea școli călugărești au fost redeschise în mai multe puncte ale diecezei, în primul rând de către: minorii la *Arad și Lugoj*, capucini la *Caransebeș*, franciscani la *Aradul Nou și Vinga* și finalmente de către piariști la *Sântana Nouă*.

¹⁸ Szentkláray Jenő, *Száz év Délmagyarország újabb történetéből*, Temesvár, 1879, p. 273

¹⁸ Faragó János, op. cit., p. 84

Școala minoriților de la Arad va deveni una extrem de cunoscută, mai ales datorită profesorilor care au lucrat aici. Astfel în anul 1720, *Pakó Tamás* a predat în acest loc filosofia în calitate de lector. La fel a făcut și *dr. Késmárszky Amand*, care începând cu anul 1747 a ținut prelegeri de filosofie, atât la teologi cât și la 6 laici. La 1778, în abația minorită activau deja 23 de călugări și 5 filosofi. Se mai predau și noțiuni de logică, polemică, dogmatică respectiv Istoria Bisericii.

La fel de frecventată era și școala franciscanilor salvatorieni. Aceștia fuseseră aduși în Timișoara de către *Carol III* pentru a fi în serviciul catolicilor de limbă iliră. Au avut inițial un superior, un predicator și o biserică pe care au consacrat-o Sf. Katalin. Biserica lor a primit în timp și 2 clopote noi, 5 altare, iar în 1726 au construit 1 convent. În anul 1733, au început cu teologii catolici așa numitul program de „*Studium Theologiae et Morale*.” Unul din primii lectori s-a remarcat ca fiind *Ziemann Vitár*. Studiile acestea au durat până în 1738 când, din cauza ciumei, au murit în convent 9 călugări inclusiv lectorul *Kemler Amadeus*, un predicator și 5 teologi.

Franciscanii bosnieci erau în Timișoara, după câte s-a mai amintit, încă de pe vremea ocupației otomane. În anul 1742, în conventul lor numit „*Conventus Francis. Temesiensis ad S. Ioannem Nepomuceum*” funcția de lector a ocupat-o un anume *Buner Péter*, iar numărul studenților era de 6. Finalmente, între anii 1744-1746, *Seidl Lajos* a ocupat funcția de prim lector în această prestigioasă instituție.

În anul 1757 apare așa numita *Provincia St. Joannis a Capistrano ad Slavonia, Sirmium, Hungaria cum Banatu*. O școală a călugărilor capistrani s-a deschis la Timișoara, iar în perioada 1758-1759 activau ca rectori *Kappold Krizosztóm, Belgrádi Jenő și Lenauer Jenő*. După terminarea studiilor, teologii erau hirotoniți la fața locului, în bisericile mănăstirilor conventuale unde au studiat. Din 1754, în conventul franciscanilor de la *Radna* se adunaseră mai mulți profesori, care predau teologia și filosofia, printre ei numărându-se: *Gradyskay György, Tessero Fülöp și Parkovics Ferenc*. În perioada 1755-1756, în funcția de lectori au activat călugării *Compion Jácint și Németh Alajos*, iar școala își va păstra deschise porțile neîntrerupt până la 1821.

Multă vreme pe teritoriul episcopiei Cenadului nu au existat gimnazii; existau cunoscutele școli mănăstirești care, așa cum s-a arătat în cele de mai sus, se ocupau de pregătirea viitorilor preoți, gimnaziile apărând mult mai târziu către finele secolului XVIII.¹⁹ Atunci situația în cadrul diecezei s-a îmbunătățit considerabil, creându-se premise și condiții economice suficiente pentru deschiderea de noi școli, de noi gimnazii. Astfel, la finele secolului XVIII apar 3 asemenea gimnazii care pregăteau tineri pentru cariera preotească și anume la: *Timișoara, Arad și Szeged*. Gimnaziul din Timișoara a fost deschis de către iezuiți. Venind aici, i-au găsit pe franciscanii bosnieci care se ocupau cu pastorația și educația tinerilor. După alungarea turcilor și recucerirea Timișorii, iezuiții au primit și ei așadar dreptul de a ridica o biserică și o mănăstire proprie. La 6 noiembrie 1725, iezuiții au deschis un gimnaziu cu 3 clase, ulterior în 1736 s-a deschis și a 4-a clasă, iar din 1763 gimnaziul a funcționat având 5 clase.²⁰

Pe data de 3 februarie 1773, baronul *Prinzen Ernő* care era canonic și lector a înființat o congregație consacrată Mariei, având denumirea de *Înălțarea la cer a Mariei*. Ea și-a adus deasemenea o contribuție importantă la răspândirea moralei și a virtuților creștine, mai ales printre tinerii studioși de la gimnaziul din Timișoara. Acesta a

¹⁹ Faragó János, op. cit., p. 93

²⁰ v. Pfeiffer Antal, *A kegyestanitőrendiek temesvári házának és főgimnáziumának története, in Értesítő, 1890-1891*

avut între 1763 și 1768 cam 618 elevi.²¹ Acest gimnaziu va fi ulterior preluat de către piariștii aduși aici de la *Sântana*. Tot cu aceștia ne întâlnim și în 1751 în comitatul Arad. Între *Bibics Jakab* din partea iezuiților și liderul ordinului piarist se încheie o înțelegere pe data de 23 octombrie 1750, conform căreia educarea și pregătirea tinerilor de la gimnaziu urmează să revină în seama acestora din urmă.

În ceea ce privește gimnaziul de la *Sântana*, el a avut 3 clase la început, iar la 1772 s-au mai adăugat altele 2. Între zidurile sale au studiat între anii 1751 și 1789 numărul record de 1850 de elevi. În anul 1790, piariștii au ajuns și în Timișoara, au preluat mănăstirea și biserica franciscanilor, care s-au retras și au început activitatea într-un gimnaziu de 5 clase.

Cât privește gimnaziul din *Arad*, acesta a avut și el istoria sa aparte. După eliberarea de sub turci, în activitatea pastorală s-a afirmat cel care a fost *Höfflich Kamil* care era minorit. În anul 1702, în zona *Aradului Nou*, el a ridicat o capelă, iar lângă aceasta, într-o mănăstire simplă, a început chiar să facă o instruire elementară cu credincioșii de aici. În anul 1745 s-a deschis și prima clasă de gramatică la care s-au mai adăugat cu timpul clasele 2, 3 și 4. Călugării au desfășurat aici o activitate intensă, iar prin efortul lor se deschid în anul 1753 clasele 5 și 6 pentru retorică și poetică, iar din anul 1762 a intrat sub supravegherea episcopului de Cenad.²² În timpul Mariei Tereza va deveni gimnaziu regal și va fi integrat în regiunea de învățământ a Oradiei.

Gimnaziul din Szeged era situat tot pe teritoriul diecezei Cenadului. Orașul Szeged se eliberase de sub stăpânire otomană la 5 noiembrie 1686, iar în anul 1719, după un acord încheiat cu episcopia de Cenad și cu călugării ordinului piarist, aceștia din urmă au preluat parohia și biserica Sf. Demeter. Îndată au deschis și un gimnaziu cu 6 clase la care s-a adăugat în anul 1791 clasa a VII-a pentru logică și începând cu anul 1792 clasa VIII-a. Acest gimnaziu a și fost de altfel ultima școală catolică care s-a deschis pe teritoriul episcopiei Cenadului în acest final de secol XVIII. Modificări majore nu au mai fost înregistrate până la începutul secolului următor când prin strădaniile episcopului *Köszeghy László* a fost deschis la Timișoara, în anul 1806, primul Seminar Teologic pentru pregătirea și educarea clerului diecezan. Odată cu această realizare de excepție se inaugura practic un nou și un remarcabil început cu consecințe ulterioare din cele mai benefice pentru învățământul romano-catolic din spațiul bănățean.

²¹ v. Dr. Magony József, *A temesvári főgimnázium története*, Timișoara, 1910.

²² Mészáros Ferenc, *A magyar katolikus gimnasiumok története*, Buda, 1865, p. 307

JUZII NOBILIARI ÎN SOCIETATEA MEDIEVALĂ TRANSILVANĂ

ENIKŐ RÜSZ-FOGARASI

ABSTRACT. Aristocratic Judices in Medieval Transylvanian Society. The present paper deals with the Transylvanian institution of aristocratic judex, which took shape at the beginning of the 14th century. At first, the aristocratic judex played a rather modest part, carrying on his activity in the shadow of the county representatives of the central power (comes and vice-comes), but, in time, he became more than a mere assistant in the courts of law, acquiring also some administrative prerogatives, such as the collection of taxes and fines. Nevertheless, his activity was chiefly related to the county court of law, where he settled litigations between petty noblemen (who were not in possession of *ius gladii*), freemen and bondsmen. Although not very tempting financially, due to the prestige and authority it granted the office was supposed to be a good starting point for a future career. Usually, but not always, there were two noble judices in each county, elected from among the petty local aristocracy and representing its interests, who participated in the making and implementation of most important county decisions and whose status was similar to that of *homo regius*. All in all, the emergence of the aristocratic judex institution signaled a change in the attitude of the central power and, at the same time, the growing assertion of the local nobility.

În organizarea Ungariei medievale și implicit a Transilvaniei, comitatul a constituit o formă de organizare foarte importantă, am putea spune de bază. Alături de alte structuri de organizare ca scaunele și districtele, comitatele au avut un rol administrativ, juridic, fiscal și militar.¹ La început comitatele sunt regale și constituie reprezentanța locală a puterii centrale. De la mijlocul secolului al XIII-lea debutează o transformare a societății, în care nobilimea începe să se afirme. Ca urmare a acestor schimbări, comitatele regale își pierd din importanță pe de o parte, pe de altă parte prin diverse căi vor ajunge sub autoritatea nobilimii.

Deși timid, la începutul secolului al XIV-lea începe să se afirme comitatul nobiliar împreună cu instituțiile sale specifice. Comitatele din Transilvania voievodală aveau câte doi juzi ai nobililor.² În societatea transilvană rolul juziilor nobiliari se conturează odată cu schimbările petrecute în comitate.

La prima vedere, schimbările, transformările petrecute la nivelul comitatens nu par a fi prea convingătoare, dar la o analiză atentă a evoluțiilor din societatea nobiliară, putem **detecta** afirmarea acestora. Mai întâi de toate să vedem ce a însemnat comitatul regal pentru societate și cum a funcționat.

Comitatul - a constituit o unitate administrativă laică care la început avea și rol militar, mai târziu accentuându-se rolul juridic al acestuia.

Comitatul, deși era o **unitate**, totuși alături de domeniile regale, nobiliare conținea și domenii bisericești. Fiecare la rândul său se raporta în felul său la

¹ Ștefan Pascu: *Voievodatul Transilvaniei*, vol. I, p.100.

² *Istoria Românilor*, (tratat) Buc., vol. IV, 2001, p.198

conducerea comitatensă. La conducerea comitatului se afla comitele secondat de vicecomite. În Transilvania voievodul a fost cel care a numit comitele, de regulă dintre familiarii săi. La rândul său comitele își alegea locțiitorul dintre oamenii săi.³ De aceea în vremea comitatului regal, nobilimea nu a fost reprezentată aproape deloc în instituțiile comitatens. Toate instituțiile comitatense constituiau reprezentanțe locale ale puterii centrale, în Transilvania voievodul fiind înlocuitorul puterii centrale - regele. Cu schimbarea voievodului, ceea ce se întâmpla destul de frecvent, se reînnoia toată garnitura din administrația comitatensă, fiecare punând pe oamenii săi în fruntea comitatelor. Voievodul era conducătorul administrației, era jude suprem, și conducătorul oștirii Transilvaniei. Comitele avea aceleași prerogative însă la nivel comitatens.

La sfârșitul secolului al XIII-lea odată cu slăbirea puterii centrale au loc transformări importante în toată societatea vremii, nobilimea tot mai mult își revendică locul. La cumpăna secolelor XIII-XIV marea nobilime își revendică locul în peisajul politic al vremii, și la nivelul comitatens mica nobilime, adevărat doar foarte timid începe să primească rolul său cuvenit. Toate aceste schimbări se concretizează în formarea comitatului nobiliar. Deja în secolul al XV-lea, poate și mai devreme, comitatele au devenit expresia comunității nobile.⁴

Voievodul era numit în continuare de rege, de cele mai multe ori dintre oameni săi de încredere, ca urmare deseori demnitarul transilvan desemnat avea domeniile sale preponderent altundeva decât în Transilvania.⁵ Vice voievodul a fost cel care era mai tot timpul prezent rezolvând problemele ivite, el este și cel care în absența voievodului prezidează scaunul voievodal. Acest for de judecată a fost condus de voievod până la mijlocul secolului al XIII-lea, ca treptat procesele - tot mai numeroase - să fie judecate de locțiitorul său.⁶ La acest scaun de judecată participau doar oamenii voievodului: comiți, vicecomiți și părțile interesate, doar ocazional sunt invitați și juzii nobiliari. Cum s-a întâmplat la scaunul voievodal din 1342 când printre cei prezenți se face referire la juzii nobiliari prezenți în judecarea cazului.⁷

La congregațiile generale convocate de voievod pentru toate comitatele aflate sub autoritatea sa, lângă comiți și vicecomiți au fost invitați și juzii nobiliari în rândul juraților, assesorilor.⁸ Dar foarte puține informații avem despre condițiile participării juzilor nobiliari la aceste adunări, cea ce ne face să ne întrebăm dacă toți cei paisprezece juzi nobiliari au fost de fiecare dată invitați, ori doar câte unul din fiecare comitat. De asemenea se pune întrebarea dacă nu toți juzii erau prezenți la aceste congregații generale, atunci pe ce criterii se făcea invitarea lor, după gradul de implicare la cazurile puse în discuție ori apropierea de locul

³ *Istoria dreptului românesc*, Buc., 1984, vol. I, p. 308. aici autorul crede că vicecomitele a fost ales de nobilime însă nu avem nici o dovadă în acest sens ba chiar cunoscând structura familiară a comiților este clar că ei sunt desemnați de acesta.

⁴ Ioan Drăgan: *Nobilimea românească din Transilvania*, București, 2000, p.345.

⁵ Rüz- Fogarasi Enikó: *Relațiile așezărilor urbane din Transilvania cu puterea centrală*. In AMN, (34), II, 1998, 37-38.

⁶ Mályusz Elemér, *Az erdélyi magyar társadalom a középkorban*, Budapest, 1988, p.35.

⁷ *DIR, C, veacul XIV*, vol. IV, 1342 mai 8.

⁸ Janits István: *Az erdélyi vajdák igazságszolgáltató és oklevéladó működése 1526-ig*, Budapest, 1940, p.43.

adunării? Documentul emis la 10 mai 1348 de către juzii nobiliari din cele șapte comitate transilvane, prezenți la congregația generală din Turda în a treia zi a adunării, a fost sigilat doar cu opt peceteți ai juziilor emitenți⁹.

Comitele și vicecomitele de obicei nu erau din comitat, pe când juzii nobiliari au fost aleși dintre nobilimea locală. Despre persoana juziilor nobiliari avem informații puține. Cele mai multe date se pot afla din documentele comitatense.

Actele emise de comitate apar odată cu transformarea comitatului în comitat nobiliar. Solnocul Interior, Dăbâca, Cluj, Turda, Târnava, Alba, Hunedoara au fost comitatele care se aflau de a lungul evului mediu sub autoritatea voievodului Transilvaniei. Comitatele Solnocul de Mijloc și Crasna care mai târziu vor deveni comitatul Sălaj, doar parțial erau subordonate voievodului deoarece în multe chestiuni erau legate de comitatele Bihor, Sătmăr.¹⁰ Numai dacă ne referim la numărul juziilor nobiliari, se observă diferența dintre ele, deoarece Solnocul Interior, Dăbâca, Cluj, Turda, Târnava, Alba, Hunedoara aveau doar doi juzi pe când comitatele Solnocul de Mijloc și Crasna aveau patru juzi nobiliari ca în cazul majorității comitatelor Ungariei.

Materialul documentar comitatens s-a păstrat doar fragmentar, dar în cazul unor comitate sursele sunt mai generoase, de exemplu în cazul comitatului Cluj peste o sută șazeci de documente scriu despre cazurile aflate în derulare în fața instanței comitatense. Cele mai puține acte au rămas dintre cele emise de comitatul Crasna și Târnava, s-ar putea ca fiind cele mai mici ca întindere ca numărul lor să fie mai mic încă din momentul redactării. Însă numărul actelor emise variază de la caz la caz și nu neapărat concomitent cu dimensiunile comitatelor. Deși comitatele Cluj (5994,5 km²), Turda (5493,7 km²), Hunedoara (5625,4 km²) se numără printre cele mai întinse comitate, totuși dintre actele comitatense hunedorene și turdene s-au păstrat abia în jur de 50-60.

În comitatul Hunedoara structurile comitatense se suprapun celor districtuale. În majoritatea actelor de danie primite în districtul Hațeg se specifică special că domeniul proprietatea primită se află în districtul Hațeg din comitatul Hunedoara.¹¹ Această interferență a structurilor locale face ca diferențele dintre diversele părți ale comitatului Hunedoara să se manifeste mult mai pregnant decât în celelalte comitate. Cu siguranță populația din districte se află în primul rând sub autoritate districtuală, iar cazurile limită erau soluționate de comitat. De asemenea, atunci când problemele ivite sunt implicate și alte persoane decât cele din district, rezolvarea acestora a stat sub autoritatea comitatului.¹² Ca să amintim doar un exemplu în acest sens, facem referire la un act emis de comitele Hunedoarei, Simeon și cei patru juzi ai nobililor despre amânarea unor procese pentru o posesiune.¹³ Deși în toate lucrările de specialitate se vorbește despre doi juzi

⁹ 1348.05.10.- DI.30647, în Varjú Elemér: *A Tomaj nemzetségbeli Losonczy Bánffy család története*, OKI., I, P.157.

¹⁰ Jakó Zs. *Erdélyi Okmánytár*, Bp., p. 58-59.

¹¹ Adrian Andrei Rusu- Ioan Aurel Pop- Ioan Drăgan; *Izvoare privind evul mediu românesc*, Cluj-Napoca, 1989, p.96, 109, 128, 179.

¹² Istoria dreptului românesc, vol. I, p.309-forurile de judecată a oamenilor din districte au fost-judecata în district- din comitat- din judele curiei-regele

¹³ *Ibidem*, 1431 mai 15, p.86.

nobiliari în toate comitatele Transilvane în actul sus amintit este foarte clar că se face referire la patru aleși ai nobililor. Acest act pune sub semnul întrebării numărul juzilor nobiliari. S-au poate datorită statutului specific al comitatului Hunedoara se poate explica această informație documentară.

Toate instituțiile comitatense au la bază principiul unității în diversitate. Fiecare domeniu, localitate privilegiată sau comunitate cu drepturi specifice se raportează în felul său și după legea sa la structurile comitatense. În această ordine de idei se înscriu în structurile comitatense adunările cneziale.¹⁴

De asemenea, comitatele Solnocul Interior (3873,7 km²), Solnocul de Mijloc (3837,2 km²) și Dâbăca (3598,3 km²) deși au dimensiuni comparabile, totuși actele păstrate în cazul Solnocului de Mijloc și Interior se numără în jur de cincizeci pe când în cazul Dâbăcăi cel puțin o sută patruzeci de acte se referă la chestiuni înaintate sedriei. În afara acestor acte emise în numele comunității comitatense, în analiza noastră ne oferă informații importante despre funcționarea instituțiilor comitatense și actele voievodale, mai ales poruncile acestuia adresate comitatului.

La început, actele comitatense nu puteau fii redactate doar în timpul sedriei la lumina zilei și în timpul scaunului de judecată.¹⁵ Scaunul de judecată sau sedes iudicaria era convocat la două săptămâni de regulă și erau prezenți doar comitele ori vicecomitele, juzii nobiliari și pârâții. Locul sedriei era stabilit în așa fel, încât să fie accesibil pentru oricine din comitat. La sedes iudicaria erau desemnați și solii comitatului la congregațiile generale. La o analiză a locurilor scaunului de judecată comitatens din Transilvania se evidențiază faptul că nu se ține cont dacă localitatea sedriei este regală sau nobiliară. În comitatul Dâbăca - Bonțida, în Turda orașul Turda, în comitatul Hunedoara Bârcea și Deva, în Alba Sântimbru și Alba Iulia, la Târnave Căpâlna, în comitatul Cluj la Apahida și Baci, în Crasna se întrunea sedes iudicaria în Nușfalău și Ilișua. În comitatele Solnocul Interior și de Mijloc la Dej respectiv în localitățile Santău, Almașu, Tășnad, Acâis și Socaciu aveau loc sedriile în evul mediu. Ca atare, din exemplele mai sus reiese că nu avea nici o importanță în ce localitate era organizată scaunul de judecată, însă situarea lor geografică ne îndeamnă să credem că primordial în alegerea așezărilor sedriilor era poziția lor geografică în comitate. Dacă sau ținut sedrii în localități cu o poziție geografică nefavorabilă aceste locuri de sedrii nu au dăinuit doar de puține ori au servit ca centru comitatens¹⁶.

Comitele, după formarea comitatului nobiliar, rareori participa la sedes iudicaria, dar ținea legătura cu acest for, prin intermediul vicecomitelui și prin corespondență. La generalis congregatio comitatens comitele era cel care prezida, însă aceste adunări au fost convocate destul de rar și atunci ocazional. Practic juzii nobiliari sunt cei care cunosc realitățile din comitat deoarece ei trăiesc aici, ei au fost aleși din rândul nobilimii locale ca să le reprezinte interesele.

¹⁴ Despre adunările cneziale vezi: Ioan Aurel Pop; Instituții medievale românești, Cluj- Napoca, 1991,

¹⁵ Csukovits Enikő: *Sedriahelyek- megyeszékhelyek a középkorban*, In Történelmi Szemle, 1007, n.3-4, p.378-379.

¹⁶ Vezi cazul Cojocnei

Apariția instituției juzilor nobiliari a reprezentat în societatea transilvană o schimbare de atitudine a puterii centrale și totodată o afirmare a nobilimii locale. Ei sunt primii reprezentanți ai comitatului care ajung în funcție fiind aleși de nobili dintre nobilimea aparținătoare comitatului. În mai toate lucrările de specialitate se consideră pornind de la Gábor Gyula, că locul acestor alegeri ar fi fost la adunările comitatense.¹⁷ Din păcate date concrete despre alegerea juzilor nobiliari nu ni s-au păstrat. Gábor Gyula crede că juzii nobiliari au fost aleși de adunarea generală comitatensă,¹⁸ pe când István Tringli este de părere că sedriile sunt locurile de alegere a acestor demnitari.¹⁹ Nu avem date nici despre perioada pentru care au fost aleși și investiți. Din analiza actelor comitatense clujene însă suntem tentați să credem că nu era o regulă definită în ceea ce privește perioada pentru care juzii nobiliari puteau să rămână în funcție. Despre Ioan Patay știm că a fost jude nobiliar în anii 1378, 1384, 1386, 1388, 1390, 1395²⁰. Toma din Dezmir, din datele de care deținem, credem că din 1404 până 1417²¹; Nicolae din Mociu fiul lui Sandrin din 1419-1424, 1429, 1430²²; Petru de Măciș din 1423, 1424 până în 1429²³ Grigore Magnus de Andrashaza din 1441 până în 1446²⁴ au fost aleși ca juzi nobiliari în comitatul Cluj.

În stadiul actual al cercetării am reușit să identificăm pentru tot evul mediu doar pentru comitatul Cluj cel puțin șazeci de juzi nobiliari. Dar aceste date încă nu ne permit o generalizare, o formulare a unor reguli generale, dacă a existat așa ceva, în ceea ce privește cel puțin persoanele care au fost aleși și perioadele pentru care au fost investiți. S-ar putea ca alegerile sau reînnoirea mandatelor judeului nobiliar să se fi întâmplat anual, însă acestea sunt doar presupuneri. Ceea ce se poate considera totuși o certitudine este faptul că nobilimea comitatensă din rândurile sale își desemnează prin alegere reprezentanții în funcția de jude nobiliar.²⁵ Toate acestea își au ca argument de bază în primul rând denumirea de jude nobiliar iudex nobilium, dar și lista juziilor nobiliari din secolele XIV-XV.²⁶ Cu siguranță această funcție a fost temporară, după cum face să credem un act comitatens emis de comitatul Sopron în 1361 în care citim formula „comites ac iudium nobilium tunc temporis constituti”.²⁷ La instituirea lor juzii nobiliari au depus jurământ comunității nobiliare comitatensă ca în timpul în care se aflau în funcție să reprezinte interesele lor.

Erik Fügedi și Elemér Mályusz sunt de părere că decretul regal din 1291 dă naștere instituției juzilor nobiliari, deoarece prin acesta s-a hotărât ca în calitate

¹⁷ Gabor Gyula: *A megyei intézmény alakulása*, Bp., 1908, p.85.

¹⁸ Ibidem, p.85

¹⁹ Tringli István: *Két szokásjogi norma*, In. Történelmi Szemle, 1997, nr.3-4, p.397.

²⁰ Csanki, vol. V, p.567.

²¹ Ibidem, p553: și MOL: Df.28141, Df. 252860, Df. 281447, Df. 28148, Df. 252873, Df. 252876, Df. 62788, Df. 62790.

²² MOL: Df. 255271, Df.255225, Fond Kemény Pál nr. 27, nr.28, Fond Suky nr.54.

²³ Fond Kemény Pál nr.27, MOL: Df. 255257.

²⁴ Csanki, vol. V, p.562, MOL; Df. 26781, Fond Suky nr. 59.

²⁵ Gábor Gyula: *op. cit.*, p.85

²⁶ Fügedi Erik: *Az Elefánthiak*, Bp., 1999, p.97.

²⁷ Apud Gábor Gyula, *op. cit.*, p.85.

de judecător, comitele să nu îndrăznească să judece fără ajutorul a patru nobili numiți.²⁸ S-ar putea ca acest decret să fi accelerat procesul deja început și să fi dat un impuls, dar ca atare apariția instituției judeului nobiliar s-a născut dintr-o necesitate a societății. Cu siguranță prima dată juzii nobiliari sau al nobililor au secondat activitatea judecătorească a comitelui și vicecomitelui. La început cu siguranță că rolul lor era modest, activând în umbra reprezentanților puterii centrale.²⁹ Dar cu timpul juzii nobiliari vor deveni mai mult decât asistenți ai procesului de judecată fiind implicați și în colectarea taxelor și amenzilor. Treptat juzii nobililor vor încerca să își reprezinte clasa pe care o reprezenta. Dar în același timp această instituție era menită să frâneze și abuzurile nobililor. Ca atare în urma unor plângeri repetate, puterea centrală, în 1391, hotărăște ca juzii nobiliari să aibă dreptul să cerceteze și să pedepsească abuzurile stăpânilor feudali.³⁰ Numărul juzilor nobiliari în Ungaria medievală în general **era patru, cu câteva** excepții fiind comitatul Pilis, Moson, Bacs, Pozsega, Torna, Valko, Veroce, Solnocul Exterior și comitatele voievodale unde numărul nobililor desemnați ca juzi nobiliari era de doi.

Activitatea juziilor nobiliari era legat cu precădere de scaunul judecătoresc din comitat. Toate actele în care figurează ca emitenți juzii nobiliari sunt într-o măsură sau alta legate de procesul judecătoresc comitatens. În fața lor se certifică plăți, împărțiri de bunuri și posesiuni dar și alte acte juridice cu ar fi prohibitio.³¹ De multe ori eliberează documente fără comite sau vicecomite. Ceea ce ne îngăduie să credem că în unele cazuri pot hotărî și singuri. Cele mai frecvente acte emise doar de juzii nobiliari se referă la chestiuni procedurale cum ar fi anunțarea s-au certificarea unor amânări de procese, sau pur și simplu relatarea despre desfășurarea unor acțiuni procedurale.³² Alteori actele emise de juzii nobiliari conțin rapoarte adresate comitelui, vicecomitelui sau pur și simplu adresate autorității comitatense, despre munca lor.

Uneori juzii nobiliari se comportă ca și judecători. Cel mai cunoscut caz în acest sens s-a derulat în fața juzilor nobiliari din comitatul Alba în 1408. Nicolae Bolgar de Tuzsoni aduce acuzații grave împotriva unui familiar al său, Nicolae Oldal, în fața juzilor nobiliari din comitatul Alba. Nicolae Oldal a fost acuzat de furt și a fost prins și judecat de juzii comitatului, fiind găsit vinovat a fost condamnat la moarte.³³ Valoarea bunurilor însușite de inculpat, mai mult de 24 de florini, vin să certifice gravitatea condamnării. Inculpatul fiind familiarul lui Nicolae Bolgar de Tuzsoni, face parte cel puțin din rândurile oamenilor liberi, deoarece instituția familiarității se încheia între nobili sau oameni liberi nenobil ignobilis,³⁴ deci nu era iobag. Ca atare, juzii nobiliari au posibilitatea să judece nu numai cazurile legate de iobagi ci și de oamenii liberi. Credem că acest Nicolae Oldal nu a fost nobil, deoarece a fost condamnat la spânzurătoare și nu la decapitare. Pe de altă parte

²⁸ Fügedi Erik, *Op.cit.*, p.96-97, Mályusz Elemér: *Op.cit.*, p.33.

²⁹ Istványi Géza: *A megyei írásbeliség első korszaka*, In Századok, 1937, Supplement, p.530.

³⁰ Stefan Pascu, *Op.cit.*, vol. III, p.156.

³¹ Gábor, *op.cit.*, p.86-87.

³² *Ibidem*, p.87.

³³ Zsokl, nr. 5907, p.106.

³⁴ *Korai történeti lexikon*, p.210-211.

familia Bolgar de Tuzsoni cu siguranță nu erau în posesia dreptului paloșului, acest drept în general fiind al comitelui respectiv al autorității comitatense.³⁵ În cazul prezentat mai înainte, juzii nobiliari procedează în conformitate prin prestigiul ce le conferă autoritatea comitatensă. Activitatea judecătorească a juzilor nobiliari întărește încă odată presupunerile noastre că investirea lor se efectua prin depunere de jurământ cum se întâmpla în cazul fiecărui judecător de la orice instanță.

Deși în literatura de specialitate se credea că juzii nobiliari pot aduce hotărâri procedurale doar cu prezența vicecomitelui s-au comitelui, la o analiză mai atentă a actelor comitatense se conturează unele aspecte legate de o activitate la care doar părțile aflate în cauză și juzii nobiliari participau. Astfel, pentru depunerea de mărturie și legăminte de multe ori oamenii erau trimiși în fața instanței juziilor nobiliari. Un astfel de caz a fost semnalat la 1 iunie 1450 când pentru depunerea unor jurăminte, cei implicați în caz au fost trimiși în fața instanței juzilor nobiliari din comitatul Turda.³⁶ Un act din 3 iulie 1460 semnaleză absența unei părți din fața instanței juzilor nobiliari din comitatul Cluj întrunit la Apahida.³⁷

Printre actele emise de juzii nobiliari, este adevărat doar de câteva ori, sunt și hotărâri judecătorești prin care se dădeau sentințe, însă e drept în cazuri minore. Un asemenea caz este semnalat în 1408 când Ioan din Suceag și Toma din Dezmir, juzii nobiliari ai comitatului Cluj, dispun ca Nicolae Bolgar să plătească prețul celor unsprezece cai luați de la Mihai Cseh și să achite trei mărci amendă.³⁸

Ca urmare, juzii nobiliari ca reprezentanți ai autorității comitatense pot hotărî în pricini mărunte dintre nobili, dintre cei care nu sunt în posesia ius gladii-, în cazuri legate de oameni liberi, cnezi dar și iobagi. Potrivit lui Ștefan Pascu juzii nobiliilor în 1407 statorniceau, darea după pământ și darurile cnezilor care vroiau să plece pe alte moșii.³⁹

De alungul evului mediu au existat și cazuri de abatere în activitatea juzilor nobiliari, când deciziile luate de aceștia au fost ilegale. Într-un scandal de acest gen a fost implicat și judele nobiliar al comitatului Târnava, Emeric Porkolab de Adămuș. Ca urmare a investigațiilor efectuate, judele regal, voievodul și comitele secuilor Petru Szentgyörgyi condamna pe Emeric Porkolab de Adămuș la decapitare.⁴⁰

Dacă despre domeniul de competență a juzilor nobiliari avem date, despre retribuirea lor nu avem informații. Gábor Gyula presupune că o parte din amenzile intrate se folosea pentru acest scop. Din penalități două treimi revenea comitelui și juzilor nobiliari.⁴¹ Iar din amenzile stabilite de alte foruri de judecată, dar a căror încasare este de datoria autorității comitatense, partea ce revenea juzilor era de o treime. Însă este aproape imposibil de a aprecia că din banii autorității comitatense adunate din amenzi, cât revenea comitelui, vicecomitelui și juzilor nobiliari. Dar credem că fi jude nobiliar din punct de vedere financiar nu a fost atractiv. Ca atare

³⁵ *Ibidem*, p.613.

³⁶ Jako, *Kmk*, vol. I, p.405 nr. 838.

³⁷ *Ibidem*, p.566, nr. 1454.

³⁸ Tel, I, p.340.

³⁹ Ștefan Pascu: *Op.cit.*, vol. III, p.424.

⁴⁰ *Ibidem*, vol. II, p.266, nr. 3417.

⁴¹ Gábor, *op. cit.*, p. 86.

decretul mare din 1435 cere comunității nobiliare ca în viitor să aleagă juzii nobiliari din rândul familiilor nobiliare mai înstărite.⁴² Tot același decret prevede că odată ales jude nobiliar orice nobil este dator să accepte funcția, deoarece un refuz ar trage după sine amendarea acestuia.

Juzii nobiliari cu siguranță aveau sarcini administrative și un rol executiv și efectiv în colectarea impozitelor, taxelor și amenzilor. Ca un argument în acest sens ar fi că pe listele cu amenzi de încasat păstrate din perioada angevinilor se află sigiliul juzilor nobiliari.⁴³

O chestiune interesantă de urmărit ar fi rolul jucat de juzii nobiliari în redactarea sau autentificarea actelor comitatense. Această procedură era destul de complicată deoarece sigiliul comitelui nu era considerat ca pecete autentică. Sighismund Jako în studiul său, *Sigilografia cu referire la Transilvania*, deosebește trei procedee de sigilare a actelor comitatense.⁴⁴ Primul procedeu ar fi utilizarea pecetilor parțiale. Al doilea mod de autentificare ar fi dobândirea unei peceti autentice a comitatului și aplicarea acestuia. Iar al treilea mod de autentificare a actelor ar fi co-sigilarea actelor emise de funcționarii comitatului.

În primul caz sigilarea actelor comitatense se putea realiza doar în prezența tuturor celor care posedau părțile componente a pecetii autentice. Însă această modalitate de autentificare a fost folosită foarte rar deoarece ridica o serie de dificultăți. ***Din analiza documentelor comitatense din Transilvania voievodală reiese că ar fi fost utilizată foarte rar deoarece actele comitatense de foarte puține ori au fost autentificate doar cu o pecete.***

Începând din secolul al XV-lea, în Transilvania a existat tendința de a dobândi pentru comitat o pecete unitară proprie cu stemă. Însă din datele pe care le deținem prima pecete de comitat din Transilvania a fost cea a comitatului Hunedoara, a cărei prima mențiune este din anul 1490.⁴⁵

La autentificarea actelor comitatense cea mai frecventă modalitate utilizată a fost co-sigilarea. În jur de 85 % din actele comitatense din Transilvania au mai mult de o pecete. Majoritatea actelor co-sigilate au trei peceti. În cazul în care documentul emis în numele autorității comitatense a fost sigilat cu două peceti, una este cu siguranță a unuia dintre juzii nobiliari. În cazul în care la sigilare nu a fost utilizată pecetea unuia dintre juzii nobiliari aceștia puteau să pună la îndoială autenticitatea actului. Actele comitatense atunci au valoare probatorie în fața instanțelor judecătorești, dacă au fost sigilate de comite sau vicecomite și de cel puțin un jude regal. Cu cât un act are mai multe sigilii, cu atât crește valoarea acestuia ca document probatoriu cât și ca autenticitatea lui.

De câteva ori în actele emise de comitate se fac referiri și la notari ai comitatului sau la notar adus de comitat. Ca atare în 20 martie 1487 izvoarele vremii amintesc pe magister Ladislaus notarul de atunci al scaunului Cluj,⁴⁶ iar mai târziu în 26 octombrie 1530 se fac referiri la Nicolae deak,⁴⁷ ca la notarul jurat al comitatului Cluj. Credem că

⁴² Engel Pál: *A nemesi társadalom a középkori Ung megyében*, Bp., 1998, p.108.

⁴³ Istványi Géza: *op. cit.*, p. 534.

⁴⁴ Sighismund Jako: *Sigilografia cu referire la Transilvania*, In: DIR. vol. II, p. 608.

⁴⁵ *Ibidem*, p.609.

⁴⁶ Jako *KMN*, vol. II, p.49, nr. 2637.

⁴⁷ *Ibidem*, p.522, nr. 4326

notarii prezenți la sedrii de multe ori au fost angajați pe perioada acestor scaune de judecată și ei au fost cei care au formulat voința și hotărârile luate aici. Însă nu se poate exclude în totalitate că în cazuri excepționale juzii nobiliari au fost cei care au redactat actele. Acest lucru vine să certifice actele emise doar în numele lor în care nu este pomenit nici un notar sau altcineva cine ar fi conceput și redactat documentele.

În concluzie, juzii nobiliari erau exponenți aleși de comunitatea nobililor din comitat care au participat în mod obligatoriu la luarea deciziilor comitatense, la executarea lor dar și la punerea în aplicare a hotărârilor luate și de unele instanțe superioare.⁴⁸

Juzii nobiliari în general provin din nobilimea comitatensă, adică din mica nobilime a cărei autoritate nu depășește hotarele comitatului.⁴⁹ Statutul social al juziilor nobiliari era comparabil în multe părți a Ungariei medievale, de exemplu în comitatul Valko cu cel a homo regius deci cu oamenii regelui.⁵⁰

Cert este, deși din punct de vedere financiar slujba de jude nobiliar nu era foarte atrăgătoare, dar prin locul și considerația cu care au fost înconjurați, a oferit pentru nobilimea mică o deschidere spre alte funcții mult mai meritorii. Ar fi un lucru interesant de aflat din ce familii provin, ce pregătire au acești juzi nobiliari și ce carieră socială vor avea odată cu terminarea mandatului lor. Totodată ar fi deosebit de captivant de urmărit dacă din același familie provin sau nu mai mulți juzi nobiliari, adică dacă exemplul unui jude a atras mai mulți sau nu. Toate acestea sunt întrebări la care încă nu avem un răspuns, dar care ne preocupă, a căror investigație s-a început și avem în vedere în viitorul apropiat.

⁴⁸ Ioan Drăgan; *op. cit.*, p. 347.

⁴⁹ Szakály Ferenc: *Tolna megye szolgabírái*, In *Történelmi szemle*, 1997, nr. 3-4, p.423.

⁵⁰ Engel Pál: *Királyi emberek Valkó megyében*, In. *Mediaevalia Transilvania*, III, 1999, nr. 1-2, p.78-79.

IERARHIA BISERICII ORTODOXE DIN MOLDOVA LA JUMĂTATEA SECOLULUI AL XVII-LEA

MIHAI FLORIN HASAN

ABSTRACT. *The Hierarchy of the Moldavian Orthodox Church in the Mid-Seventeenth Century.* In the mid-17th century, during Vasile Lupu's reign, Moldavian Church was organized according to the Eastern tradition, with a hierarchy that managed to impose itself in the religious, cultural and political environment of an East dominated by the Ottoman Porte. Its status was illustrated by the fact that metropolitan Varlaam was a candidate in the 1639 elections for the office of patriarch of Constantinople, and by the synod of Iași in the fall of 1642, which endowed Orthodoxy with one of the seven professions of faith officially acknowledged in the East.

Domnia lui Vasile Lupu reprezintă pentru Moldova, spațiul levantin, Orientul Apropiat și Africa punctul nodal prin care ortodoxia răsăriteană a fost salvată pentru mai bine de douăzeci de ani de la colaps, prin sprijinul financiar masiv acordat de acest domn bisericii răsăritene în totalitatea sa. Activitatea sa a fost sprijinită fățiș de ierarhia moldoveană, care a profitat, la rândul ei, de obligațiile contractate de celelalte Biserici din Răsărit față de domnia Moldovei, Vasile Lupu reușind să-și impună oamenii cheie în puncte strategice din punct de vedere ierarhic.

În Moldova la jumătatea secolului al XVII-lea, Biserica reprezenta un sprijin pentru domnie, este și cazul lui Vasile Lupu care s-a sprijinit nu numai pe aparatul administrativ și armată, ci și pe Biserica "prin intermediul căreia și-a sporit supunerea categoriilor sociale"¹. Astfel domnia a asigurat Bisericii baze materiale temeinice pentru a avea sprijinul acesteia, în Moldova existând aproximativ "40 de schituri și mănăstiri plus sute de biserici"², în jurul anului 1711 Dimitrie Cantemir semnalând că "numai în ținutul Sucevei sunt 60 de biserici de piatră și în toată Moldova de Sus (fără Țara de Jos – n.n) peste 200 de mănăstiri mai mari zidite din piatră"³, cifra avansată de d-l Șerban fiind destul de mică în comparație cu ce exista în Moldova din punct de vedere ecleziastic. După părerea noastră în 50 de ani nu puteau să apară peste 160 de mănăstiri mai "mari" (fără a le menționa astfel pe cele mici sau schiturile) numai în Moldova de Sus, fără a le mai calcula pe cele din Țara de Jos.

Probabil situația bisericii Moldovei era mult mai bună din punct de vedere al edificiilor de cult, modul în care se prezentau slujitorii Bisericii sau credincioșii urmând a fi arătat în continuare.

Clerul înalt, ierarhii, ocupau un loc extrem de puternic în sfatul domnesc, ceea ce indică fără dubiu, rolul bisericii în viața statului, având în vedere, de

¹ C-tin Șerban, *Vasile Lupu, domn al Moldovei (1634-1653)*, București, 1991, p. 111.

² *Ibidem*, p.117.

³ D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, București, 1973, p. 313.

exemplu, faptul că domnul "înainte de a pronunța hotărârea [...] întreba pe mitropolit ce prevede pravila pentru cazul judecat"⁴, mitropolitul fiind practic locțiitorul domnesc.

Nu înseamnă însă că automat și clerul de jos se bucura de același statut, care să indice puterea Bisericii. Forța acesteia era dată de ierarhii ei, de arhimandriți și stareți de mănăstiri, cei ce sprijineau în totul acțiunile statului.

Biserica Moldovei avea un statut special: "nu era supusă patriarhului, ce nu putea refuza investitura prezentată lui de domn pentru mitropolit, nu primea tribut de la Biserica Moldovei și nu se amesteca în afacerile interne ale ei, ea fiind autonomă"⁵, acest statut special transformându-l pe mitropolit într-un "patriarh" ce conducea o eparhie care practic se administra singură, dependența de Marea Biserică fiind pur nominală, fără alte implicații. Se respecta astfel canonul 34 apostolic, canonul 28 al sinodului IV ecumenic și mai multe canoane ale sinodului VI ecumenic, unde "se spune că orice stat de sine stătător are o mitropolie cu unul sau mai mulți episcopi"⁶.

Mitropolia Moldovei, întemeiată cândva după sfârșitul anilor⁷⁰ ai secolului al XIV-lea de către domul Petru Mușat (1375 cca 1391), dobândind o stare legală față de împărat și de Marea Biserică (1401) va evolua ulterior autonom față de Constantinopol, mai ales după 1453, când ultimul suveran răsăritean dispărea odată cu statul pe care l-a condus, odată cu o moștenire de universalitate de 1100 de ani. După o evoluție "liniștită" de-a lungul secolului al XV-lea, în cursul secolului al XVI-lea Biserica Moldoveană intră în conflict cu confesiunile protestante, în anii "50 reacționând violent față de "intruziunile eretice", printr-o "Contrareformă ortodoxă" corelată în spațiul european cu Contrareforma romană, cele două Biserici fiind dispuse să înăbușe orice erezie care venea să tulbure Biserica rupând din trupul ecumenic și apostolic.

În secolul al XVII-lea mitropolia atinge o poziție de invidiat fiind una dintre cele mai puternice biserici din Răsăritul european, cu poziție cvasi-patriarhală.

Păstorirea ierarhului Anastasie Crimca era încheiată în Moldova în 1629, urmându-i Atanasie⁷, fost episcop de Roman ca Atanasie I (1616-1629). Noul mitropolit moare în jurul datei de 13 iulie 1632 fiind înhumat la Bistrița.

N. Iorga afirmă că data morții lui Atanasie este 13 iulie 1632, mitropolitul succesori fiind hirotonit la 23 septembrie 1632 într-o duminică, în persoana lui Varlaam, fost egumen la Secul și care între aprilie 1633 și 1653 păstorește eparhia Moldovei sub Miron Barnovschi, Moise Movilă și Vasile Lupu (la hirotonirea sa a participat și Meletie Sirigul care a ținut o predică la capitolul 5 din Evanghelia lui Luca).

Clerul moldovean de sub ascultarea arhiepiscopală era împărțit în trei categorii distincte: prima-ierarhii, care, alături de categoria a doua, călugării, reprezentau starea clericală a țării și categoria a treia, preoții de mir, cu o situație clar mai bună decât a vecinilor, a târgoveților și răzeșilor.

⁴ V. Al. Georgescu, P. Strihan, *Judecata domnească în Țara Românească și Moldova, 1611-1831, Partea I. Organizarea judecătorească*, Vol. I, 1611-1740, București 1979, p. 190.

⁵ V. Costăchel, P.P. Panaitescu, A. Cazacu, *Viața feudală în Țara Românească și Moldova, secolele XIV-XVII*, București, 1957, p. 154.

⁶ D. Stănescu, *Vechile episcopii la români*, București, 1927, p. 91.

⁷ N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, Vol. I, Vălenii de Munte, 1908, p. 304.

Bogdan-Petru Maleon lansa acum trei ani o teză în care arăta că preoții de mir, atât din orașe cât și din sate, beneficiind de scutiri, ajungeau la un număr variabil cantitativ în funcție de modul de acțiune fiscală a statului⁸. La nota 54 a aceluiași articol vorbește de scutiri date individual pentru preoți de către domnie, apoi preoților și diaconilor din lași, până sub Alexandru Iliăș. O perioadă dificilă au traversat, se pare, toți preoții la sfârșitul deceniului trei-începutul deceniului patru așa cum rezultă dintr-un document de la 8 iulie 1632 emis de domnitorul Alexandru Iliăș care afirma "preoții noștri moldoveni sunt supuși la toate dările grele și aspre"⁹, așa cum arăta și autorul mai sus menționat, care însă a scăpat din vedere faptul că această situație s-a reglat oarecum în cursul anului 1636 când toate stările sunt supuse plății sumei de 2 zloți pentru haraci.

De asemenea ca o completare a expozeului dânsului afirmăm că Varlaam însuși va scrie într-un act din 11 ianuarie 1636 despre situația grea a stării preoțești, fapt pe care i-l va comunica și țarului tuturor Rusiilor: "mâna cea grea a agarenilor ne stăpânește și nu suntem slobozi de haraciul lor nici preoții, nici vlădicii, și cu toții suntem supuși [...]"¹⁰, după ce "Io Vasilie voevod [...]" am aruncat dajde pre vlădici și pre boiari și pre mazili și pre curteni și pre popi..."¹¹. Situația de criză trecuse însă la 28 martie 1638 când domnul stabilește reguli pentru cler și-l scutește de toate dările țării (regest)¹².

Cu toate că din punct de vedere administrativ-teritorial Biserica Moldovei se prezenta bine, se vede că supunerea față de Poartă cerea și acestei categorii privilegiate să contribuie la plata obligațiilor către Imperiul Otoman la fel ca și restul contribuabililor.

Provincia ecleziastică Moldova. Împărțire și jurisdicție.

Odată cu victoria creștinismului în Imperiul Roman, elementele de organizare administrativă ale statului au fost adoptate și de către biserica creștină care le-a preluat și impus.

Termenii aveau la început accepțiuni diferite care au evoluat odată cu biserica: la început un episcop avea o circumscripție de lucru numită parohie (astăzi deținută de un preot). La Niceea (325) eparhia era deja arondată unui episcop, iar aceea a mai multor episcopi aflați sub ascultarea unui mitropolit se numea provincie ecleziastică. Arhiepiscopul (și mitropolit) rezida în capitala acestei provincii și era superiorul sufraganelor săi, având "un drept de supraveghere asupra tuturor celorlalți episcopi din provincia respectivă"¹³.

⁸ B.-P. Maleon, *Ortodocșii români în fața "clericului viator"*(sfârșitul secolului XVI-prima jumătate a secolului al XVII-lea), în Anuarul Institutului de Istorie "A. D. Xenopol", Iași, 2001, nr. XXXVIII, p. 61.

⁹ N. Grigoraș, *Situația clerului moldovenesc în prima jumătate a secolului al XVII-lea și reforma domnitorului Miron Barnovschi și mitropolitul Anastasie Crimca*, în Mitropolia Moldovei și Sucevei, 1957, nr.1-2, p. 72.

¹⁰ A. Ligor, *Prin Moldova în timpul lui Vasile Lupu*, București, 1987, p. 82.

¹¹ *Ibidem*, p. 19.

¹² *Documenta Romaniae Historica, seria A, Moldova*, vol. XXIV, București, 1998, doc. 297, p. 295.

¹³ *Sinoadele ecumenice, Canoanele, text și interpretare*, București, f. a., p. 23.

Provincia Moldova avea în teorie un mitropolit (arhiepiscop de Suceava) și trei episcopi sufragani care răspundeau de trei eparhii: Roman, Rădăuți și Huși (ultima creată la sfârșitul secolului al XVI-lea).

Se pare că realitatea era mult mai complexă decât această teorie, căci Romanul, pe temeiul vechimii¹⁴, se socotea al doilea centru după Suceava, iar episcopul din scaunul de la Roman prelua automat tronul metropolitan, conform unei tradiții mai vechi. Această situație a durat până când s-a impus numirea de către domn a mitropolitului, după deliberările unui sobor, respectându-se astfel norma canonică.

Problema a apărut în secolul al XV-lea când Ilia I și fratele său Ștefan II și-au împărțit guvernarea Moldovei, astfel încât episcopia de Roman a fost pentru un timp mitropolie pentru a crește prestigiul Țării de Jos¹⁵, situația acesteia fiind apoi ambiguă.

Cert este că spre jumătatea secolului al XVII-lea arhiepiscopia de Suceava reușise să-și impună autoritatea între Carpații Orientali și Nistru, episcopiile fiind practic sub ascultarea nemijlocită a mitropolitului (arhiepiscop – episcop primat), existând o oarecare diferență între episcopi, dar numai în baza tradiției, ei fiind egali ca atribuții în fața arhiepiscopului.

De arhiepiscopia de Suceava țineau: partea de Sud a ținutului Suceava (cu centrul metropolitan), ținutul Iași, Neamț, Hârlău și Cărligătura¹⁶.

Eparhia Roman, cu centrul la Roman, avea sub jurisdicție: ținutul Roman, Vaslui, Trotuș, Bacău, Adjud, Tutova, Tecuci, Putna, Covurlui¹⁷.

Eparhia Rădăuți avea sub jurisdicție: ținutul Rădăuți, partea de Nord a Sucevei, Dorohoi, Țețina, Hotin¹⁸.

Eparhia Huși deținea: ținutul Fălciu, Lăpușna, Orhei, Soroca¹⁹, deci teritoriile aflate spre părțile tătărești și turcești.

Cel mai bine stătea Romanul cu 9 ținuturi arondate, în timp ce arhiepiscopia deținea capitala metropolitană (Suceava) și a statului (Iași), acolo unde stătea și mitropolitul dând sfat domnului (la Suceava păstora un vicar), în timp ce Hușiul, și cel mai amenințat de altfel, era cel mai "sărac".

Mitropolitul.

Așa cum arătam mai sus, la urcarea pe tron a lui Vasile Lupu (ante 25 aprilie 1632), mitropolit era Varlaam, hirotonit arhiepiscop și mitropolit la 25 septembrie 1634. Se înscria în intervalul prescris de canoane de trei luni pentru alegere (de la ~13 iulie 1632), episcopii ridicându-l în treaptă prin punerea mâinilor²⁰ - hirotesie, mult timp nediferențiată de hirotonire.

¹⁴ Melchisedec, *Cronica Romanului și a episcopiei de Roman*, București, 1874, p. 109.

¹⁵ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1992, vol. 1, ediția II, p. 364.

¹⁶ *Ibidem*, vol. II, p. 115 (ed. București, 1981).

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ D. Cantemir, *op. cit.*, p. 356.

Înainte de a discuta originea lui Varlaam trebuie spus despre mitropolit, în general, că avea obligația de a învăța poporul (can. 19, VI Ec.)²¹, de a purta hainele rangului său (can. 27, VI Ec.)²², nu putea lipsi din provincia sa mai mult de 6 luni, altfel urma să fie scos din arhieria sa (can. 16, IX loc. C-tinopol).

Având obligativitatea de a ține sinoade anuale era îndreptățit a lua măsuri disciplinare cu aplicabilitate pe întreg teritoriul provinciei sale, așa cum face Varlaam la 24 februarie 1649 când decide judecata episcopilor de către sinod și dreptul protopopilor de a judeca prin delegare vinile din eparhie²³. Între obligațiile laice intră și dreptul de a participa la sfatul domnesc și la Adunarea Stărilor, iar între cele judiciare acela de a judeca atât cazuri civile cât și penale. În plus era consultat în tot ceea ce privea Biserica și apăra interesele acesteia față de intruziunile din afară, având o extraordinară de mare autoritate atât ca demnitar cleric, dar și ca demnitar de stat, fiind al doilea om în conducere.

Revenind la originea mitropolitului Varlaam, cei ce s-au preocupat de această problemă sunt de acord să-i recunoască ascendența răzășească, notă discordantă făcând domnul N. Iorga care în *Istoria vieții religioase a românilor...* apărută în 1908, p. 304 îi acorda această origine, pentru ca în *Istoria românilor*, volumul VI, p. 103 să îl coboare din neamul celebrului Moțoc.

Augustin Pop arată însă fără dubiu că originea sa era la sat "dintr-un lung șir de țărani"²⁴, după familie numindu-se Moțoc, fără legătură cu familia vornicului executat la Liov în 1564 alături de Ștefan Tomșa I. Familia sa era din Boloteștii Putnei și din documente se pare că era extrem de numeroasă²⁵. Nu i se știe sigur data nașterii. Devine repede frate de mănăstire, este ucenicul lui Anastasie Crimca, episcop de Roman pe atunci, pentru ca pe la 1602 să fie deja tuns în monahism pentru că, se pare că participă la slujirea noii mănăstiri Secul, dacă nu a fost adus cumva de la altă mănăstire²⁶. Noi credem însă că retrăgându-se la sfârșitul vieții la Secul a indicat clar locul său de metanie. Pe la 1610 era deja egumen în locul lui Visarion. La 1618 traduce "Leatsvița lui Ioan Scăraru" și alte texte liturgice: Liturghierul, Evangheliarul, Psaltirea, pentru ca în 1629 să fie atestat ca arhimandrit la Suceava, la Sfântul Gheorghe²⁷. În această funcție pleacă ca ambasador șef la Moscova trimis de domnul Miron Barnovschi și mitropolitul Anastasie Crimca, după întoarcerea din vizita făcută țarului și patriarhului Philaret retrăgându-se la Secul, unde, la 1631 egumen era ucenicul său Gheorghe²⁸.

Este primul din istoria Principatelor care a fost ales mitropolit fără să fi fost episcop, la recomandarea egumenului Movilă de la Pecerska Lavra și a patriarhului Philaret, ceea ce, după părerea noastră îi indică valoarea și, și mai clar, sprijinul pe care și l-a câștigat în timpul ambasadei sale la Moscova.

²¹ *Sinoadele...*, p. 265.

²² *Ibidem*, p. 273.

²³ Șt. Berechet, *Biserica și domnia în trecutul românesc*, în BOR, 1945, nr. 1-3, p. 434.

²⁴ Augustin Z. N. Pop, *Viața mitropolitului Varlaam al Moldovei*, în MMS, 1957, nr. 10-12, p. 743.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 747.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

Dintre evenimentele mai importante care i-au marcat păstoria ne vom opri doar asupra câtorva care relevă importanța clericului și a provinciei sale. La 6 mai 1639 Varlaam, cu un sobor larg ²⁹târnoște biserica mănăstirii Trei Ierarhi din Iași. Se pare că domnitorul căuta să transforme încă din 1638 biserica de la Trei Ierarhi în mitropolie, plan care, din cauze necunoscute, nu a reușit³⁰. Tot în acel an are loc marele eveniment din viața sa: este numit ca unul dintre cei trei candidați la scaunul constantinopolitan având contracandidați pe Partenie al Adrianopolului și pe Porfirie al Niceei, alegerea având loc în 1 iunie. Câștig de cauză a avut Partenie.

Anul 1642 a adunat la Iași un sinod care a lămurit o problemă de dogmă, sinod ce a născut în istoriografie discuții, A. Ligor numindu-l sobor (op. cit., p. 151.), C.: Șerban, congres bisericesc iar N. Iorga, impropriu "soboraș", deoarece el a impus o continuare a sinodului de la Kiev din 1640, ținut cu episcopi din Ucraina și Bielorusia³¹. La sinodul ținut între 15 septembrie și 27 octombrie 1642 nu au participat reprezentanții Țării Românești datorită stării de beligeranță dintre cele două state, situație remediată de altfel prin intermediul aceluiași Varlaam în 1644 într-o misiune diplomatică la Târgoviște, unde i-a cunoscut pe Udriște Năsturel și pe mitropolitul Teofil.

"Mărturisirea ortodoxă" a lui Petru Movilă s-a tipărit mai întâi la Iași, precedând astfel imprimarea din Olanda (1667) și din Țara Românească (1692, 1699)³².

Istoricii sunt de acord că în cursul vizitei din Țara Românească găsește aici un catehism calvin tipărit pentru Transilvania³³, ordonat mitropoliților de aici de superintendentul calvin Geley. Catehismul i-a fost arătat de către învățatul Năsturel³⁴, iar fostul duhovnic al domnului Barnovschi a reacționat imediat, mai ales după ce Ilie Iorest fusese maltratată în Ardeal³⁵. Urmarea a fost în 1644 sau în 1645 convocarea soborului care i-a reunit într-un "atac frontal" sub forma sinodului, ce însemna proclamarea principiului autorității infailibile de drept divin, pe Varlaam cu episcopii sufragani Evloghie de Roman, Anastasie de Rădăuți, Ghedeon de Huși și pe Teofil al Ungro-Vlahiei cu episcopii Ștefan de Buzău și Ignatie de Râmnic.

Toți și-au pus semnăturile pe "Cartea care se chiamă Răspunsul împotriva Catehismului calvinesc făcută de părintele Varlaam, mitropolitul Sucevei și arhiepiscopul Țării Moldovei. Tipărită valeato, bătia mira 7153, spăseniaje mira 1645, adresată către iubiți creștini și cu voi de un neam români pretudinderea tuturor ce se află în părțile Ardialuiului, ce sinteți cu noi într-o credință [...] de la smerenia noastră ca niște fii iubiți întru Hristos blagoslovenie, rugă și ertăciune și de vecie de la Dumnezău ertare de toate păcatele"³⁶.

²⁹ *Ibidem*. p. 760.

³⁰ Maria Magdalena Szekely, *Un proiect nerealizat: mitropolia de la Trei Ierarhi*, în Anuarul Institutului de Istorie "A. D. Xenopol", Iași, 1994, nr. XXXI, p. 75.

³¹ M. Păcurariu, *op. cit.* vol II, p. 39.

³² Elena Chiaburu, *Tipografia din Moldova și lumea ortodoxă în secolul al XVII-lea*, în Anuarul Institutului de Istorie "A. D. Xenopol", Iași, 2000, nr. XXXVII, p. 109.

³³ N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. VI, p. 151, A.Z.N. Pop, *op. cit.*, p. 763, N. Chițescu, în B. O. R., 63/ 1945, nr. 1-3, p. 623.

³⁴ N. Chițescu, *Ibidem*.

³⁵ N. Iorga, *Istoria...*, vol. VI, p. 105.

³⁶ N. Chițescu, *op. cit.*, p. 627- 628.

Varlaam, cu aprobarea sfântului sinod, combătea pe treizeci de foi erezia calvină, un adevărat inchiuzitoriu antiprotestant care indică o profundă cunoaștere teologică a arhiepiscopului. Sinodul a aprobat mărturisirea anticalvină care a circulat apoi intens în mediile ortodoxe și a fost utilizat ca mijloc de contraofensivă împotriva eresurilor. Indică clar politica de confesionalizare dusă prin combaterea doctrinelor străine dogmei oficiale a bisericii.

În 1642 a fost imprimată o carte de combatere a Reformei și anume un "Catahisis" slav³⁷, iar în 1644 mai editează și "Cele șapte taine" sau Pravilă pe scurt aleasă, pregătind practic contraofensiva calvină. La 23 martie 1645 îl hirotonește pe egumenul Paisie de la Galata ca și patriarh al Ierusalimului, ajutat fiind de Grigore al Larisei. Toate acestea îl îndreptățeau la titlul de "mitropolit al Sucevei, a toată Moldo-Vlahia și exarh al "Plaginilor" (supraveghetor al ordinei bisericești peste comitatele de margine ale Crăiei Ungurești și Podoliei)³⁸. Activitatea editorială a lui Varlaam se încadrează într-un program conștient de ridicare a ortodoxiei prin cultură³⁹, care se adresează în primul rând credincioșilor și preoților care să-i învețe adevărurile de bază ale credinței.

Varlaam este cel care hirotonește pentru ortodocșii din Croația (aromâni istreni), după un Maxim, puțin știut, pe ucenicul său Gavril (1650). La fel în episcopia de Munkacs hirotonește pe ardeleanul Ioanichie Zăican (la 1654 întors la Bistrița) iar la Vad și Maramureș pe Mihail Moldeț, după ce, tot la Vad numise în 1633 pe Vasile Tarasovici.

În 1652 intervine singura neînțelegere între arhiepiscop și domn. În contextul în care se aștepta o nouă năvălire tătaro-cazacă după bătălia de la Batog unde polonii au fost înfrânți, iar domnul nu reacționa în nici un fel⁴⁰, Varlaam îl ceartă (croniciarul este mai dur, vorbește despre faptul că l-a "ocărât" pe domn) și chiar îi trage o palmă, domnul răspunzând cu o lovitură de buzdugan (probabil sceptru domnesc). Drept urmare Varlaam paretisește scaunul metropolitan și se retrage la metania sa de la Secu. Vasile Lupu intuind probabil greșeala pe care a făcut-o în privința omului său de bază va veni la mănăstire pentru a-și cere scuze. Cei doi s-au împăcat în final, fapt demonstrat de altfel de faptul că Varlaam a slujit la nunta Ruxandrei cu Timuș Chmielnicki (august 1652) după ce tot mitropolitul stabilise nunta cu hatmanul cazac Bogdan Chmielnicki.

După victoria de la Sârca, Gheorghe Ștefan, fostul logofăt, care căutase să-l înlătore pe fondul nemulțumirilor unei părți a boierimii, pe Vasile Lupu, a fost uns domn de către Ghedeon, episcopul de Huși, mitropolitul Varlaam părăsind capitala⁴¹.

Trecut de șaptezeci de ani Varlaam nu se va mai întoarce în scaunul ocupat de dușmanul colaboratorului său Vasile Lupu, pe care l-a susținut până în ultimele momente, ci se va retrage la metania de la Secu unde mai trăiește încă patru ani de zile, fiind grav bolnav (se pare că suferea de o paralizie a membrilor superioare). Ultimul testament este redactat la 18 august 1657, pentru ca la 19

³⁷ E. Chiaburu, *Tipografia...*, p. 109.

³⁸ A.Z.N. Pop, op. cit., p. 768.

³⁹ E. Chiaburu, *Tipografia...*, p. 111.

⁴⁰ A.Z.N. Pop, p. 769.

⁴¹ *Ibidem*.

decembrie același an să fie amintit ca decedat⁴². Moartea sa a survenit la o vârstă apropiată de 80 de ani, cândva în intervalul mai sus menționat.

Varlaam a reprezentat unul din "farurile" ortodoxiei răsăritene alături de contemporanii săi: Anastasie Crimca (a cărui ucenic a fost), Petru Movilă (bun prieten și colaborator), ieromonahul Meletie Sirigos (unul dintre cei mai renumiți teologi ai secolului al XVII-lea), Sofronie Poceațki (egumenul de la Trei Ierarhi și "rectorul" Academiei de pe lângă biserica mănăstirii mai sus menționate) sau Isaia Trofimovici Kozlowski.

Episcopii

După cum arătam, existau în Moldova trei episcopii sufragane pe lângă mitropolitul de Suceava.

Despre această stare vorbesc o serie întregă de contemporani sau unii mai târzii. Dimitrie Cantemir scria: "Trei scaune de episcop [...] cel de la Roman s-a chemat arhiepiscop, fiindu-i îngăduit ca la liturghie să poarte mitră [...] colegi[lor], [...]: nu le este superior decât prin întâietate"⁴³. Este vorba de o conformare la canoane și ne referim aici la canonul 12 al sinodului IV ecumenic, care afirmă: "că unii [...] au despărțit o eparhie în două, prin decrete împărătești, astfel încât să fie prin aceasta doi mitropoliți în aceeași eparhie [...] să nu se mai îndrăznească astfel de lucruri de către vreun episcop [...] căci va cădea din treapta sa. Însă acele cetăți care acum s-au cinstit cu nume de metropole prin decrete împărătești, sa se bucure – episcopul care cârmuiește biserica ei - numai de cinste, iar mitropolia adevărată să-și păstreze drepturile sale"⁴⁴.

Canonul este dovada clară că, după reunificarea domniei Moldovei, s-a trecut la aplicarea acestui canon, nefiind vorba, așa cum au avansat unii istorici ai Bisericii, de o necunoaștere sau fixare clară a termenilor, ci de respectarea literei legii (s-ar putea afirma că nu erau cunoscute de către ierarhia moldoveană, dar Varlaam dovedește că le cunoștea, la fel și ceilalți ierarhi, plus în Principate circulau destule exemplare din Nomocanon, iar scrierea lui Nicolae Milescu "Manual", apărută în 1667, demonstrează cunoștințe solide teologice).

Paulo Bonici, franciscan, ce face o "relațiune asupra Moldovei" (1632) afirmă că "în Moldova există un arhiepiscop și trei episcopi: arhiepiscopul de Suceava, episcopul de Roman, episcopul de Huși și episcopul de Rădăuți", ce se aflau" sub ascultarea patriarhului schismatic grec de la Constantinopol"⁴⁵.

Bartolomeo Bassetti în timpul vizitației din 1643 scria că la Huși se găsește" o mănăstire în care locuiește episcopul schismatic", la Suceava la "o mănăstire în afară de oraș stă vicarul mitropolitului", iar la Roman se află o mănăstire ce este "reședința episcopului din acest oraș"⁴⁶.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ D. Cantemir, *op. cit.* p. 353.

⁴⁴ Sinoadele..., p. 188.

⁴⁵ Călători străini despre țările române, vol. V, București, 1973, p. 24.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 185.

Paul Beke, iezuit maghiar, afirma în "Relația despre Moldova" (iunie 1644) că se găsesc "foarte mulți călugări și preoți schismatici în Moldova, și nu puțini episcopi, al căror arhiepiscop aproape întotdeauna stă pe lângă domn"⁴⁷.

Marco Bandini (1593-1650) când descrie o slujbă de Bobotează scria: "în dreptul domnului, în ordinea fețelor bisericești, primul loc îl ocupa mitropolitul, al doilea episcopul de Roman, al treilea episcopul de Rădăuți, al patrulea cel de Huși (după noi), arhiepiscopii și episcopii străini"⁴⁸.

Episcopia Roman

"Mitropolia Țării de Jos", creată probabil în timpul cogovernării Ilia-Ștefan, după părerea noastră a fost desființată conform canonului 12, al sinodului IV ecumenic de la Calcedon, ce reglementează situația mitropoliilor create prin decrete de stat, mitropolia Sucevei rămânând cu toate drepturile, iar cea de Roman, golită practic de sens, cu titlul și prestigiul.

De aceea, credem noi, operele și documentele contemporane se referă la centrul bisericesc de la Roman, când ca la o episcopie când ca la o mitropolie – episcopie deoarece asta era după jumătatea secolului al XV –lea de facto și mitropolie pentru că îi rămăsese orașului titlul iar episcopului prestigiul metropolitan. Acest lucru îi permitea episcopului de Roman după o tradiție statuată în secolul al XV-lea, ca în caz de vacanță a mitropoliei acesta să o preia, ceilalți doi avansând în episcopiile vacante, hirotonindu-se: doar un episcop pentru Huși. Odată cu primele decenii ale secolului al XVII-lea s-a aplicat însă norma canonică (Can. 3, I Ec), când din trei episcopi se impune unul. Față de ceilalți episcopi cel de Roman avea dreptul de a purta cârjă de argint doar la el în episcopie, în capitală având cârjă neagră ca ceilalți, și doar mitropolitul purtând una argintată⁴⁹. Episcopii slujeau în sacos doar la ei în episcopie cel de Roman chiar și cu mitră, în capitală având doar felon și omofor (sacos și mitră purta doar mitropolitul)⁵⁰.

Primul episcop se pare că a fost Calist, amintit în documente din 1444, ca "tot sântitul mitropolit domnul Calist al Romanului"⁵¹, ceea ce indică situația de atunci a episcopiei-mitropolie. Acestuia i-a urmat pe la 1466 Tarasie, Vasile, Macarie I, Dorotheu, Macarie al II-lea. Se știe de asemenea că episcopul Grigore al Romanului era "prepozit al tuturor monastirilor"⁵², adică inspector general, funcție atribuită lui de domnie și care să fi fost acordată episcopului tocmai pe baza prestigiului scaunului său. În cursul secolului al XVII-lea după o vacanță a scaunului metropolitan (1629-1630) în urma căreia stătătorul de la Roman ajunge la Suceava, din 1633 în scaunul episcopal se află Mitrofan, venit de la Huși, și care se paretisește în 1641.

Este interesant de semnalat faptul că totuși pentru <1638-1639> episcop pentru Roman este Dosoftei, care face vizitații canonice pe la mănăstirile Putna, ulterior la schitul lui Partenie de la Bisericiani, fiind însoțit de arhieriei de la

⁴⁷ Ibidem, p. 278.

⁴⁸ Ibidem, p. 339

⁴⁹ Melchisedec, *Cronica Romanului și-a episcopiei Roman*, București, 1874, p. 110.

⁵⁰ Ibidem,

⁵¹ Ibidem, p. 111.

⁵² Ibidem, p. 223-224.

mănăstirea Tazlău. Dosoftei mai menționează că înaintea lui au fost în vizitație mitropolitul Varlaam cu boieri din anturajul domnesc⁵³. Ce s-a întâmplat acum? S-a paretisit Mitrofan? A fost impus pentru scurt timp Dosoftei, fost egumen? Revine Mitrofan prin 1640? Este o posibilitate din moment ce ultimele date despre Mitrofan în acte apar la 20 iunie 1638 când hotărâncește moșia Novaci, iar Dosoftei apare la <1 septembrie 1638-31 august 1639>.

Pe scaunul episcopal este impus un Benedict sau Venedictu (1641-1642).: În 1642 episcop este numit Evloghie iar din 1651 Anastasie de la Rădăuți ca Anastasie al III-lea. Acest episcop se află în scaunul Romanului atunci când are loc căderea domnului Vasile Lupu în vara lui 1653.

Episcopia Rădăuți

Legat de dezvoltarea episcopiei Rădăuților se pare că prima știre despre întemeierea ei apare la Grigore Ureche și Simion Dascălul⁵⁴ care indică perioada de formare a episcopiei domnia lui Alexandru cel Bun.

M. Șesan făcea în 1943 o analiză a teoriilor existente despre data întemeierii episcopiei. Este vorba de teza episcopului Melchisedec (1883, domnia lui Alexandru cel Bun 1401), a profesorului C. Erbiceanu (1888, aceeași domnie), a lui D. Onciul (1906- identic), teologul Eusebiu Popovici (1927, anii 1408-1413), N. Dobrescu (1910 afirma că la 1408 această episcopie nu exista încă).

N. Iorga inițial afirma că nu exista din timpul lui Alexandru, fără a oferi alte explicații. Revenind asupra tezei în 1929, declara că ea ar fi existat doar de la vlădica Ioanichie (1472). Opiniei sale se raliau C. Giurescu și S. Reli (1942), în timp ce C. C. Giurescu, sintetizând toate informațiile, coroborându-le cu documente noi, indica domnia lui Alexandru cel Bun.

M. Șesan își încheie studiul cu opinia lui C.C. Giurescu ceea ce ne facem să credem că s-a raliat acestei opinii, cu toate că domnia sa nu o afirmă explicit.

M. Păcurariu în edițiile successive ale istoriei BOR plecând de la pomelnicul de la Rădăuți afirmă că Nicolae și Ștefan, cei cu care începe pomelnicul, ar fi fost ierarhi din timpul lui Bogdan și Lațcu ceea ce împinge teza existenței episcopiei la începutul statului moldovean.

Acestei teze ne raliem și noi, având în vedere că, în mod logic, un suveran al unui stat nou constituit avea pe lângă el un ierarh care conferea una dintre laturile existenței unui stat medieval. Ținând cont de faptul că inițial statul moldovean a cuprins numai zona Nordică a actualei Moldove, în jurul Siretului și Băii, este mai mult ca sigur că această episcopie trebuie să fi existat în aceea perioadă, dacă nu cumva și mai devreme, ținând poate de mitropolia Haliciului.

Episcopul de Rădăuți apare atestat pentru prima dată documentar la 25 aprilie 1472 în persoana lui Ioanichie⁵⁵, ceea ce la făcut pe N. Iorga să se lanseze într-o teorie extrem de hazardată, susținând întemeierea episcopiei doar acum, el bazându-și teza pe faptul că episcopul lipsea de la sfințirea mănăstirii Putna, ceea ce se poate explica fie printr-o vacanță a scaunului, fie prin vârsta titularului sau o eventuală

⁵³ DRH, seria A, doc. 453, p. 428-429.

⁵⁴ M. Șesan, *Episcopia Rădăuților*, Cernăuți, 1943, p. 3.

⁵⁵ M. Păcurariu, *Istoria BOR*, vol. I, București, 1991, ed. II, p. 369.

boală⁵⁶. Pomelnicul amintește pentru perioada anterioară pe: Nicolae, Ștefan, Iosif, probabil ruda lui Petru Mușat, Meletie, Leontie, Grigorie, Sava, Ghelasie.

Stătătorii de aici în timpul domniei lui Vasile Lupu sunt: Evloghie (1630-1639), mutat în 1641 la Roman, Anastasie (17 iulie 1639- 18 aprilie 1644) ce a participat la aducerea moaștelor Sf. Paraschiva în 1641 și la sinodul de la Iași din 1642, mutat la jumătatea lui 1644 la Roman în locul lui Evloghie. În locul său apare Ștefan (1644-1645?), urmat de Teofan, cu metanie la Putna⁵⁷, care se pare că își încheie păstoria după 1651, urmaș fiindu-i Iorest, amintit și la 1655.

Episcopia Huși

Este cea mai nouă episcopie, înființată în cursul anului 1598, de către Ieremia Movilă, primul episcop fiind hirotonit Ioan. S-a spus că această episcopie ar fi fost înființată în condițiile sporirii numărului de credincioși. Noi credem că este de fapt vorba și de ideea de a nu mai convoca încă un episcop din afara provinciei pentru alegerea și hirotonirea unui nou episcop sau mitropolit, având în vedere canonul 4 de la I Ecumenic privitor la alegerea episcopilor. Episcopul de Huși a trebuit să lupte cu greutatea organizării unei noi eparhii ecleziastice plus că a ocupat automat locul patru în cadrul provinciei și în mod excepțional în 1653 episcopul Hușilor l-a încoronat pe Gheorghe Ștefan.

Din 1634 episcop este Gheorghe fostul egumen de la Secu și ucenic al lui Varlaam. Părețindu-se în 1645 locul său este luat de către Ghedeon, care vine tot de la Secu (1645 - 1653), devenit ulterior mitropolit.

Trebuie observat că în acea perioadă mănăstirea Secu, ctitoria lui Nistor Ureche devine o adevărată școală de episcopi, fapt ce indică prestigiul și înalta ținută impusă de mănăstirea Secu.

Protopopii

Această funcție ecleziastică nu e inclusă între cele apostolice, ea fiind mult mai târzie, apărând ca urmare a dezvoltării bisericii creștine. Protopopii nu apar în normele canonice timpurii (secolele IV-IX) și nici în cele mai târzii, neexistând o siguranță pentru data de apariție a acestei funcții. Cert este că la noi ea exista în cursul secolului al XV-lea când Melchisedec îl amintește în Moldova pe învățatul protopop Petru⁵⁸.

M. Păcurariu afirmă că exista unul sau chiar mai mulți în fiecare ținut, erau oamenii de încredere ai ierarhului și îl ajutau în administrație (op. cit., vol II, p. 252).

Existența lor probează foarte buna organizare disciplinară a bisericii Moldovei, numeroasele caterisiri indicând faptul că aceștia își exercitau din plin funcția de poliție ecleziastică, rarele referințe la acești protopopi fiind după părerea noastră un indiciu al numărului redus al acestora și al griji de a nu apărea în acte prea puțin importante.

"Instrucțiunea" lui Varlaam din 24 februarie 1649 demonstrează această funcție a lor când afirmă că cele legate de concubinaj, mariaj ilegal "se judecă

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, vol. II, 1981, ed. I, p. 116.

⁵⁸ Melchisedec, *op.cit.*, p. 106.

direct de episcop sau prin delegații date protopopilor cari vor judeca pe cei din satele libere sau din satele cu stăpân”⁵⁹.

Pentru domnia lui Vasile Lupu cunoaștem numele unui singur protopop amintit ca atare: Ursu, fiul lui Calistru, care scrie un document pentru Calistru, fost episcop de Huși, la 15 aprilie 1637 (7134)⁶⁰.

Preoții

Preoția este treapta a doua care permite slujirea în altar și înfăptuirea celor șapte taine ale Bisericii, fiind și cea mai plină de răspundere deoarece preotul este reprezentantul ierarhiei la nivelul cel mai de jos, al "turmei".

Niccolo Barsi (? - după 1640) vorbește de exemplu despre un preot care deoarece "nu a tras clopotul la timp domnul a poruncit să i se radă barba, lucru de mare rușine în țara aceasta, pentru care lucru bietul preot s-ar fi lăsat mai curând bătut, decât să i se radă barba"⁶¹. Tot acesta arată că preoții moldoveni sunt însurați, după obicei ortodox, dar sunt foarte săraci iar pentru a trăi ies cu soția la arat, la săpat, la tăiat de lemne; dacă le moare prima soție nu se mai pot însura a doua oară⁶².

Petru Bogdan Bakšić (cca 1601- 1674) scria: "vorbesc românește (vallacha), călugării și preoții lor, slujesc în biserică în slavonește, au cărți tipărite în Țara Moscovită și la Veneția [...] preoții lor, amețiți de veninul grecilor împotriva bisericii romane, sunt cei mai mari dușmani ai bisericii romane și ai primatului papei.[...] Episcopii și preoții lor sunt atât de ignoranți încât puțini din ei – dacă nu nici unul – pot să înțeleagă ceea ce citesc, deoarece citesc în limba sârbească pe care nu o cunosc și astfel nu înțeleg nimic nici ei, nici aceia care îi aud în biserică [...] dar sunt foarte stăruiți în schismă"⁶³.

După părerea noastră, și după cum vom arăta mai jos, preoții de țară sunt în majoritate cei care scriu acte personale, deci despre o gravă incultură a lor per ansamblu nu poate fi vorba.

Moldova se afla la granița lumii romane, în sensul credinței, acolo unde începe lumea schismatică și era pe undeva normal ca polemica latini-greci să se resimtă, iar discursul latin să fie extrem de vehement la adresa preoților schismatici "amețiți de veninul grecilor", la fel cum discursul răsăritean îmbrăca și el forme vehemente, astfel încât aceste declarații trebuie privite circumspect pentru ambele părți.

Nu considerăm că preoții schismatici erau extrem de pregătiți în doxologie, dogmatică dar erau capabili să scrie acte cu alfabet chirilic, deci aveau cunoștințe minime, pentru a învăța pe din afară liturghia și rugăciunile slavone ce trebuiau rostite la sărbători și în duminicile de peste an.

De altfel Varlaam a și publicat în acest scop în 1643 "Carte românească de învățătură pentru duminicile de peste an", în limba română, evident pentru a fi de ajutor clerului în munca sa.

⁵⁹ Șt. Berechet, *op. cit.*, p. 434.

⁶⁰ Catalogul documentelor moldovenești, vol II, București, 1970, doc 1208, p. 253.

⁶¹ *Călători.....*, vol. V, p. 78.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 225.

Conrad Iacob Hildebrand (1629- 1679) nota: "popa a fost pofitit la masă [...] am vrut să vorbesc latinește cu acest popă, dar el nu înțelegea nimic, deoarece aceștia nu studiază nimic afară de *limba lor maternă*, în care *învață să citească și scrie* [...] De altfel popii aceștia citesc totul din cărți tipărite [...] poartă părul lung [...] popii lor români trebuie neapărat să se căsătorească și cu o fecioară nu cu o văduvă. Dacă unui popă îi moare soția nu mai poate sluji în altar, i se îngăduie cel mult să citească și să cânte în biserică la strană [...] un preot trebuie să aibă neapărat o soție, el poate fi soțul unei singure femei"⁶⁴.

Ceea ce este dincolo de orice dubiu este numărul mare de slujitori bisericești pe care îl remarcă și Bartholomeo Bassetti: "sunt plurimi in Moldavia schismatici monachi et sacerdotes et episcopes non pauci [...] illud ego vehementer sum mirats, quod si monachs aut schismatici sacerdos populo scandalum faciat ... ipse princeps in carcere et vincula coniectum gravissime punit"⁶⁵.

Multitudinea de proți parohi este relevată de documentele de epocă. Astfel avem un popa Ionașco din Rușciori, ținutul Neamț, aparținător de mănăstirea Secu (amintit la 25 aprilie 1634)⁶⁶.

În satul Crucea îl avem parohian pe popa Sava de la Cruce (ante 15 mai 1634-mai apare în documente la 1 martie 1636 - ~18 mai 1642), martor într-o serie de acte și care moare cândva după 18 mai 1642 deoarece fiul său Postolache vinde în 1642-1645 lui Eremia partea sa din via bătrânească rămasă de la tatăl său⁶⁷.

În Scânteia sunt doi preoți parohi: popa Ștefan și popa Gurcea (ultimul scrie actul din 1634 în care sunt amintiți)⁶⁸.

Un act din 24 ianuarie 1635 îl amintește pe popa Căldare, căruia Ghervasia îi vinde o parte din ocina Părtănoș(i)⁶⁹. La 3 martie 1635 Vasile Lupu întărește unora moșia Bungești, pe Pârâul Negru. Printre aceștia e amintit și preotul Gheorghe Găinaș⁷⁰, care poate își are parohia în apropiere, poate la Broșteni.

Popa Andrei e amintit într-un document din 1635 (vezi Catalogul, doc. 1067) probabil parohian în Scorțești. Un alt preot e Cheșcu ce dăruiește mănăstirii Aron Vodă două vie, fiind probabil paroh în apropiere (doc. 1079 din 10 mai 1635).

În data de 4 august 1635 domnitorul întărește lui Ursu, fiul preotului Nichita din Vârtop, o parte din poiana Muncii pe care acesta o câștigă în urma unui proces⁷¹.

Din actul de la 7 august 1635 aflăm că Eremia Dabija și fratele său Constantin erau fiii preotului Sava și domnia le-a întărit niște robi țigani⁷².

⁶⁴ *Ibidem*, p. 593.

⁶⁵ *Diplomatarium italicum – documenti raccolti negli archivi italiani*, Vol II, Roma- București, 1930, documentul XVI/ 1664, p. 352.

⁶⁶ *Catalogul...*, vol II, doc. 964, p. 205.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 333.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 216.

⁶⁹ *Documenta Romaniae Historica*, Seria A, Moldova, volumul XXIII, București, 1996, doc. 21, p. 22.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁷¹ *Ibidem*, doc. 190, p. 226.

⁷² *Ibidem*, doc. 195, p. 230.

În târgul Șchei la 15 septembrie 1635 preot era Bilăi (?-?) fost ucenic al egumenului Nicolae de la mănăstirea Bistrița, judecat de sinodul metropolitan, pentru fals în acte de donație domnească (doc. 1108 – Catalogul, vol. II, p. 234).

Toma <Cantacuzino>, postelnicul, dă mărturie la 16 octombrie 1635, în Bodești, că Mărica cluceroaia a dăruit înainte de moarte nepotului ei, preotul Vasile din Șerbești, care i-a slujit din pruncie, părți din satul Vârtop⁷³, unde, cum știm dintr-un document anterior, preot era Nechita. Ca martori au mai fost prezenți: popa Andonie de Beserecani și Ghiorghie Bos(ie) din Dolhești⁷⁴.

Un alt preot paroh pe lângă Crucea e Mihai (?- 1martie 1636 - ?) amintit ca martor alături de Sava de la Crucea, Neamț (Catalog, vol. II, doc. 1136, p. 239). În Teișori preot fusese, în timpul lui Petru Vodă, Toader, care era capabil să ia zălog o moșie pentru suma de 11000 de aspri și 8 boi de negoț (6 mai 1636)⁷⁵ și pe care ginerele său Balaban o revendica de fapt ca și cumpărată de socrul său. Tot în mai 1636 e amintit ca martor într-o vânzare popa Hilip, care are poate parohie în Drăgești⁷⁶. În Bărgăoani preot este Ionașco, care se ceartă cu un văr primar pentru o parte de moșie, pe care preotul a vândut-o vărului și nu a văzut nici un ban de la acesta⁷⁷.

La 14 mai 1636 în fața domniei ajung ca să-și facă dreptate mai mulți posesori de părți de sate printre care și doi preoți: Boțul, care face plângere, într-o parte, și Strătulul de cealaltă parte. Preotul Strătulul va avea câștig de cauză în fața domniei⁷⁸. La 6 iulie 1636 un act îl atestă pe Iurașco, fiul popii Gavril din Gănești, nepot al lui Stiaan⁷⁹.

Gaftona, fiica Măriciei, sora popii Gheorghe din Hreasca, dă la 2 februarie 1637 o "jireabie" de moșie nepoților ei Simion și Vasile, fii preotului⁸⁰, fără să mai ofere și alte informații despre respectivul paroh, dacă la acea dată mai slujea sau dacă era decedat. Cel care redactează actul este "popa Dumitru din Rusi", care "însumi, cu mâna mea am scris ca să se știe".

În 1637 la 28 aprilie e amintit Mateiaș, feciorul popii din Bărbești (Catalog, doc. 1212, p. 253). În târgul Bârlad preot domnesc este Ștefan (? – 25 octombrie 1637/ 13 ianuarie 1639/ 4 mai 1641 - ?) (Catalog, doc. 1233, 1242, 1331, 1525) ce are un fiu pe Iurașcu (Catalog, doc. 1242).

Un act de la 1 iulie 1637 arată că Gavrilaş, vel logofătul, a cumpărat de la copiii lui Dumitru Solomonescul, popa Păcuraru și soră-sa Anița niște părți de moșii⁸¹.

Cazacul, fiul popei Mihăilă din Cursăci, mărturisește că a vândut o prisacă cu pomi, o săliște de vie cu pomi "pre pregiurul viei" și un loc de râmnic lui Constantin Cehan, printre martori aflându-se și popa Bosie din Ferești⁸² (<1 septembrie 1637-31 august 1638>).

⁷³ *Ibidem*, doc. 254, p. 297.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *DRH, seria A*, vol. XXIII, doc. 411, p. 473.

⁷⁶ *Ibidem*, doc. 410, p. 472.

⁷⁷ *Ibidem*, doc. 412, p. 474.

⁷⁸ *Ibidem*, doc. 418, p. 480.

⁷⁹ *Ibidem*, doc. 447, p. 508.

⁸⁰ *DRH, seria A*, vol. XXIV, București, 1998, doc. 25, p. 25.

⁸¹ *Ibidem*, doc. 133, p. 126.

⁸² *Ibidem*, doc. 168, p. 157-158.

Martin, șoltuzul din Bârlad, popa domnescu Ștefan, cei 12 pângari ai orașului și alți martori la o vânzare a unui vad de moară adevăresc faptul că această tranzacție s-a făcut liber, fără ca cei ce au vândut să fie siliți la acest gest (2 octombrie 1637)⁸³.

Tot în luna octombrie 1637 preotul Gligorie din Mălăiești și soția sa, "preuteasa Măriica" au întocmit un zăpis, scris de preot în fața mai multor martori cum că vând o parte de ocină din Stolniceni, Dănțești, și din Belciug, sate din ținutul Fălciu, lui Ionașco, fiul lui Nicoar(ă), hatmanul⁸⁴.

La Ștefănești avem preot pe Echim (1 martie 1638) în zona Galațiului (Catalog, doc. 1251). În Iași, la data de 5 martie 1638 Gligorie, fiul popii Arpaș, scrie un act de vânzare-cumpărare al unei moșii. Una dintre părți este formată și din nepoții preotului Lupșa, care vând respectiva moșie⁸⁵. Tot în capitală scrie și preotul Loghin un act de vânzare a unei părți din moșia Șendreni de către "Mărie Ilnătoae" la 8 martie 1638⁸⁶. În satul Vâlceștii Putnei preotul Dumitrașco din Răcâciuni este martor într-un act de danie a familiei lui Ieremia Nădăbaico către mănăstirea Bisericani, danie constând într-un vad de moară pe apa Putnei⁸⁷. Cândva după 27 martie 1638 preotul Ioan din Căndești participă la o hotărnicie pentru jumătate din satul Șandrești alături de mai mulți martori⁸⁸. La 12 mai 1638 este amintit ca martor popa Anton din Oboroceni într-un act emis la Hălășteni (Catalog, doc. 1271).

În Bălești, pe lângă mănăstirea Bisericani, era preot Baci (25 mai 1638), care avea un fiu Ionașcu, diac, căsătorit cu Marica (diac în Țifești). La 30 mai 1638 popa Cozman din Stănilești are câștig de cauză în fața domniei contra lui Pătrașco, pretinsă rudă a lui Machidon din Fetcăuți, care solicita de la preotul din Stănilești moșia Voicăuți, din ținutul Dorohoi, pe râul Prut, "a patra parte din a treia parte a satului", pe care respectivul preot dăduse doi boi și opt stupi⁸⁹. În Țifești paroh era popa Murgu zis și "din Vrancea" (2 iulie 1638 – 29 iulie 1646), frate cu popa Duma, ambii feciorii preotului Petrii din Vrancea, preot umblat și la Târgoviște (11 ianuarie 1646) care face danii mănăstirii Soveja, ctitoria lui Matei Basarab. Cei doi frați sunt strănepoți ai lui Petru Rugină (Catalog, doc. 1289), popa Murgu fiind martor în numeroase documente și membru al unei comisii ce se ocupa cu unele probleme de hotar dintre mănăstirea Secu și popa Procopie în zona Putna (doc. 1260).

La 18 mai 1638 preotul Rusul din Bârlad, probabil împărțea parohia cu Ștefan, preotul domnesc, scrie un act de vânzare cumpărare a unui vad de moară pentru patru lei⁹⁰.

În 11 iunie 1638 popa Glegurie din Curlătești scrie un act de vânzare-cumpărare a unei părți din satul Curlătești. Martorii se "semnează" prin amprentare, doar preotul, ca redactor al actului "iscălindu-se"⁹¹.

⁸³ *Ibidem*, doc. 195, p. 179.

⁸⁴ *Ibidem*, doc. 207, p. 191.

⁸⁵ *Ibidem*, doc. 258, p. 241.

⁸⁶ *Ibidem*, doc. 264, p. 247.

⁸⁷ *Ibidem*, doc. 269, p. 250.

⁸⁸ *Ibidem*, doc. 296, p. 295.

⁸⁹ *Ibidem*, doc. 300, p. 298.

⁹⁰ *Ibidem*, doc. 355, p. 349.

⁹¹ *Ibidem*, doc. 368, p. 358.

Un act domnesc, purtând data de 19 iunie 1638, recunoaște un iaz ca proprietate a mănăstirii Moldovița, după ce popa Costin din Botoșani nu s-a prezentat, după lege, la proces⁹². Un act ulterior, legat de aceeași problemă, iazul pierdut, arată faptul ca popa Costin era fiul popii Ilie⁹³.

La 24 iunie 1638 Vasile Lupu îi întărea popii Grigore din Rădeni o cumpărătură de șase pământuri în săliștea Tuleștii, plus alte părți de moșii⁹⁴. Popa Ștefan din Giurgești a vândut în iulie 1638 două părți din satul Pleșești pentru 60 de "taleri bătuți" Candachiei Dumitrășcoae⁹⁵. Actul din 24 iulie 1638 emis la Hotin îl atestă pe "erei" Samson de târgu de Hotin și cu soru-mea Nastasiia și cu Ionașco, feciorul meu, și cu nepoată-mea Măricuța, fata Nastasiei "care au vândut lui Vasile Vartic partea lor din Voicăuți" ce "se va alege partea noastră despre alți frați pentru douăzeci de galbeni"⁹⁶. Se poate să fi fost frate cu popa Cozman care câștigase parte din această moșie a satului în luna mai același an, căci Samson vorbește de "dintr-a treia parte de tot satul, a treia parte". Ce este mai important, dincolo de o posibilă legătură de familie, este faptul că "eu, preutul Samson și cu fiu meu Ionașco, ne-am pus pecețile și iscăliturile către această adevărată scrisoare a noastră".

În Iași în zona breslei blănarilor sunt amintiți popa Nacul (27 aprilie 1640) și popa Ieremia de la Sf. Niculae (27 aprilie 1640, Catalog, doc. 1423), iar în Mușetești paroh e popa Chirilă ce scrie un act pentru niște copii de hotnogi (Catalog, doc. 1451).

Într-un document din <1640-1660> este amintit Todosie, fiul fostului preot din Tecuci, un anume popa Apostol (Catalog, doc. 1491), ce a păstorit înainte de Mihalcea.

În Iași mai sunt menționați popa Vlasie (18 februarie 1641)⁹⁷, un popă Mihalcea (2 septembrie 1641) ce cumpără a patra parte din satul Totoești (Catalog, doc. 1552) sau popa Dumitrașco (1 noiembrie 1641) menționat alături de diaconul lui (Catalog, doc. 1562).

În 1643 în Tecuci preot era Simion, poate urmaș al lui Mihalcea (? – 1639 – 1643) având astfel un șir de parohi tecuceni: Apostol, Mihalcea, Simion (? – 1639 – 1643 - ?).

În Vereșani preot e Grigorie (1 iulie 1645) care împreună cu ai lui vinde partea lui din sat vistiernicului Iordache (Catalog, doc. 1787).

În Berbințeni, ținutul Fălciu, poate paroh e popa Dumitrașcu (13 august 1646), ginerele lui Vasile stolnicelul, care se judecă cu Racoviță, logofătul al II-lea pentru o parte de moșie din Berbințeni în fața domnului alături de divan (Catalog, doc. 1907).

Un document din 20 februarie 1647 o amintește pe Urâta, fiica popii din Nicoreștii de Sus, care era soția lui Eremia și mama lui Istrate (Catalog, doc. 1953).

În Iași la Sf. Niculae (Târgul Vechi) paroh este în <1645-1650> popa Dumitrașcu (Catalog, doc. 1832), urmașul lui Eremia de la Sf. Niculae, fiind poate acel

⁹² *Ibidem*, doc. 378, p. 367.

⁹³ *Ibidem*, doc. 414, p. 396-397.

⁹⁴ *Ibidem*, doc. 385, p. 373-374.

⁹⁵ *Ibidem*, doc. 425, p. 404-405.

⁹⁶ *Ibidem*, doc. 429, p. 407.

⁹⁷ *Catalogul...*, p. 307, doc. 1504.

Dumitrașcu din noiembrie 1641 mutat la Sf. Niculae (Catalog, doc. 1562) de către superiorii săi ierarhici (sau poate e acolo după aprilie 1640, documentul menționând biserica sa parohială). Tot la Iași, la Besereca Doamnei, paroh e Nacul, care scrie "cu mâna mea" un act de vânzare-cumpărare⁹⁸.

Toate aceste nume sunt revelatoare în a demonstra că satele moldovenești sunt pline de preoți (mai există preoți, care, din anumite motive, nu au apărut în aceste rânduri, dar pot fi găsiți în bibliografia din notele infrapaginale) care știu să scrie, să citească, sunt martori în numeroase acte, umblă în interes domnesc în judecăți, fac danii, vând și cumpără, deci sunt implicați activ în viața publică a Moldovei de secol XVII.

Diaconii

Diaconatul se află printre treptele ecleziastice întemeiate de apostoli încă de la începuturile creștinismului, diaconii fiind ajutori ai apostolilor în propovăduirea noii religii, primul martir creștin este de altfel Sf Arhidiacon Ștefan.

Documentele moldovenești din perioada domniei lui Vasile Lupu indică existența acestor diaconi inclusiv în lumea rurală. Este amintit Ștefan, diaconul bisericii domnești, G(os)pod din Iași (4 martie 1635, Catalog, doc. 1066), Andreica diaconul (Catalog, doc. 1337) Leahu diacon (aprilie 1639, Catalog, doc. 1359), diaconul Mardariu din Iași (1641, Catalog, doc. 1562) care este legat de preotul Dumitrașcu de la Sf. Niculae. Un act dat din Troțuș la 15 septembrie 1636 îl atestă pe Ion Tazlăoanul, fiul lui Toader diaconul, care după cognomenul fiului sse poate să fi slujit în Tazlău⁹⁹. Alți diaconi amintiți sunt Larion, diaconul din Rătești (1641, Catalog, doc 1564), Hariton din Ingărești(1641, Catalog, doc. 1564) sau diaconul Vasile din Slobozia Ștefănești ajuns ulterior preot în același sat.

În general ei au atribuții specifice de ajutorare al clerului mirean putând după o anumită perioadă să devină preot slujitor prin hirotesia (punerea mâinilor), ei fiind hirotoniți odată ca și diaconi la vârsta de 25 de ani.

În finalul studiului putem spune că în timpul domniei lui Vasile Lupu biserica de rit răsăritean avea o organizare ierarhică analoagă celorlalte centre din răsărit și în perfect acord cu litera canoanelor pe care se pare că le respecta. Toate aceste mențiuni indică o clară detașare a ceea ce se găsește pe teren de ceea ce lasă călătorii străini să se înțeleagă că este, după aceste informații o parte a istoriografiei trăgând concluzii uneori nu aproape de realitate.

⁹⁸ Ion Caproșu, Petronel Zahariuc, *Documente privitoare la Istoria orașului Iași, volumul I, Acte interne (1408-1660)*, Iași, 1999, doc. 385, p. 449.

⁹⁹ DRH, seria A, vol. XXIII, doc. 512, p. 566.

SIMBOLUL ATANASIAN ÎN TRADIȚIA BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA

CIPRIAN GHIȘA

ABSTRACT. *The Athanasian Symbol in the Tradition of the Romanian Church United with Rome.* The Athanasian symbol was elaborated in Latin in the West and stood for a synthesis of the Catholic Church on its relations with the three Persons of the Holy Trinity and Christ's two natures. The text was also spread in the East, but much later than in the West, in a "corrected" form from which Filioque was removed. St. Athanasius symbol also circulated in the Romanian area in the 16th-17th centuries in various editions. In the 18th century, the Uniate bishops introduced or mentioned it in some of their works. The text was used under the circumstances of a strenuous activity of presenting the believers and the clergy the new realities after the union with the Church of Rome and demonstrating the truth of the Catholic faith

În cărțile tipărite la Bălgrad, Cluj sau Blaj de către ierarhii uniți cu Biserica Romei la sfârșitul secolului XVII și pe parcursul secolului XVIII, apare uneori, alături de seria rugăciunilor obișnuite, un text dogmatic mai amplu și complex, cunoscut sub numele de: simbolul atanasian sau *Symbolum Quicumque*, după primele două cuvinte ale variantei din limba latină. Prezența acestuia în cărțile uniților a fost semnalată și în trecut¹, însă această problemă este departe de a fi rezolvată. Tocmai de aceea, considerăm că acest subiect poate primi și o nouă abordare care să completeze contribuțiile istoriografice deja existente.

Vom încerca în articolul de față să răspundem la o serie de întrebări pe care prezența acestui simbol în tipăriturile amintite le ridică: în ce tip anume de cărți apare simbolul atanasian?; de ce a fost alăturat el celorlalte rugăciuni standard?; a fost el folosit doar de uniții transilvăneni?; era el utilizat în întreg spațiul românesc?; era el o simplă rugăciune sau avea un rol bine determinat în contextul general al mesajului unirii?

Întâi de toate, vom arăta pe scurt ce reprezintă de fapt simbolul atanasian. Acesta este o prezentare foarte clară a două puncte esențiale ale doctrinei catolice: dogma relativă la Sf. Treime, la relațiile existente între cele trei Persoane ale Trinității și dogma celor două naturi ale lui Isus Christos. Așadar, din punct de vedere structural, simbolul este împărțit în două părți mari, textul propriu-zis fiind alcătuit din 40 de fraze ritmice.² Crezul Sf. Atanasie este în fapt un compendiu al dogmei, originea sa teoretică aflându-se în argumentația trinitară a Sf. Augustin, care a primit astfel o formă de crez. Deseori, teologia sa a fost numită

¹ N. Vornicescu, *Primele scrieri patristice în literatura noastră – secolele IV-XVI*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1984; *Bucoavna. Bălgrad. 1699*, coord. T. Bodogae, A. Gherman, E. Mârza, Ed. Episcopiei Ortodoxe Române, Alba Iulia, 1988.

² Vezi textul în: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Herder & Co, Friberg, 1937, p. 17-18.

“augustinianism tradițional, codificat și condensat”.³ Apartenența la spațiul doctrinar occidental este susținută în modul cel mai evident de prezența lui Filioque în rândurile sale.⁴ De asemenea, textul se deschide și se încheie cu afirmarea autorității “credinței catolice”, care trebuie păzită, crezută și trăită de credincioși în totalitatea ei, ca o condiție necesară și obligatorie a mântuirii. Imaginea damnării veșnice este așezată în fața celor ce nu vor îndeplini acest deziderat. “Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit... Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.”⁵ După această parte introductivă, se trece la prezentarea fără echivoc a “credinței catolice”, această expresie fiind prezentă în text de 4 ori.

Momentul și locul apariției acestui simbol au creat destule controverse. Majoritatea autorilor îl plasează în a doua jumătate a secolului V, în mediile augustinieni din sudul Galiei⁶, dar au fost și păreri care au susținut originea sa spaniolă, în contextul luptei contra priscillianismului. Simbolul a fost compus în limba latină⁷ și a fost atribuit Sf. Atanasie, patriarhul Alexandriei, începând cu secolul VII.⁸ Acest fapt se datorează autorității de care se bucura Sf. Atanasie în domeniul problemelor legate de Sf. Treime, Sfântul Părinte alexandrin fiind renumit pentru lupta sa contra arianismului, el fiind considerat de fapt, părintele doctrinei trinitare. În plus, el are și scrieri legate de Întrupare, așadar și despre cele 2 naturi ale lui Isus Christos: *Oratio de incarnatione Verbi*, care e prima parte din tratatul *Adversum gentes duo libri*, sau scrierea mai scurtă, *De incarnatione et contra arianos*.⁹ Sf. Atanasie a continuat să fie considerat părintele acestui text până în secolul XVII, când s-a dovedit că limba și structura sa presupuneau o origine ulterioară și occidentală.¹⁰

Dacă numele Sf. Atanasie a fost folosit doar ca un apel la autoritate, atunci cine a fost autorul real al acestui simbol? Părerile sunt și aici împărțite. Printre autori au fost citați: Sf. Ambrozie, Sf. Caesarius de Arles, Sf. Hilarius, Sf. Vincent de Lerins, Vigiliu, Sf. Fulgence de Ruspe sau Sf. Martin de Braga.¹¹ În orice caz, originea sa occidentală din jurul secolelor V-VI se bucură de un consens istoriografic deplin.

³ J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol 1, The University of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 351; J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Harper, San Francisco, 1978, p. 275.

⁴ *Symbolum Quicumque*, în H. Denzinger, *op. cit.*, p. 17-18.

⁵ *Symbolum Quicumque*, în H. Denzinger, *op. cit.*, p. 17-18.

⁶ J. Pelikan, *op. cit.*, vol. 2, p. 189; R.N. Swanson, *Religion and Devotion in Europe c. 1215 – c. 1515*, Cambridge University Press, 1995, p. 17; Y. Congar, *Je crois en L' Esprit Saint*, Cerf, Paris, 1997, p. 598; J. Quasten, *Initiation aux Peres de l' Eglise*, vol. 3, Cerf, Paris, 1987, p. 63; N. Vornicescu, *op. cit.*, p. 434.

⁷ B. Altaner, *Precis de la Patrologie*, Editions Salvator, Mulhouse, 1941, p. 236; Pelikan, *op. cit.*, vol. 5, p. 32; J. Quasten, *op. cit.*, vol. 3, p. 62.

⁸ B. Altaner, *op. cit.*, p. 236; J. Quasten, *op. cit.*, vol. 3, p. 62.

⁹ J. Quasten, *op. cit.*, vol. 3, p. 52, 57.

¹⁰ *Ibidem*, vol. 3, p. 62.

¹¹ J. Quasten, *op. cit.*, vol. 3, p. 62; B. Altaner, *op. cit.*, p. 236; J. Pelikan, *op. cit.*, vol. 1, p. 351.

Simbolul atanasian a fost inclus în Occident în *Psaltiri* și în diferite cărți liturgice, primind o atenție deosebită începând cu secolul XII, când a dobândit de fapt și statura sa de crez. Discuțiile s-au prelungit și în secolul XIII, când Sf. Toma de Aquino spunea că *Symbolum Quicumque* nu e în mod oficial o formulă de crez, ci doar o expunere a doctrinei. Însă din această perioadă, el a fost așezat tot mai mult alături de crezul nicean și de cel al apostolilor.¹² El a fost utilizat sub formă psalmică în serviciul divin. În unele duminici din an, el se recita în timpul primei ore liturgice.¹³ A fost citat deseori de teologii apuseni pentru a dovedi exactitatea lui Filioque, motiv pentru care a fost în general respins de greci, în Orient fiind, de altfel, necunoscut până spre anul 1000. Textul a circulat însă și în limba greacă, sub forma unei traduceri după originalul latin.¹⁴ El a fost prezent astfel și în Răsărit, fiind considerat autentic, însă neconținându-l pe Filioque. A fost, așadar, o versiune "corectată", primită începând cu secolul XVII și în Bisericile Greacă și Rusă.¹⁵

În concluzie, putem afirma că *Symbolum Quicumque* este o expunere a doctrinei catolice (îl conține pe Filioque în varianta latină, originală, cel puțin începând cu secolul VII¹⁶), alcătuită în Occident unde, treptat, a primit calitatea unui simbol de credință. În forma sa modificată, adică fără Filioque, el a fost utilizat și în Orient, însă doar începând cu o perioadă destul de târzie.

Se ridică însă o nouă întrebare: cum a putut circula acest text în Orientul ortodox în condițiile în care propoziția de început afirmă că: "aceasta este adevărata credință catolică, iar cine nu o va păzi...va pieri în focul de veci?" Textul a fost acceptat tocmai datorită atribuirii sale Sfântului Atanasie, un Sfânt Părinte oriental. Dar cuvântul "catolic" nu trezea suspiciunile orientalilor? Ce înțeles putea avea acest atribut în Orientul ortodox?

Pentru a găsi un răspuns la aceste probleme, trebuie să spunem că fiecare Biserică, atât cea a Romei cât și cea a Răsăritului se considerau pe sine atât "ortodoxă", adică cu o credință adevărată, dreaptă, cât și "catolică", adică universală. Însă, în Occident, cuvântul "catolic" avea deja în secolul XVII, când *Symbolum Quicumque* circula mai intens în Orient, așa cum am arătat mai sus, un anumit sens identitar, câștigat în urma noii atitudini a Bisericii Catolice de după conciliul de la Trento (1545-1563), marcată de acțiunea Contrareforme și a Reformei Catolice. Acest cuvânt desemnează de acum o anumită Biserică și nu mai are sensul general de calitate a oricărei Biserici. El este apelativul Bisericii Romei, conduse de papalitate, al unei Biserici care se reformase în interior și-și reafirmase cu tărie fundamentele în Scriptură, Tradiția și Magister, atașamentul față de integritatea credinței sale. Este o poziție identitară prin care Biserica Catolică, care se consideră adevărata Biserică a lui Christos, purtătoarea adevărului credinței, se diferențiază de celelalte Biserici.

Desigur că în Orient, cuvântul "catolic" avea un alt înțeles. Analiza referințelor epocii ne poate ajuta. Ne vom opri mai întâi asupra operei mitropolitului de Kiev, Petru Movilă (1633-1646), care a redactat o mărturisire de credință în

¹² R.N. Swanson, *op. cit.*, p. 17.

¹³ A.G. Martimort, *L' Eglise en priere. Introduction a la liturgie*, Ed. Desclee & Cie, Tournai, 1961, p. 129, 834; B. Altaner, *op. cit.*, p. 235; J. Quasten, *op. cit.*, vol. 3, p. 62.

¹⁴ H. Denzinger, *op. cit.*, p. 17; J. Quasten, *op. cit.*, vol. 3, p. 62.

¹⁵ N. Vornicescu, *op. cit.*, p. 437; J. Pelikan, *op. cit.*, vol. 5, p. 32.

¹⁶ Y. Congar, *op. cit.*, p. 755.

1640, ca răspuns împotriva confesiunii de credință cu influențe calvine din 1629, a patriarhului Chiril Lukaris, dorind să prezinte astfel norma credinței ortodoxe. Scrierea sa a fost considerată însă foarte latinizantă, fiind influențată de catehismul catolic al lui Canisius. Textul a fost corectat la sinodul de la Iași din 1642 și aprobat de sinodul de la Constantinopol din 1643.¹⁷ Confesiunea sa poartă următorul titlu: „*Confesiunea ortodoxă a credinței Bisericii Catolice și Apostolice a Răsăritului*”.¹⁸ Este o formulă de tranziție însă. P. Movilă ține să facă foarte limpede căreia Biserici îi aparține această confesiune. Biserica nu e „catolică” în sens tridentin, ci universală în sensul avut în primele secole creștine, adică „Biserica adevărată”.¹⁹ Ea este apostolică și este a „Răsăritului”, pentru a se distinge de Biserica Apusului, a Romei. Distincția este afirmată clar de autor, în contextul combaterii lui Filioque: „pre aceia cari au adaos acest cuvent, i-au dezaprobat nu numai Biserica Ortodoxă și Catolică a Resăritului, dar chiar cea a Apusului, a Romei”.²⁰ Biserica Ortodoxă mai este numită în text: „Biserica Sobornicească Catolică Ortodoxă”²¹, „Catolică Ortodoxă”²² sau, simplu, „Biserica Resăritului”.²³ Creștinii cărora li se adresează sunt: „creștini ortodocși” iar doctrina predicată lor este „doctrina ortodoxă”²⁴, „credința sobornicească”²⁵ sau „credința ortodoxă și catolică”²⁶. Ulterior, treptat, se va renunța la atributul „catolică”, pentru a-l păstra doar pe cel de „ortodoxă” atât în relație cu Biserica cât și cu credința.²⁷

¹⁷ J. Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri și azi*, Ed. Anastasia, București, 1996, p. 81-82.

¹⁸ P. Movilă, *Confesiunea Ortodoxă a credinței Bisericii Catolice (sobornicești) și Apostolice a Resăritului*, ed. III, Ed. Librăriei Socec & Co, București, 1879.

¹⁹ Este nevoie de o clarificare terminologică. Cuvântul „catolic” înseamnă „universal”, dar apare pentru prima dată aplicat la Biserică, la Sf. Ignățiu de Antiohia. El are sensul de „Biserică adevărată” în opoziție cu grupurile eretice care se auto-intitulau ca „Biserică”. Acest sens al Bisericii adevărate ca instituție, va apărea și la Sf. Clement de Alexandria și la Tertulian. Din secolul III, sensul său desemnează „Biserica adevărată” din întreaga lume sau o comunitate locală aflată în comuniune cu această Biserică. Ideea universalității geografice va apărea la Sf. Ciril din Ierusalim, fiind apoi preluată de Optat, Sf. Augustin, fiind definită ulterior, de Sf. Isidor de Sevilla. (Vezi: Y. Congar, *Eglise et papauté*, Cerf, Paris, 1994, p. 31-33) În relație, termenul „ortodox” se referă la credința cea adevărată, în opoziție cu credințele eretice. Așadar, cei doi termeni „catolic” și „ortodox” erau asumați de acea Biserică unică, adevărată (atât în Occident, cât și în Orient), ei primind un sens de distincții identitare a două Biserici diferite, cu doctrine deosebite, una catolică și una ortodoxă, plecând abia de la marele sinod de la Constantinopol din 1484, care a denunțat oficial unirea de la Florența, situație întărită în secolele ce vor urma mai ales datorită ideologiei conciliului de la Trento și a polemicilor religioase din secolul XVII. (Vezi: G. Zananiri, *Histoire de l'Eglise Byzantine*, Nouvelle Editions Latines, Paris, 1954, p. 78-79) Așadar, mai ales în mileniul I, pentru a face o anumită distincție, termenii mai corecți ar fi: Biserica Romei, Biserica Apusului, Biserica Occidentului, respectiv Biserica Răsăritului, Biserica Orientului.

²⁰ P. Movilă, *op. cit.*, p. 51.

²¹ *Ibidem*, p. 68.

²² *Ibidem*, p. 1.

²³ *Ibidem*, p. 85, 116.

²⁴ *Ibidem*, p. 47.

²⁵ *Ibidem*, p. 81.

²⁶ *Ibidem*, p. 115.

²⁷ *Ibidem*, p. 85, 116.

Aceleași denumiri se regăsesc și în scrisoarea dură pe care mitropolitul Teodosie al Bucureștilui i-a trimis-o lui Atanasie Anghel în 3 mai 1701, în care îi reproșează acceptarea unirii cu Biserica Romei, ca și în scrisoarea de excomunicare primită de același vlădică bălgrădean de la patriarhul Constantinopolului, Kallinikos, în 5 august 1701. Se poate ușor observa poziția identitară ortodoxă pe care s-au situat cei doi ierarhi răsăriteni. Ei se referă de multe ori la Biserica lor ca la: “Sfânta Maică Biserică Orientală”, “Biserica Orientală”, “Preasfânta, Apostolica, Catolica și Ortodoxa Biserică Orientală”, “Biserica Răsăritului”, “Sfânta Biserică Orientală”, în vreme ce credința adevărată este “credința noastră”, “credința noastră orientală și pravoslavnică”.²⁸ Aceasta este Biserica pe care Atanasie Anghel și ai lui au părăsit-o de dragul “uniației”, pierzându-și astfel sufletul.

Putem remarca o oarecare confuzie terminologică. Nu se face distincția prea clară între “pravoslavnic(ă)” - care se referă în general la credință, și “sobornicească” – care se referă în general la Biserică și nu la credință. De asemenea, atributele Bisericii Răsăritului au rămas cele două: ortodoxă și catolică, așa cum se foloseau de Biserica primului mileniu (vezi nota 19). Termenul de “catolic” nu pare să deranjeze, pentru că este pus în relație cu celelalte și nu are sensul primit în secolul XVI în Occident. Distincția cu Biserica Catolică tridentină se face ca și în secolele anterioare, aceasta fiind numită Biserica Apusului sau Biserica Romei, diferită de Biserica Răsăritului. Adevăratul cuvânt identitar pentru orientali era “răsăriteană” sau “orientală” și abia apoi “ortodoxă”, acest termen fiind pus în prim plan abia după mijlocul secolului XVIII. Principalul cuvânt care amintea de Biserica Apusului, considerată ca un adevărat dușman și care trezea numeroase animozități era “papistaș”, cu referire directă la rit, dar care îngloba în sine tot pericolul reprezentat de “cealaltă parte”. În același timp, cuvântul “papă” avea aceeași rezonanță “neplăcută”. Acestea au fost folosite în literatura polemică răsăriteană a secolului XVII pentru a combate ofensiva catolică spre Orient și care a fost susținută cu tărie de patriarhul Dositei al Ierusalimului (1669-1707).²⁹ Putem aminti publicarea în limba greacă în 1690 a “*Manuscrisului contra schismei papistașilor*”, scris în prima jumătate a secolului XVII de Maxim Peloponeziacul, care a fost tradusă în românește și tipărită la Snagov în 1699 de Antim Ivireanu sub titlul “*Carte sau lumină cu drepte dovediri din dogmele Besearecii Răsăritului asupra dejghinării Papistașilor, descoperită și așezată de preainălțatul ieromonah Maxim Peloponeziacul*”, sau publicarea în 1682 a cărții patriarhului Ierusalimului Nektarius, “*Împotriva primatului papei*”. Este cunoscut impactul pe care cuvântul “papistaș” l-a avut asupra românilor transilvăneni chiar și la mijlocul secolului XVIII, în perioada acțiunilor lui Visarion Sarai și Sofronie din Cioara.

Faptul că termenul “catolic” nu trezește încă multe suspiciuni între răsăriteni în perioada dintre începutul secolului XVIII și începutul secolului XIX, este dovedit de prezența simbolului atanasian în cărți apărute în mediile ortodoxe din spațiul românesc în acest interval temporal, cu termenul “catolic” prezent în cele 4 locuri dar, bineînțeles,

²⁸ Vezi textul acestor scrisori în: A. Freyberger, *Relatare istorică despre unirea Bisericii românești cu Biserica Romei*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1996, p. 131-141.

²⁹ Vezi: B. Murgescu, *Confessional Polemics and Political Imperatives in the Romanian Principalities (Late 17th – early 18th Centuries)*, în *Church & Society in Central and Eastern Europe*, edited by M. Crăciun & O. Ghitta, European Studies Publishing House, Cluj-Napoca, 1998, p. 174-184.

fără Filioque așa cum am arătat deja. Există câteva mărturii directe.³⁰: un miscelaneu publicat la Târgoviște în 1667, un altul din 1777 și un al treilea de la începutul secolului XIX care provine de la Tismana. A mai circulat într-un *Octoih* din 1717, în *Bucoavnele* de la Râmnic din 1749 și de la Iași din 1755, ca și într-un manuscris din 1746-1747, intitulat: *”Întrebări și răspunsuri pentru legea a treia ce s-au izvodit și s-au numit adică Uniia, în Țara Ardealului”*. În toate aceste cazuri, cuvântul “catolic” pare să treacă neobservat, motivele fiind invocate mai sus. Totuși, unele intervenții asupra textului au existat și sunt semnificative: în cazul simbolului atanasian trecut în miscelaneul din 1667, după prima apariție a expresiei “catoliceasca credință” apare un adaus cu rol explicativ: în paranteze este scris “sobornicească”. În miscelaneul din 1777, dacă în același loc nu apare paranteza lângă expresia sus-amintită, în mențiunea a treia, unde cuvântul “catolică” apare din nou în textul original, el este înlocuit direct cu “pravoslavnică”, pentru ca în al doilea și al patrulea loc expresia “credința catolică” să rămână neschimbată. În cazul miscelaneului de la începutul secolului XIX, “catolică” mai apare doar în prima propoziție, pentru ca în toate celelalte 3 locuri să fie înlocuit de această dată cu “sobornicească”. Are loc o “corectare” treptată în sens identitar ortodox, chiar dacă ea nu este încă completă.

Aceste exemple aparțin spațiului spiritual “oriental” românesc. Simbolul atanasian a circulat însă și în psaltirile latine din Transilvania din secolul XVI – în 1529 sau în 1558. Ele aparțin mediului catolic, astfel încât prezența simbolului nu ridică semne de întrebare. Textul a fost folosit însă și în spațiul românesc ardelean, apărând în mai multe cazuri începând cu sec. XVI. El se găsește, de exemplu, în *Psaltirea Șcheiană* și în *Psaltirea slavo-română* a lui Coresi³¹. Textul din *Psaltirea Șcheiană* a fost de asemenea “corectat”, fiind înlăturat termenul “catolic”, însă îl cuprinde pe Filioque³²! În acest caz, problema destinatarului acestui text rămâne deschisă, tocmai pentru că partea identitară de factură catolică cea mai importantă, nu a fost eliminată.

Ca o ultimă observație, remarcăm faptul că în spațiul românesc, singurul exemplu anterior unirii cu Biserica Romei, de carte în care a fost trecut simbolul atanasian și care a aparținut în mod cert “orientalilor”, a fost miscelaneul din 1667 de la Târgoviște.

Vom începe acum analiza cazurilor în care *Symbolum Quicumque* a apărut în cărțile tipărite de vâldicii uniți cu Roma. Ne vom opri în primul rând asupra *Bucoavnei* apărute în anul 1699 la Bălgrad sub patronajul mitropolitului Atanasie Anghel, cu ajutorul tipografului Mihail Iștvanovici, adus în Ardeal de Atanasie când s-a întors de la București.³³ *Bucoavna* este un tip de carte cu totul special. În structura sa conține prezentarea literelor, a vocalelor, consoanelor, silabelor, exerciții de pronunțare, urmate apoi de textele principalelor rugăciuni, de poruncile

³⁰ Vezi: N. Vornicescu, *op. cit.*, p. 454-458.

³¹ A.M. Gherman, E. Mârza, *Studiu filologic*, în *Bucoavna. Bălgrad. 1699*, coord. T. Bodogae, A. Gherman, E. Mârza, Episcopia Ortodoxă Română, Alba Iulia, 1988, p. 87-88.

³² Vezi: I.A. Căndrea, *Psaltirea Șcheiană. Textul și Glosarele*, Atelierele Grafice Socec & Co., București, 1916, vol. 2, p. 336-337.

³³ O. Ghibu, *Din istoria literaturii didactice românești*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1975, p. 33; E. Pavel, *Meșteri tipografi bălgrădeni*, în *Apulum*, XVII, 1979, p. 306.

dumnezeiești și bisericești, de prezentarea Sfintelor Taine, care sunt și explicate sub forma întrebărilor și răspunsurilor, iar în final, de prezentarea faptelor bune și a păcatelor. Ea a fost folosită ca un manual, ca o carte de rugăciuni, ca un fel de mic catehism.³⁴ În rândul acestor rugăciuni (Împărate ceresc, Sfinte Dumnezeule, Preasfântă Treime, Tatăl Nostru, rugăciunile de dimineață) apare și crezul niceo-constantinopolitan, care în a opta sa propoziție spune: "și în Duhul Sfânt Domnul de viață făcătorul carele de la Tatăl purcede"³⁵, folosind astfel formula orientală fără Filioque. Acest fapt nu trebuie să mire.

Însă, alături de acest crez, apare trecută și formula simbolului Sf. Atanasie cel Mare. Textul cuprins în *Bucoavna* de la Bălgrad este o traducere fidelă a textului latin, comparația fiind absolut uluitoare. S-a realizat practic o traducere cuvânt cu cuvânt a variantei care circulase în Occident.³⁶ Cu toate acestea, varianta de la 1699 nu îl conține pe Filioque³⁷, ceea ce este firesc ținând cont de faptul că Filioque nu apare nici în crezul nicean, așa cum am observat deja. Însă: cum a ajuns simbolul atanasian în *Bucoavna* lui Atanasie Anghel?

Textul putea fi preluat din unul din manuscrisele care circulară în acest spațiu, putea fi și o traducere independentă făcută ad-hoc³⁸ sau putea fi adus cu ei de iezuiții care se aflau în jurul lui Atanasie. După cum am arătat mai sus, manuscrisele care conțineau acest text și care au circulat în acest spațiu sunt destul de puține. Posibilitatea ca el să fi fost preluat din *Psaltirile* de secol XVI este destul de mică, datorită diferenței foarte mari între cele două variante. O simplă comparație între textul *Bucoavnei* din 1699 și cel din *Psaltirea Șcheiană* este relevantă în acest sens: sunt diferențe de limbaj, de structură, ca să nu mai amintim faptul că în textul de la sfârșitul secolului XVII nu s-au făcut modificări majore, așa cum apar în cel din *Psaltire*. De asemenea, existența miscelaneului din 1667 ca posibilă sursă de inspirație, poate fi pusă sub semnul întrebării, ridicându-se problema firească a răspândirii, a ariei de receptare a unui asemenea text.

O traducere independentă necesita totuși prezența unui model, similitudinea între textul românesc de la 1699 și cel latinesc sugerând un model latin. Putea să fie el preluat de la iezuiții care se aflau deja de ani buni la curtea mitropolitului de la Bălgrad? Însă, dacă l-au preluat de la aceștia, de ce l-au mai

³⁴ *Bucoavna* din 1699 este prima carte de acest tip apărută la românii transilvăneni. Se ridică, firesc, o întrebare în legătură cu modelul care a fost folosit pentru realizarea ei. O. Ghibu afirmă că este influențată, ca proiect, de *Bucoavna* slavonă din Rusia, lucru care se datorează tipografului, mai ales că este folosită o terminologie inspirată din gramatica rusească a lui Meletie Smotrischi din 1648, care fusese reeditată la Snagov în 1697, de către Antim Ivireanu cu participarea directă a aceluiași M. Iștvanovici. (O. Ghibu, *op. cit.*, p. 33; E. Pavel, *op. cit.*, p. 306) E. Mârza face la rândul său o precizare într-o altă asemănătoare, arătând că M. Iștvanovici a păstrat conținutul bucoavnelor slavone (cel puțin pentru prima parte). (E. Mârza, *Din istoria tiparului românesc: Tipografia de la Alba Iulia 1577-1702*, Ed. Imago, Sibiu, 1998, p. 95) Din nefericire, aceste informații apar ca insuficiente, fiind nevoie încă de cercetări suplimentare, într-o problemă de mare importanță.

³⁵ *Bucoavna*, Bălgrad, 1699, p. 21

³⁶ Vezi varianta latină din H. Denzinger, *op. cit.*, p. 17-18 - și cea din *Bucoavna* de la 1699.

³⁷ *Bucoavna*, p. 22-28.

³⁸ A.M.Gherman, E. Mârza, *op. cit.*, p. 88.

înlăturat pe Filioque? Dacă varianta aceasta ar fi adevărată, singura explicație valabilă ar fi tocmai refuzul de a trece în formula simbolurilor de credință pe Filioque, care provine din modelul unirii de tip florentin care nu obliga la așa ceva. Interesant este faptul că *Bucoavna* apare exact între cele două sinoade ale unirii din timpul lui Atanasie Anghel. Desigur că în jurul vlădicului se purtau destule dezbateri pe această temă, mai ales în contextul sinoadelor unirii. În plus, studiul bulelor prin care s-au semnat în secolul XV unirile diferitelor Biserici Orientale după conciliul de la Florența, ne arată că simbolul atanasian era folosit de latini în contextul negocierilor, prezentându-l orientalilor ca pe o normă a credinței. Acest fapt este chiar afirmat în *Bulla unionis Armenorum* semnată în 22 noiembrie 1439³⁹ care, în plus, conține întregul text al simbolului atanasian⁴⁰. Nu este oare posibil ca iezuiții aflați la Bălgrad să discute aspectele legate de corectitudinea credinței plecând tocmai de la acest text atribuit unui mare Sfânt Părinte oriental? Rămâne o supoziție.

Întrebarea devine cu atât mai semnificativă dacă analizăm afirmația care se află la începutul simbolului: "Cela ce va vrea să se mântuiască mai înainte de toate i să cade lui a ținea credința cea catolicească (adecă pravoslavnică). Care cine nu o va păzi întreagă și nevinovată, fără toată neîndoirea în veci va peri." Așadar, această paranteză explicativă ce însoțește termenul "catolicească" apare și în *Bucoavna* de la 1699, având o importanță extraordinară. Varianta de la 1667 trecuse între paranteze: "sobornicească", nu "pravoslavnică". Dacă ținem cont de atenția mare acordată cuvintelor în atmosfera unirii de la sfârșitul secolului, atunci această diferență poate să arate o dată în plus că simbolul atanasian apare în *Bucoavna* pe o altă filieră decât cea sud-carpatică. În plus, textul referindu-se la credință și nu la Biserică, termenul "sobornicească" nici nu era folosit în mod adecvat. Dacă s-ar fi copiat pur și simplu o variantă asemănătoare celei de la 1667, atunci nu s-ar mai fi ținut cont de o nuanță atât de subtilă ca și cea dintre cei 2 termeni amintiți, mai ales că și în cărțile publicate ulterior la Blaj, apar dese confuzii între cele 2 cuvinte.

Așadar, "credința cea catolicească" este cea pravoslavnică, adică este cea adevărată. Această afirmație poate fi interpretată în două sensuri. În primul rând, dacă ea se adresa unor credincioși care n-ar fi avut nimic de-a face cu unirea, iar simbolul atanasian ar fi fost introdus în textul *Bucoavnei* din întâmplare (!), ca un text autentic al unui mare Părinte răsăritean, merit să lămurească credința despre Sf. Treime, această paranteză ar avea rolul de a spune acestor credincioși că această credință e tot vechea lor credință pravoslavnică și că nu e vorba de credința catolică a papistașilor. În al doilea rând însă, ea poate să însemne că acest text nu pomenește o credință străină de cea pe care românii ardeleni au avut-o până în acest moment al unirii, că noua credință catolică a Bisericii cu care românii tocmai se uniseră nu e altceva decât ceea ce se crezuse până atunci, că ea este "pravoslavnică", adică "dreaptă", adică "ortodoxă" și, pentru a nu trezi alte suspiciuni, a fost înlăturat apoi și Filioque, un element nou, vizibil. Astfel, paranteza ar avea și rolul de a obișnui pe credincioși cu noii temeni, prin metoda pașilor mărunți, într-o practică ce va fi des utilizată de uniți. Nu trebuie uitat faptul că explicația, paranteza, apare o singură dată, deși expresia "credința catolicească"

³⁹ Vezi textul acestei bule în: *Les conciles oecumeniques. Les decrets de Nicee a Latran V*, vol. 2*, Cerf, Paris, 1994, p. 1140.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 1128.

este trecută în text în alte trei locuri. N. Iorga a fost acela care a spus că *Bucoavna* din 1699 “trebuie să fi avut menirea de a strecura în mintea copiilor (noi am zice a tuturor, a clerului mai ales) dogma cea nouă, cu toate că ea pomenea chiar în titlu tainele Bisericii Răsăritului.”⁴¹

Simbolul atanasian apare și în *Bucoavna* din 1744, tipărită la Cluj sub patronajul lui Inochentie Micu, alături bineînțeles, de crezul nicean. De această dată, ambele simboluri de credință îl conțin pe Filioque, iar paranteza existentă în prima propoziție în *Bucoavna* din 1699 este prezentă și aici, exact în același loc.⁴² Această carte este considerată ca a doua ediție a *Bucoavnei*, fiind realizată în tipografia iezuiților, a căror influență este evidentă și prin faptul că sunt prezentate și literele latinești alături de cele chirilice, iar în rândul rugăciunilor apare și *Bucură-te Maria*. Mesajul catolic al acestei *Bucoavne* clujene este incontestabil, ceea ce face ca paranteza explicativă să aibă rolul de a apropia cei doi termeni, unul latin și unul tipic răsăritean, într-o perioadă în care credința catolică nu fusese în fapt aproape deloc predicată poporului. S-ar fi întărit astfel o sugestie folosită pentru prima dată în 1699.

Simbolul a fost trecut și în *Bucvarul* tipărit la Viena în 1771. În predoslovie se spune că va învăța: “învățătura pentru credința catolicească și ce iaste credința catolicească care acestea toate învețându-le copiii de mici să poată cunoaște ce iaste frica lui Dumnezeu”. Așadar, credința catolicească. Totuși, simbolul “pravoslavnicii credințe” este fără Filioque, la fel ca și simbolul atanasian, dar în textul cărui nu mai apare nici o paranteză explicativă.⁴³ Este ultima apariție a acestui text în secolul XVIII, el nefiind trecut în *Alfavitul sau Bucovna* lui Gh. Șincai din 1796.

Simbolul atanasian a fost tipărit de uniți în bucoavne, acest tip nou de carte pentru spațiul românesc și care va fi preluat și de ortodocșii din spațiul extracarpatic abia după 1744: o *Bucoavnă* a apărut la Râmnic în 1749, iar alta la Iași în 1755. Așa cum am arătat deja, acestea conțin în paginile lor simbolul Sf. Atanasie. De altfel, *Bucoavna* de la Râmnic este amintită de episcopul blăjean Petru Pavel Aron în *Păstoriceasca poslanie* din 1760. Interesant este faptul că mențiunea episcopului unit se referă tocmai la simbolul atanasian tipărit în această *Bucoavnă*: “și precum și în *Bucoavna* în Râmnic la anul 7257 (1749) să citește, catoliceasca besearică în simbolul Sf. Atanasie mărturisește zicând: cela ce va vrea să se mântuiască, mai nainte de toate i să cade lui a ținea credința catolicească, carea de nu o va păzi ori cine întreagă și fără prihană fără de toată îndoiala în veci va peri.”⁴⁴ De ce nu a amintit P.P. Aron textul simbolului din *Bucoavna* de la Cluj din 1744, de exemplu? Pe de o parte este cunoscută marea circulație a cărților publicate la Râmnic. Pe de altă parte însă, nu trebuie să uităm metoda folosită de episcopul de la Blaj în susținerea argumentelor sale: utilizarea cărților din spațiul extracarpatic pentru a arăta adevărul indubitabil al credinței catolice, despre care se pot găsi numeroase mărturii tocmai în cărțile răsăriteților și în scrierile Sfinților Părinți orientali. Apelul la autoritatea Sf. Atanasie, patriarhul Alexandriei putea avea impactul dorit asupra credincioșilor. Este cunoscut faptul că pentru redactarea

⁴¹ N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al-XVIII-lea 1688-1821*, vol. 1, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1969, p. 54.

⁴² *Bucoavna*, Cluj, 1744, p. 22-26.

⁴³ *Bucvar*, Viena, 1771, p. 20, 44-48.

⁴⁴ P.P. Aron, *Păstoriceasca poslanie*, Blaj, 1760, p. 3.

Florii adevărului, cartea cea mai importantă în procesul de susținere a identității uniților, s-au folosit numai cărți tipărite în centrele ortodoxe din sudul și estul Carpaților. Exact această propoziție din simbol, care apăruse în *Păstoriceasca poslanie*, a fost trecută și în textul broșurii *Întrebări și răspunsuri despre Sfânta Unire din cărțile Besearicii culese*, publicată la Blaj în 1780. De asemenea, referirea se face tot la *Bucoavna* de la Râmnic din 1749. Motivul este același ca și în cazul lucrării lui P.P. Aron, prezentarea credinței catolice ca fiind singura adevărată: "Și Sf. Atanasie, patriarhul de la Alexandria în simbolul său, carele să găsește și în *Bucoavna* dela Râmnic din 7257 (1749) zice: cela ce va vrea să se mântuiască, mai înainte de toate i să cade lui a ținea credința catolicească, pre carea de nu o va păzi, oricine întreagă și fără prihană, fără de toată îndoiala, în veci va peri."⁴⁵ Această propoziție este extrem de importantă pentru discursul general al unirii din secolul XVIII. Credința catolică este credința lui Christos, este singura adevărată, iar pentru mântuire, fiecare credincios trebuie să creadă și să păzească integritatea sa și nu doar o parte. Desigur, se face referire la acele puncte de credință florentine, care nu sunt aplicate în rugăciunea standard și în cărțile liturgice (Filioque, pomenirea papilor în serviciile liturgice), dar care reprezentau esența credinței catolice, a Bisericii cu care se realizase unirea. Credincioșii uniți trebuiau să le creadă, să fie conștienți că aceste dogme nu sunt simple inovații ale papistașilor, că ele reprezintă însăși credința propovăduită de Christos și de Biserică (de Sfinții Părinți) de la început. Simbolul atanasian are tocmai acest rol. Fiind o formulă de credință, nu îl conține pe Filioque, tocmai datorită dorinței episcopilor de la Blaj de a urma în întregime linia unirii de tip florentin, a unirii celei dintâi. Dar, simbolul face referire la obligația tuturor credincioșilor de a păzi toată credința catolică, care e desigur, pravoslavnică, ortodoxă, deoarece nu este o inovație.

Filioque a fost totuși trecut în varianta clujeană din 1744 a *Bucoavnei*. Impactul iezuiților a fost însă hotărâtor în acest caz. În 1773, în timpul conciliului de la Viena la care au participat episcopii uniți din teritoriile Monarhiei Habsburgice, G. Maior afirmase că acest simbol de credință este recitat mereu în eparhia sa doar conținându-l pe Filioque. El putea să aibă în vedere doar această *Bucoavnă* a lui Inochentie Micu.⁴⁶ S-a revenit apoi la formula fără Filioque, așa cum arată *Bucvarul* din 1771, din motivele arătate mai sus.

Simbolul Sfântului Părinte alexandrin al doctrinei trinitare a fost utilizat de către uniți în susținerea mesajului identitar al unirii, urmând ideea că unirea cu Biserica Romei s-a făcut în credință și nu în rit, așa cum se declarase la Florența. Acest rol este destul de evident în mărturiile despre simbol din cărțile de după apariția *Florii adevărului*, prin publicarea sa în 1744 cu Filioque inclus în rândurile sale și a fost doar sugerat în 1699, în acea atmosferă destul de tensionată din jurul celor 2 sinoade ale unirii din vremea lui Atanasie Anghel. Se putea lansa astfel un mesaj către credincioși și cler: credința noastră de până acum (de până la unire) nu a fost diferită de credința Bisericii Romei cu care dorim să ne unim; credința lor, a latinilor, este adevărată, este credința pravoslavnică.

⁴⁵ *Întrebări și răspunsuri despre Sfânta Unire din cărțile Besearicii culese*, Blaj, 1780, fila 8.

⁴⁶ M. Lacko, *Synodus episcoporum ritus byzantini Catholicorum ex antiqua Hungaria Vindobonae A. 1773 Celebrata*, în *Orientalia Christiana Analecta*, 199, Roma, 1975, p. 39.

ROMÂNII DIN BANAT ÎN VIZIUNEA NUNȚIILOR APOSTOLICI VIENEZI DIN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

ANA VICTORIA SIMA

ABSTRACT. *The Romanians of Banat As Seen by the Viennese Apostolic Nuncios in the Second Half of the 19th Century.* The establishment of the Greek-Catholic Metropolitan See of Făgăraș and Alba Iulia (1853) drew once again the attention of the Viennese and papal authorities to the Romanians of Banat and Transylvania. More than ever interested in consolidating this Catholic frontier in the Austrian Empire, the Holy See initiated a wide investigation meant to lead to the knowledge of Romanian realities. With the view to implementing this project, Rome decided to organize apostolic visitations and charged the Viennese nuncios to inform the Holy See about the real state-of-facts in the respective area. The present paper aims at reconstructing the picture of the first impact with Romanian realities, as seen by the apostolic envoys in their visits to Banat. Their notes presented to Rome substantiated and partly enriched the series of clichés and stereotypes circulating in the Western tradition circles, which determined distorted overall pictures, often focused on the negative aspect of Romanian life and spirituality. Their testimonies revealed a Church and a world "seen from without". It was the perspective of those come from another area and civilization, for whom the contact with a prevalingly rural society often brought about most variegated attitudes and reactions.

Era în amurgul unei toamne arămii, când la 24 octombrie 1855, pe drumul care duce dinspre Timișoara la Lugoj câteva trăsură episcopale însoțeau delegația pro-nunțiatului vienez, Michele Viale Prelà, venită pentru a asista la inaugurarea mitropoliei greco-catolice românești de Alba Iulia și Făgăraș. Primirea entuziastă rezervată trimisului pontifical pe tot parcursul călătoriei sale prin Banat, dar mai ales la Lugoj, reședința eparhiei unite cu același nume, a rămas secvențial zugrăvită în epocă: "*apropiindu-se de orașul Lugoj, cardinalul fu așteptat de o delegație impresionantă, însoțită de un număr mare de localnici, veniți în întâmpinarea Reprezentantului pontifical. Primarul orașului, deși ortodox se afla în fața unei deputații orășenești și adresă trimisului Romei câteva cuvinte în limba germană, în numele concitadinilor săi. Toate clopotele bisericilor catolice și ortodoxe băteau a sărbătoare, iar sosirea Reprezentantului pontifical era salutată prin repetate salve de focuri*"¹. Astfel fixate, tușele de culoare imprimate momentului surprind imaginea celei dintâi vizite pe care un nunțiu apostolic o întreprinde în Banat și Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea.

Ocazia acestei prime vizite apostolice a apărut în contextul înființării Mitropoliei greco-catolice de Alba Iulia și Făgăraș, prin bula *Ecclesiam Christi* din

¹ Archivio Secreto Vaticano (ASV), *Archivio della Nunziatura di Vienna (Arch. Nunz.)*, Vienna, vol. 325, ff. 292^{r-v}.

1853². Insuficienta cunoaștere a realităților românești, a disciplinei și uzanțelor proprii acestui segment confesional a obligat Roma să anunțe la 1853 inaugurarea unei opere incomplete, lăsând în sarcina personajelor sale principale desăvârșirea și, nu în ultimul rând definirea identității sale confesionale.

Multitudinea problemelor rămase în suspensie în momentul înființării mitropoliei a făcut ca cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea să devină teatrul celor mai intense dezbateri disciplinaro-canonice, fapt ce i-a determinat pe istorici să o aprecieze drept una dintre cele mai tumultuoase și mai vii perioade din memoria acestei confesiuni.

Anul 1853 jalona astfel în Transilvania cadrul unor reale apropieri între Blaj și Roma în care preocupările ierarhiei române de a obține recunoașterea individualității și autonomiei confesionale pentru biserica sa și-au găsit un corespondent valabil în interesul Curiei Romane de a consolida această frontieră sud-estică a catolicismului în fața avansului impetuos al panslavismului. În vederea aplicării acestui proiect, Roma va adăuga instrumentarului său clasic, constituit din rapoarte ale nunțiilor apostolici și cunoscutele, "relationes ad limina", un element nou pentru spațiul românesc, acela al vizitelor unor emisari apostolici, care trebuiau să facă cunoscută Sfântului Scaun adevărata stare de lucruri din teritoriu. Cum Nunțiatura de la Viena se dovedise a fi cea mai cooperantă și mai autorizată voce a Scaunului pontifical în Imperiul austriac, Roma va încredința sarcina acestor vizite apostolice în Transilvania nunțiilor vienezi.

Proiectat îndeosebi ca spațiu de tranzit, Banatul, respectiv Lugojul, ca sediu al eparhiei unite, recent create, a înregistrat în cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, trei astfel de prezențe apostolice. Succedate la intervale inegale de timp, mai exact în 1855, 1858, respectiv în 1868, cele trei vizite ale nunțiilor apostolici vienezi au fost investite cu obiective și dimensiuni diferite, primind valoarea unor momente de referință în relațiile românilor uniți cu Scaunul apostolic.

Misiunea primei vizite apostolice în Transilvania a fost încredințată pronunțului apostolic vienez, Michele Viale Prela. Cooperarea sa permanentă și informațiile de care dispunea, în calitate de ambasador al Sfântului Scaun în teritoriu, i-au conferit acestuia rolul de artizan principal în redactarea și executarea Bulelor pontificale de înființare a arhiepiscopiei greco-catolice transilvănene³. Asumarea voluntară a executării Bulelor pontificale, de către nunțul vienez, presupunea implicit deplasarea sa în Transilvania pentru a asista la ceremonia inaugurării oficiale a noii creații ecleziastice⁴. Dincolo de caracterul oficial, mediatizat, al unei simple vizite apostolice menite să valideze și să confirme voința Sfântului Scaun în fața enoriașilor săi, călătoria pro-nunțului Viale Prela se dorea a fi o scurtă incursiune în realitățile acestei provincii românești, o tentativă de investigare și documentare asupra gravelor probleme rămase încă nesoluționate.

² Rapahelis de Martinis, *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, vol. VI(1846-1878), Pars Prima, Romae, 1894, p. 203-209.

³ Octavian Bârlea, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, în vol. *Perspective*, nr. 37-38, anul X, Munchen, iulie-decembrie 1987, p. 244-311. Anexele III-IX.

⁴ *Ibidem*, p. 374 – Anexa V, B.

Traseul adoptat poate fi reconstituit grație "*Relatării de călătorie ...*"⁵ pe care Prela o va trimite Secretariatului de Stat la scurt timp după întoarcerea sa în capitala monarhiei austriece. Potrivit acesteia, în seara zilei de 21 octombrie 1855, pro-nunțul vienez, a pornit din Viena spre Transilvania într-o călătorie estimată la nu mai mult de 15 zile⁶. La 22 octombrie delegația apostolică sa aflat la Seghedin, de unde a plecat a doua zi spre Timișoara, loc în care a rămas o noapte pentru a profita de compania și discuțiile cu episcopul romano-catolic de Cenad. Sosirea sa la Timișoara a fost așteptată nu doar de ierarhia latină și de oficialitățile politico-militare de aici, ci și de episcopii greco-catolici de Oradea Mare, Gherla și Lugoj, veniți în întâmpinarea emisarului pontifical⁷. De aici, delegația apostolică a urmat traseul bănățean spre Lugoj, unde "*cu pompă extraordinară de orășian întâmpinat și așa surprinzătoare, încât Eminența o păstrează ca o suvenire prea-aleasă a vieții sale, ce face multă onoare nobilelor sentimente ale Lugojuului, fără osebire de confesiune și naționalitate*"⁸. În dimineața zilei de 25 octombrie nunțul s-a îndreptat spre Caransebeș iar apoi prin Porțile de Fier ale Transilvaniei spre Hațeg, Alba Iulia, pentru a ajunge în după amiaza zilei de 27 octombrie la Blaj⁹, reședința mitropoliei greco-catolice de Alba Iulia și Făgăraș. După o singură zi petrecută aici, pro-nunțul s-a îndreptat spre Turda, Cluj, Oradea, Pesta Viena, unde a ajuns la 8 noiembrie același an.

Periplul său bănățean i-a oferit pro-nunțului suportul unor interesante constatări, concretizate sub forma a două rapoarte pe care Prela le-a înaintat Sfântului Scaun la scurt timp după întoarcerea sa la Viena. Rezultat al unor obiective strict ecleziastice, care urmăreau consolidarea segmentului greco-catolic românesc și apropierea lui de centrul catolicității romane, constatările pro-nunțului vienez depășesc aria strict confesională, căreia ne așteptam să i se fi circumscris, extinzându-și unghiul de observație la aproape toate compartimentele vieții românești. Tabloul pe care reușește să-l contureze este cu atât mai armonios și mai încheșat, cu cât liziera dintre ortodoxie și greco-catolicism, specifică românilor bănățeni, este uneori în mod deliberat estompată, pentru a pregăti astfel pe tărâm ideologic atmosfera simbiozei celor două confesiuni sub haina greco-catolicismului.

Aserțiunile sale creionează imaginea unui spațiu marcat profund de istorie, a unei lumi care dorea să înlăture de pe umerii săi tarele unui trecut nu întotdeauna favorabil. În contextul acestei predispoziții generale la schimbare, sub semnul speranței într-un viitor mai bun, pro-nunțul vienez a identificat aici un climat favorabil consolidării și extinderii catolicismului în forma unirii religioase cu Biserica Romei. Primele indicii în sensul unui climat favorabil unirii religioase au fost identificate în **atmosfera generală** extrem de destinsă, în disponibilitatea și interesul cu care satele bănățene, indiferent de etnie și confesiune, l-au întâmpinat

⁵ *Relazione del viaggio intrapreso dal Cardinale Viale nella Transilvania per dare effetto all'erezione della provincia ecclesiastica di Fogaras* in ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Carte D'Austria*, vol. 6/ 1851- 1856, d. 45 /p. 34 A.

⁶ *Idem, Arch. Nunz. Vienna*, vol. 325, f. 289^f.

⁷ *Idem, Segreteria di Stato (Segr. Stato), Affari Ecclesiastici Straordinari (Affari Eccl.)*, *Carte D'austria*, vol. 6/ 1851- 1856, d. 45 /p. 34 A.

⁸ *Gazeta de Transilvania*, nr. 87/29 octombrie 1855, p. 337.

⁹ ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Carte D'Austria*, vol. 6/1851-1856, d. 45/p. 34 A.

pe tot parcursul călătoriei sale. Astfel, la plecarea din Timișoara spre Lugoj: *"traversând o suburbie locuită de ortodocși îi găsi într-un număr destul de mare de-a lungul străzii; clopotele bisericilor lor băteau a sărbătoare, iar mulțimea îl salută pe Cardinal cu nenumărate urale. Episcopul de Cenad care se afla în trăsura Eminenței Sale îi mărturisi atunci că acea comunitate era extrem de dispusă să îmbrățișeze credința catolică și că urările emise la trecerea reprezentantului pontifical nu aveau alt scop decât să dovedească orientarea lor catolică"*¹⁰.

Pentru Viale Prela climatul entuziast întâlnit în Banat a reprezentat suportul ideologic al unui proiect de consolidare și extindere a catolicismului, al cărui succes urma să depindă de sprijinul și intervențiile Sfântului Scaun. Pe această structură mentală, configurată pe parcursul călătoriei sale, pro-nunțiuil a elaborat un discurs justificativ, pe care Roma îl va citi prin cheia apropierea acestui spațiu de centrul catolicității române.

Construit din argumente și sugestii, demersul denotă talentul exemplar cu care Prela a reușit să recupereze trecutul românilor și să valorifice circumstanțele epocii convertindu-le într-un mesaj extrem de persuasiv menit să justifice o extindere a frontierelor unirii religioase în acest spațiu.

Un prim element de care se prevalează în sprijinul proiectului său este **nivelul extrem de redus de cunoștințe religioase**, întâlnit nu doar la nivelul greco-catolicilor, ci și al ortodocșilor. Apropiati de greco-catolici prin ritul oriental și ignoranța în materie de cunoștințe sacre, ortodocșii reprezentau, în concepția sa, un teren predilect al extinderii catolicismului. Succesul sau eșecul acestei idei depindea însă de zelul și pregătirea intelectuală a preoților antrenați într-o astfel de operă:

*"Cea mai mare parte a lor sunt atașați îndeosebi formelor exterioare ale ritului oriental, care este identic întru totul cu cel al ortodocșilor și nu conștientizează diferența între adevăr și păcat. De aceea, aceste comunități depind de propriul lor preot, iar unde aceștia nu vor fi nepăsători, cu puțină autoritate vor reuși ușor să determine o comună ortodoxă să îmbrățișeze unirea și poate chiar o comună catolică să treacă la ortodoxie, deși acest ultim lucru ar fi mai dificil acolo unde Episcopul va fi atent și își va îndeplini cu zel atribuțiile sale episcopale"*¹¹.

Bun cunoscător al psihologiei sociale, Prela identifică labilitatea comunităților românești încă slab instruite, fapt ce le transforma în reale mase de manevră, care puteau fi trecute extrem de ușor dintr-o tabără într-alta. Fără a o susține explicit, realitatea descrisă îndemna subtil la valorificarea situației create.

Cel de al doilea element invocat în sprijinul teoriei sale îl constituie **superioritatea** de care se bucura **clerul greco-catolic** în raport cu cel ortodox. Atuurile acestei prevalențe erau date de așa numitele "avantaje" care-i situa pe uniți într-un etaj net superior ortodocșilor pe o scară valorică cu doar două componente. Astfel, instrucția ecleziastică și existența unui anume dezinteres față de bani îi plasa pe greco-catolici într-o lumină favorabilă, la antipod aflându-se ortodocșii stăpâniți de "o aviditate nesățioasă de bogății" și în rândul cărora "simonia era lucru considerat drept regulă"¹².

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem*, d. 46/p. 35. dispaccio no. 18101/28 nov. 1855.

¹² *Ibidem.*

Conștiinți de aceste abateri și apăsați de povara exceselor proprii lor ierarhii, ortodocșii sunt prezentați ca fiind dispuși, cel puțin o parte dintre ei, să treacă la catolicism doar pentru a ieși de sub incidența unui sistem confesional opresiv¹³.

Cea de-a treia piesă de rezistență a argumentației sale o constituie **statutul ortodoxiei românești**, mai exact dependența acesteia de ierarhia sârbească de la Karlowitz. Pornind de la inventarierea realităților întâlnite în Banat și de la discuțiile purtate cu ierarhia latină, în special cu episcopul de Cenad, Sándor Csajaghi, pro-nunțul surprinde aici existența unui climat tensionat, care putea fi valorificat în sprijinul proiectului său. Logica sa avea drept suport rivalitatea dintre cele două ierarhii, română și sârbească, prima angajată într-un proces de autonomizare, iar cealaltă interesată în păstrarea statutului de supremație asupra ortodoxiei românești. Cu o semnificație rar întâlnită, Praela reușește să surprindă aici una dintre cele mai semnificative consecințe ale principiului modern de naționalitate. Este vorba de procesul de segregare confesională, înregistrat la mijlocul secolului al XIX-lea și la nivelul ortodoxiei românești, prin eforturile de constituire a unei biserici naționale, autonome, cu ierarhie proprie, scoasă de sub incidența mitropoliei sârbești¹⁴.

Crearea provinciei ecleziastice autonome de Alba Iulia și Făgăraș, prin scoaterea ei de sub jurisdicția arhiepiscopiei de Strigoniu, le conferea greco-catolicilor statutul unei superiorități evidente în raport cu ortodocșii menținuți pe mai departe sub oblăduirea mitropoliei sârbești. În fața acestui tratament inegal aplicat celor două segmente confesionale românești, pro-nunțul miza pe labilitatea și decepția ortodocșilor, văzuți ca fiind în stare să renunțe la propria lor confesiune doar pentru a se sustrage dominației sârbești:

*"Între națiunea română și cea sârbă domnește o mare rivalitate. Sârbii sunt mai bogați și încearcă să-și avantajeze conaționalii în detrimentul românilor; de cealaltă parte, românii resimt această opresiune asupra lor și încearcă să o înlăture. Mijlocul prin care se poate atinge acest scop este acela de a deveni catolici, pentru că doar așa nu s-ar mai afla sub jurisdicția clerului sârb trufaș și avid"*¹⁵.

Sub imperiul mutațiilor pe care le anticipa naționalismul modern, ipostaziate de apariția solidarităților confesionale pe criterii etnice, Praela era convins că pentru românii ortodocși soluția trecerii la catolicism era expresia independenței lor confesionale, într-un moment în care ideea unei biserici române ortodoxe autonome nu era încă de actualitate:

*"Există un mare număr de persoane culte printre românii ortodocși din Banat care sunt dispuși să treacă la Sfânta Unire, iar spiritul de naționalitate este unul din motivele care-i determină să acționeze în acest sens"*¹⁶.

Valabilitatea acestui proiect părea a fi susținută pe deplin de curentul favorabil unirii remarcat printre ortodocși, unii pentru a scăpa de taxele prea grele,

¹³ *Ibidem*,

¹⁴ Nicolae Bocșan, *Alterități în relațiile interconfesionale din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (romano-catolic – greco-catolic)*, in vol. *Identitate și Alteritate. Studii de Imagologie*, coordonatori Nicolae Bocșan, Valeriu Leu, Reșița, 1996, pp. 96-97.

¹⁵ ASV., *Carte d'Autria*, vol. 6/1851-1856, d. 46/p. 35, dispaccio no. 18101, il 28 novembre 1855.

¹⁶ *Ibidem*.

alții din spirit de naționalism, care doreau ieșirea de sub incidența ierarhiei sârbești, conștienți fiind de originea lor romană¹⁷.

Cu **ideea latinității românilor**, autorul atinge în mod deliberat o coardă extrem de sensibilă a imaginărilor de sine la românii ardeleni. Preluată doar cu titlul de convingere întâlnită la nivelul discursului ideologic românesc, teza descendenței romane primește, în intervenția cardinalului vienez, valoarea unui argument menit să-i convingă pe ortodocși de legitimitatea întoarcerii lor la credința "strămoșilor".

Se poate aprecia că tema originii latine a românilor putea fi invocată și valorificată în sprijinul oricăror interese și orientări¹⁸. Totul depindea de perspectiva din care erau privite lucrurile. Astfel, dacă pentru discursul cultural românesc, teza în discuție putea să îmbrace conotații dintre cele mai diverse¹⁹, pentru Viale Praela, valorizarea originii latine a românilor trebuia să joace rolul unui instrument de propagandă extrem de eficient într-o lume în care frontierele alfabetizării erau încă slab conturate.

*"La aceasta se poate adăuga apoi că românii cred că sunt de origine romană și suferă foarte mult aflându-se sub jurisdicția ierarhiei sârbești, de aceea argumentul cel mai puternic care se poate folosi la nivelul populației neinstruite este acela de a-i spune: voi sunteți romani, prin urmare trebuie să profesăți credința romană, care este aceea a strămoșilor voștri"*²⁰.

Iată cum funcția compensatoare a acestui trecut glorios poate fi convertită într-un veritabil mijloc de persuadare, mai ales în cazul acestor colectivități insuficient instruite, marcate de istorie, aflate în situații limită, pentru care ascendența romană putea constitui un argument valabil pentru trecerea lor la catolicism.

Un ultim factor apreciat drept necesar extinderii religioase și civilizării acestui spațiu l-a constituit **optimizarea procesului de instrucție** al clerului greco-catolic, de care urma să depindă în mare măsură avansul sau regresul catolicismului în această parte a Imperiului austriac.

Pentru pro-nunțul vienez, termenul de "civilizație" se află într-o sinonimie perfectă cu cel de catolicism sau spațiu catolic. În fapt, prin stabilirea acestei congruențe, Praela se situează, la mijlocul secolului al XIX-lea, în prelungirea efortului de descoperire și inventare a Europei de Sud-Est, inițiată de iluminiști. Alături de călătorii occidentali ai secolului al XVIII-lea, el contribuie la fortificarea frontierelor mentale ale acestui spațiu prin apelul permanent la Europa Occidentală, în funcție de care s-au configurat²¹. Ceea ce-l deosebește pe emisarul pontifical de ceilalți călători este raportarea sa nu doar la o Europă, numită generic "Occidentală", ci mai exact la un teritoriu circumscris de catolicism, ale cărui granițe puteau fi extinse spre lumea orientală.

La mijlocul secolului al XIX-lea primul contact cu realitățile românești ale acestui emisar apostolic a surprins o imagine tipică pentru stereotipurile de esență medievală și iluministă, în care **nivelul scăzut de civilizație** permite încadrarea

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Sorin Mitu, *Geneza identității naționale la românii ardeleni*, București, Humanitas, 1997., p. 277.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ ASV., *Segr. Stato, Affari Eccl., Carte d'Austria*, vol. 6/1851-1856, d. 46/ p. 35, dispaccio no. 18101, il 28 novembre 1855.

²¹ Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca luminilor*, București, 2000.

secvențială a spațiului românesc în modelele socio-culturale ale unor societăți situate la baza scării valorice de civilizație. Obiectivitatea și rigurozitatea autorului l-a obligat să opereze însă și disocieri absolut pertinente, în care spațiul rural transilvănean, apăsător de povara ignoranței și a lipsei de carte, se diferențiază net de mediile urbane, apreciate drept promotoare ale trendului civilizator: "*Din nefericire, în această națiune nu se vede umbră de civilizație, mă refer la marea masă a acestei populații, ... pentru că în orașe există însă persoane culte atât în rândurile catolicilor cât și ale ortodocșilor, care încearcă să amelioreze condiția acestei națiuni*"²².

Un aspect congruent factorului civilizație l-a constituit problematica economică, în mod concret a **nivelului de trai** ce caracteriza societatea românească transilvăneană. Impactul cu realitățile românești a fost cu atât mai contrastant, cu cât Prelatul descindea din perimetrul unei reale civilizații, care se caracteriza printr-un grad sporit de urbanizare, căi de locomoție moderne, în care confortul și curățenia coexistau cu un regim alimentar destul de diversificat. Iată de ce, văzută din perspectiva unui indice de civilizație ridicat, starea societății românești l-a determinat să susțină că: "*mizeria este starea normală a acestei populații. Țăranul român nu cunoaște avantajele unui nivel de viață mai ridicat, ...iar mămăliga de porumb cu puțină carne de porc constituie alimentul de bază*..."²³.

Pe linia vechilor clișee de factură iluministă, care au situat acest spațiu, din perspectiva nivelului de civilizație, la periferia lumii civilizate, percepția pe care prelatul vienez și-a asumat-o despre realitățile românești este și rezultanta imaginilor preconceptuate pe care ierarhia latină din Ungaria și Transilvania le proiectase asupra sa în timpul vizitei efectuate.

Cea mai mare parte din economia constatărilor sale a fost alocată **clerului greco-catolic românesc**, destinat să civilizeze acest popor, cu un accent deosebit pe situația materială extrem de precară, care îl identifica deseori cu marea masă a enoriașilor săi: "*preoții au prebende foarte mici, în multe parohii ajungând doar la 150 de florini anual. Dat fiind că majoritatea acestora sunt căsătoriți, iar veniturile parohiale nu le asigură posibilitatea întreținerii soției și copiilor, deseori se întâmplă ca, odată celebrate sfintele sacramente, preoții îmbracă haine țărănești și lucrează pământul sau pasc vitele ca și cum ar fi adevărați țărani*"²⁴. Venind dinspre paradigma celibatului latin, unde atenția preotului era îndreptată în primul rând spre turma sa și doar în ultimă instanță spre sine, pro-nunțul a fost surprins să constate în noua provincie ecleziastică românească o realitate cu totul diversă, în care marea majoritate a preoților, căsătoriți fiind, se confruntau cu grave probleme materiale, ceea ce-i determina să-și canalizeze toate eforturile mai întâi spre familiile lor și abia apoi spre comunitatea încredințată.

Impactul dintre cele două paradigme spirituale, celibatul latin și căsătoria preoților din biserica ortodoxă și cea unită, a fost perceput de pro-nunțul vienez extrem de acut, în condițiile în care precaritatea materială a parohiilor greco-catolice făceau incompatibil statutul de preot cu acela de element civilizator în

²² Idem, *Segr. Stato, Affari Eccl., Carte d'Austria*, vol. 6/1851-1856, d. 46/ p. 35, dispaccio no. 18101, il 28 novembre 1855.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

acest spațiu românesc. Iată de ce milita atunci pentru implicarea necondiționată a executivului austriac în dotarea parohiilor românești, obligație asumată, de altfel, voluntar de acesta în acordul încheiat între Stat și Biserică, concretizat în forma Concordatului din august 1855²⁵. Măsura era cu atât mai necesară cu cât reverberațiile ei în teritoriu nu puteau fi decât pozitive, favorizând consolidarea și extinderea unirii religioase în acest spațiu. De fapt, o dotare materială substanțială a parohiilor unite le-ar fi asigurat nu doar o instrucție teologică completă unui număr mult mai mare de clerici, care-și puteau valorifica astfel menirea civilizatoare, ci și un ascendent asupra comunităților ortodoxe, inferior dotate, constituindu-se adesea într-o irezistibilă atracție spre unirea religioasă.

De o atenție aparte în consemnările sale s-a bucurat **formația intelectuală a clerului românesc greco-catolic**, considerat mult mai instruit și mai dezinteresat în raport cu cel ortodox, situat în ariergarda mișcării de afirmare a identității confesionale românești. Nu întâmplător, pro-nunțiu informa cu această ocazie Roma asupra discuțiilor avute cu Ministrul de Culte Leo Thun, care vizau alocarea unor subsidii corespunzătoare în vederea sporirii numărului de locuri alocate eparhiei Lugojului în seminariile existente sau a înființării unui institut propriu²⁶.

Observațiile sale finale constituie esența unui epilog extrem de sugestiv în care aprecierile pe marginea efectelor pozitive anticipate prin crearea acestei eparhii greco-catolice se întrepătrund într-o sinteză exemplară cu câteva propuneri care vizau stimularea zelului eparhial, prin acordarea unor distincții pontificale ierarhiei unite.

Nu atât de complexe s-au dovedit a fi observațiile și constatările asupra realităților banățene, prilejuite de vizita apostolică în Transilvania a nunțiului vienez Antonio de Luca, în toamna anului 1858. Trimis spre a investiga în teritoriu realitățile ecleziastice ale noii mitropolii greco-catolice românești, aflată în plin proces de reorganizare canonic-disciplinară, De Luca s-a oprit la Lugoj timp de patru zile, prezența sa fiind reținută mai cu seamă din perspectiva primirii entuziaste rezervată de autoritățile locale.

Sosirea la Lugoj, în 4 septembrie 1858²⁷, a constituit primul contact cu realitățile uneia dintre diecezele greco-catolice românești, moment ce nu va trece neobservat în presa vremii sau în corespondența delegației și, nici în rapoartele ulterioare redactate de câțiva dintre membrii acesteia. Simpatia și disponibilitatea întâlnită pentru prima dată în eparhia de Lugoj se va transforma într-o constantă remarcată pretutindeni în călătoria prin Banat și Transilvania. Primită de episcopul Alexandru Dobra și de clerul său, în biserica catedrală din Lugoj, delegația apostolică s-a văzut pentru prima dată așteptată de o mulțime de enoriași, veniți din cele mai îndepărtate colțuri ale eparhiei în întâmpinarea reprezentantului pontifical²⁸. Unii dintre ei aveau încă vie, în memorie, primirea la fel de fastuoasă pe care ierarhia greco-catolică românească o rezervase în urmă cu doar trei ani unui alt reprezentant pontifical, în persoana pro-nunțiului vienez Michele Viale Prela. De această dată, trimisul Romei nu venise pentru a participa la o ceremonie

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ ASV., Arch. Nunz. Vienna. vol. 425, f. 336^f.

inaugurală, ci pentru a se interesa atent de nevoile lor spirituale și materiale și, de ce nu, pentru a le asculta nemulțumirile și plângerile.

Moment de maximă importanță pentru românii din Transilvania, prezența delegației apostolice, în toamna anului 1858, pare să își găsească de-a lungul istoriei un corespondent valabil în vizitele pe care împăratul Iosif al II-lea le-a întreprins în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în această parte a Imperiului²⁹. La aproape un secol de la prezența în Transilvania a împăratului vienez, documentele epocii zugrăvesc imaginea unor comunități a căror sentimente și atitudini par să fi fost cuprinse de un profund imobilism. Și acum ca și atunci, prezența unor astfel de personalități a luat cu asalt locuitorii satelor transilvănene, indiferent de religia pe care o profesau, veniți în întâmpinarea lor atât pentru a-i cunoaște cât mai ales pentru a le prezenta propriile doleanțe:

*"Nu se impune în acest moment descrierea primirilor splendide ce i-au fost făcute Nunțului, și dovezile permanente de devoțiune și de respect față de Sfântul Scaun, care s-au succedat de-a lungul călătoriei din partea Episcopilor, a Capitulurilor, a unui cler și a altuia; fiecare se întrecea pentru a participa la acest eveniment, autoritățile civile și militare, nu numai catolicii ci și protestanții, și schismaticii aduceau omagii reprezentantului Sfântului Scaun"*³⁰.

La Lugoj, ca de altfel în toate celelalte reședințe episcopale, nunțul De Luca va încredința ierarhiei locale, în cadrul unei ceremonii solemne, darurile oferite de suveranul pontif cu ocazia acestei vizite apostolice³¹. Cele patru zile petrecute la reședința bănățeană, au oferit delegației pontificale posibilitatea cunoașterii îndeaproape a problemelor, necesităților materiale și spirituale cu care se confrunta această episcopie greco-catolică recent creată.

Moment de excepție în sensibilitatea colectivă românească, vizita apostolică din toamna anului 1858 a imprimat în memoria participanților imagini și secvențe, devenite în timp mărturii vii ale evenimentului. Printre realitățile ipostaziate atunci, un loc aparte l-au deținut portretele unora dintre ierarhii direct implicați în desfășurarea vizitei apostolice.

Sumar descris, episcopul Alexandru Dobra era ierarhul care se bucura de o reputație și o integritate morală ireproșabilă. Aprecierile pe marginea caracterului său păreau să-și găsească explicația în educația teologică primită în Universitatea din Viena, unde de altfel obținuse titlul de doctor în teologie.

Însă calitățile sale se dovedeau a fi umbrite de două defecte. Era îndărătnic și bolnav. Văzută ca o dominantă a caracterului său, "îndărătnicia" se traducea de fapt, printr-o lipsă de abilitate, în relația cu clerul diecezan, provocând deseori nemulțumirea și reacția acestuia. În egală măsură, șubrezimea sa fizică nu făcea

²⁹ Toader Nicoară, *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680-1800). Societate rurală și mentalități colective*, Presa Universitară Clujeană, 1997, pg. 380-388.

³⁰ ASV., *Segr. Stato, Affari Ecc., Rapporti delle Sessioni*, sess. 354/1859, vol. XXV, fasc. 3: - *Rapporto della Missione Apostolica ai Rumeni.*, pg. 171^v.

³¹ Idem, *Carte d'Austria*, vol. VIII/1858-1862, posizione III, parte I/1858 febbraio-settembre, dispoz. nr. 485/15 settembre 1858, .d. 39/pg. 130.

decât să genereze și să întrețină o reală indisponibilitate morală, fapt ce explica, în opinia nunțului, performanțele sale relativ reduse, în administrația diecezană³².

Privit prin ochii nunțului vienez Antonio De Luca, cel dintâi episcop al Lugojului pare să fi imprimat în timp imaginea unui ierarh educat, integru, aspecte, care tind parcă să se estompeze ușor în raport cu rigoarea și tenacitatea pe care le-a cultivat.

Atașat profund Sfântului Scaun și Bisericii catolice, Alexandru Dobra a rămas în memoria nunțului ca fiind extrem de obedient și dispus, în permanență, la respectarea și aplicarea hotărârilor pontificale³³.

Disponibilitatea și obediința față de hotărârile Sfântului Scaun au constituit o realitate incontestabilă a episcopatului său. Sub imperiul unor necesități materiale stringente, cu care s-a confruntat eparhia Lugojului lor în primii ani de existență, Dobra a trebuit să facă nenumărate concesii, acceptând decizii și măsuri, străine practicilor și uzanțelor moștenite odată cu parohiile aferente. Deseori însă, admonestat de propriul lor mitropolit, Dobra avea să-și retracteze afirmațiile, revenind la pozițiile susținute anterior. Revenirile lor succesive poartă marca inconfundabilă a căutărilor și tatonărilor, pe care Biserica greco-catolică românească le-a traversat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

După aproape zece ani de la misiunea apostolică a nunțului Antonio de Luca, mai exact în toamna anului 1868, succesorul său, Mariano Falcinelli efectua cea de-a treia vizită pe care nunții vienezi o întreprinseseră în Transilvania într-un răstimp de două decenii. El răspundea astfel, unor instrucțiuni pontificale, primite în cursul anului 1867, prin care Congregația de Propaganda Fide îi încredința misiunea vizitării episcopiiilor unite din Galiția și Transilvania și a întocmirii unei stări detaliate asupra stării lor eparhiale³⁴.

Adoptând itinerarul predecesorilor săi, Falcinelli a intrat prin episcopia latină de Cenad, îndreptându-se spre Lugoj, ca reședință a uneia dintre episcopiile greco-catolice românești, unde a făcut primul popas. Răgazul pe care și l-a îngăduit aici i-au permis nunțului câteva constatări, inserate ulterior în raportul în raportul înaintat Congregației de Propaganda Fide asupra stării eparhiale a tuturor episcopiiilor unite românești. Analizată prin comparație cu restul eparhiilor românești, episcopia Lugojului se dovedea a fi ca mai redusă atât ca suprafață cât și ca număr de parohii (155).

Ca structură confesională, nunțul constata existența unei diversități religioase și etnice. Și eparhia Lugojului, ca de altfel, toate celelalte eparhii unite, găzduiau în teritoriul lor ortodocși, romano-catolici, evrei și protestanți, așezați nu doar în vecinătatea comunităților unite ci, deseori în cadrul aceleiași așezări conviețuiau două sau mai multe confesiuni. Din punct de vedere etnic diversitatea era relativ aceeași.

Organizarea eparhială, un alt aspect abordat de Falcinelli, atesta prezența unor structuri administrative identice celorlalte eparhii, însă adaptate suprafeței teritoriale aferentă acestei episcopii. Ca specificitate, întâlnită doar în aria de Lugoj și Gherla era instituția vicariatului, ca unitate administrativă superioară protopopiatului.

³² *Ibidem*, f. 7^{r,v}.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Archivio della Congregazione per le Chiese Orientali (ACCO), *Ponenze della Sacra Congregazione de Propaganda Fide, Affari del Rito Orientale, (Ponenze..), Romeni*, vol. 2, 11/1874, f. 571.

Cât privește starea edificiilor de cult, nunțul nota situația relativ satisfăcătoare a eparhiei în contextul provinciei mitropolitane. Astfel din 117 biserici, 84 erau din piatră și doar 33 din lemn, majoritatea lor dispunând de un inventar liturgic minimal necesar oficierei serviciului divin.

De un interes aparte s-a bucurat apoi situația învățământului confesional. În tabloul întregului sistem educațional existent în Biserica greco-catolică românească, eparhia Lugojului era singura lipsită de un seminar și gimnaziu propriu. Prin urmare, candidații la preoție erau îndreptați fie spre seminarul din Blaj, fie spre cele romano-catolice din Imperiu. Nu a fost eludată nici starea învățământului sătesc. Nunțul constata aici existența unor edificii școlare în aproape toate parohiile unite. Excepție făceau doar comunitățile mai sărace ale căror eforturi abia atunci începeau să se concretizeze prin ridicarea unor școli modeste sau alocarea unei încăperi în casele dascălilor sau a cantonilor locali. Confesională prin excelență, școala satului greco-catolic românesc descrisă de Falcinelli era oglinda unei lumi aflată la cumpăna dintre vremi. El surprinde de fapt, sfârșitul unei perioade remarcabile sub raportul realizărilor românești, inclusiv în plan instituțional școlar și deopotrivă, începutul unei lungi stagnări, generate de legislația dualistă³⁵.

Firește periplit prin Banat și Transilvania, precum și discuțiile cu ierarhia greco-catolică latină i-au oferit nunțului substanța unor interesante constatări cu privire la educația și religiozitatea românilor, îndeosebi a celor uniți. Astfel, se constata existența unei populații românești, preponderent neinstruite, cu o intelectualitate extrem de firavă și lipsită de influență.

Reprobată principial, lipsa educației intelectuale la români avea totuși un efect salutar asupra lor: prezervase aici o lume încă "nepervertită" de curentele și ideile modernității: *"Din această lipsă de cultură intelectuală provine (faptul) că acolo studiile filozofice sunt puțin cunoscute, prin urmare nici materialismul filozofic, nici predilecția spre false sisteme și indiferentism religios nu s-au manifestat până acum. Foarte puțini dintre seculari par să fie gustat din filozofia modernă, dar în manieră superficială, fără ca nici unul să se ocupe ex professo de aceasta. Dacă, pe de-o parte, acolo știința nu ocupă locul cuvenit, pe de altă parte, nici nu produce acele rezultate triste, care apar întotdeauna când te îndepărtezi de la principiile revelate ..."*³⁶.

Ferită de curentele filozofice moderne, care păreau să trimită unanim spre indiferentism religios, societatea românească nu era în schimb ocolită de ideile naționalismului modern, și ale altor factori destabilizatori precum presa și starea materială deficitară a multora dintre parohii. În pofida multor factori "destabilizatori", Falcinelli constata existența unui spirit religios profund, îmbrăcat în haina celor mai variate forme de manifestare.

Cele dintâi expresii ale unei religii trăite, consemnate de Falcinelli au fost frecventarea cu regularitate a bisericii, pelerinajele, donațiile și solicitudinea cu care preoții erau chemați pentru administrarea împărțășaniei muribunzilor și bolnavilor. Alături de acestea, spovedania și primirea Sfintei Euharistii puteau fi urmărite de asemenea cu regularitate în mediile greco-catolice românești: *"populația se*

³⁵ Simion Retegan, *Sate și școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867-1875)*, Cluj, 1994, pp. 14-33.

³⁶ *Ibidem*, f. 601.

*spovedește și se împărtășește în preajma Paștelui, mirii înainte de căsătorie iar femeile, în general, înainte de a naște. Alții mai religioși, mai ales printre femei, se spovedesc și se cuminecă chiar de mai multe ori pe an, mai cu seamă la sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului*³⁷.

Tot ca o dovadă de religiozitate era interpretat și respectul acordat preotului în lumea satelor românești, ca de altfel implicarea comunității în susținerea materială a păstorilor lor sufletești și în edificarea unor edificii de cult, parohiale și școlare.

Constatările sale, întemeiate fie pe realități văzute, fie preluate din discuții și relatări, reconstituiau tabloul unei entități ecleziastice, în ultimă instanță a unei lumi care se resimțea profund de pe urma mutațiilor politice, petrecute în Imperiul austriac la mijlocul secolului al XIX-lea. Politica de drepturi și "restituiri" a perioadei liberale, asociată revirimentului național din monarhie, a găsit aici un teren extrem de fertil, descătușând uriașe energii latente, ale căror repercusiuni puteau fi sesizate și în plan ecleziastic.

Veritabil exemplu de diplomație pontificală, cele trei vizite ale nunților vienezi în Transilvania s-au dovedit a fi instrumentele unei cunoașteri aprofundate a realităților spirituale și materiale ale unei biserici nu demult "regăsite". Meritul incontestabil al acestora îl constituie acela de a fi trimis și furnizat Sfântului Scaun informații genuine, concrete, cu privire la starea Bisericii române unite. Ele dezvăluie o biserică și o lume "văzută din afară". Era perspectiva celor veniți dintr-un alt spațiu și dintr-o altă civilizație, pentru care contactul cu o societate preponderent rurală determina deseori atitudini și reacții dintre cele mai diverse.

³⁷ *Ibidem*, f. 602.

MOȘTENIREA LUMINISTĂ ÎN CULTURA EVREILOR DIN ROMÂNIA (SECOLUL AL XIX-LEA)

SIMONA FĂRCĂȘAN

ABSTRACT. *The Enlightenment Heritage in the Culture of the Jews in Romania (the 19th century).* In the 19th century, the culture of the Jews in Romania witnessed the penetration of the Jewish Enlightenment (Haskalah) ideas, chiefly in the field of education, as well as of the guiding principles of *Wissenschaft des Judentums*, which approached the Jewish spiritual heritage from a modern scientific perspective in order to demonstrate the universal import of this tradition and its capacity to adjust the modern requirements. The Haskalah ideas penetrated the Jewish world of the Romanian Principalities against a background of economic integration and partial opening towards the surrounding society, when the cultural-religious basis was still solid. Their impact was not very strong on the Moldavian communities, more conservative and attached to tradition, while in Wallachia, after the first years of cultural effervescence, marked by the distinguished personality of dr. Iulius Barasch, the intellectual elite found itself in the midst of the struggle for emancipation, which consumed all its energies. Thus, Haskalah was not able to coagulate ideologically or express itself in a literature of ideas. We may rather speak of several prevailingly practical initiatives, comparable with the Enlightenment promoted by the Romanian elite in the 3rd-4th decades of the century, chiefly focused on pragmatic issues and the urgent need to spread knowledge and set up the main cultural institutions. The Haskalah ideas were manifested in an impulse of social generosity, which urged the Jewish men of culture to introduce civilization, to educate and enlighten their coreligionists: the "inner reform" without abandoning their spiritual identity was their main concern.

În veacul al XIX-lea, cultura evreilor din România suferă o dublă influență, venind, pe de o parte, în contact cu principiile Iluminismul evreiesc și, pe de altă parte, deschizându-se spre orizonturile spirituale ale societății de adopție. Dacă până la momentul respectiv s-a putut circumscrie viața culturală evreiască, limitând-o la sfera educației, studiului și creației concentrate pe textul sacru, de acum încolo ea se diversifică, incluzând domenii variate, iar interferențele cu societatea românească se accentuează în așa măsură încât fenomenul nu mai poate fi abordat separat¹. În consonanță cu mutațiile care au loc în societatea românească, structurile tradiționale ale lumii evreiești, deja subminate de un fenomen de eroziune internă încă din secolul precedent, încep să-și piardă rigiditatea, devenind permeabile ideilor novatoare, care

¹ Liviu Rotman, *Mental and Cultural Structures of Romanian Jews at the Turn of the Century*, în SHVUT. Jewish Problems in the USSR and Eastern Europe (First International Conference on the History of the Jews in Romania), nr. 16, ed. L. Rotman, Diaspora Research Institute. The Goldstein-Goren Center for the History of the Jews in Romania, Tel Aviv, 1993, p. 160: "Viewed in the light of cultural dynamics, the confluence of the two societies is clearly visible".

dinamizează societatea în ansamblul ei, schimbând lent, dar ireversibil, modul de viață și mentalitatea. Treptat, minoritatea evreiască se desprinde și ea de stilul de viață pe care-l duce de secole, integrându-se progresiv în noua ordine burgheză pe cale de a se naște și făcându-și simțită tot mai mult prezența în sfera economică, socială și culturală. Totodată, progresele înregistrate de evreimea occidentală, ale căror ecouri nu întârzie să ajungă și în Principate, se profilează ca un punct de reper cu mare forță de atracție, ca un model impunător și demn de urmat.

Până în deceniile cinci-șase ale secolului al XIX-lea viața evreiască rămâne dominată de curente spirituale care țin de lumea tradiției: ortodoxismul rabinic și, în unele părți din Moldova, hasidismul. Dar, în această etapă, în care societatea evreiască, încă solid ancorată în tradiție, începe să găsească puncte de convergență și interese comune cu societatea-gază, se insinuează treptat ideile Haskalei, pe filieră galițiană (promotorii lor provenind în număr mare, ei înșiși ori părinții lor, din această zonă), sau prin import direct de la sursă, de tineri atrași spre focarul cultural reprezentat în epocă de evreimea germană.

Haskalah este o mișcare socială, spirituală și literară, care se dezvoltă în Europa central-răsăriteană în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea sub auspiciile Iluminismului european, dintr-o întâlnire fertilă pe un teren ideologic neutru, jalonat de valorile general umane, trăsăturile sale specifice rezultând din aceeași tensiune, de mare energie impulsivă, dintre tradiție și inovație, care, de-a lungul secolelor, a angajat într-o neîntreruptă reevaluare a culturii toate societățile Vechiului Continent. Geneza Iluminismului evreiesc se leagă de acțiunea conjugată a unor factori economici, politici și culturali care operează o deschidere în ambele sensuri: dinspre societatea europeană care, atunci când filosofia Luminilor face din egalitatea în drepturi între toate ființele umane principiul suprem al unei viitoare ordini politice și sociale, consideră că existența unei minorități cu o viață religioasă și culturală aparte, cu o limbă proprie și o vestimentație specifică este o anomalie; dinspre societatea evreiască, sau, mai exact, un anumit segment al acesteia care, animat de un optimism încrezător în puterea nelimitată a rațiunii, încearcă să dărâme zidurile exterioare și interioare ale ghetto-ului, promovând studierea limbilor străine și a științelor laice, în cadrul unui sistem educațional adaptat standardelor moderne, aspirând spre secularizarea literaturii și găsirea unor noi forme de expresie literară în limba ebraică, toate acestea menite să accelereze integrarea în cultura europeană și racordarea la lumea modernă.

Cu aproape un secol întârziere, cultura evreilor din țările române intră și ea sub sfera de influență a Iluminismului evreiesc, preluând o serie de idei referitoare la reforma sistemului educațional, dar și principiile directoare ale "științei iudaismului", care abordează moștenirea spirituală evreiască din perspectivă științifică, în vederea demonstrării valorii universale a acestei tradiții, precum și a capacității ei de adaptare la lumea modernă. La vremea respectivă, societatea evreiască de pe meleagurile românești este departe de a fi solidară, situație care se repercutează și în sfera culturii, unde putem vorbi mai degrabă de coexistența unor "subculturi": una tradițională, aplecată asupra ei înșiși, izolată, mai ales în micile târgușoare din Moldova, unde supraviețuiește până târziu în lumea modernă; un amestec de tradiție și elemente "pre-moderne", prezent în mentalitatea și stilul de viață al părinților celei de-a doua generații de intelectuali evrei din România, așa cum se reflectă în paginile

de memorii și fragmentele de amintiri ale acestora din urmă²; una în curs de afirmare, reprezentată de elita europenizată, care promovează și realizează mutația culturală spre modernitate. Cu tot imobilismul de suprafață, în pofida faptului că factorii de inerție par a găsi noi mijloace de a rezista forțelor renașterii, factorii de disoluție se acumulează treptat, progresul procesului de secularizare, aculturație și integrare în societatea românească având consecințe semnificative asupra solidarității comunitare evreiești, ducând și aici, ca pretutindeni în Europa, la sciziune și dezagregare. Bărbații luminați încep să se sustragă ierarhiilor din comunitate, care și-au impus până atunci cadrul coercitiv, dorința "de a sparge cercul strâmtelor datine care împiedică apropierea de rostul vremii"³, "dizidența" lor timidă, care se referea întâi și întâi de toate la ștergerea diferențelor exterioare dintre ei și ceilalți locuitori ai țării, stârnind mare vâlvă pe ulița evreiască. "Noi, azi nu putem pricepe însemnătatea unor atari acte", ne asigură M. Schwarzfeld, vorbind despre îndrăzneala tatălui său de a purta "țilindru" și costum nemțesc la nuntă, "dar în acele timpuri trebuia un curaj extraordinar spre a face un asemenea pas"⁴.

Un incontestabil factor de disoluție îl reprezintă o pleiadă de maskilim, luminiști evrei de origine galițiană, a căror activitate se orientează cu precădere spre literele ebraice, ei dedicându-se în principal așezării școlii și iudaismului pe principii moderne, în cel mai autentic spirit al mișcării Haskalah. Personalitate emblematică, ce ilustrează la modul exemplar întâlnirea fericită dintre un spirit viu și o cultură tânără, pornită hotărât pe calea modernizării, medicul Iuliu Barasch⁵, care se stabilește la București pe la mijlocul veacului, își pune energia și talentul în slujba binelui public, eforturile sale de a întemeia un sistem de învățământ modern înscriindu-se sub deviza "emancipării interioare" - preocuparea de prim rang a maskilim-ilor de pretutindeni -, la fel ca și înființarea unei "călăuze" de opinie pentru evreii din Principate, "Israelitul român" (în 1857), ori a unei societăți culturale (în 1862), care reunește elita intelectuală în jurul țelului comun de răspândire a luminilor. Alături de eruditul medic, care a luptat prin toate mijloacele pentru reabilitarea demnității umane prin cultură și, identificându-se pe deplin cu idealul unei societăți libere și luminate, a crezut ferm că nimic nu va împiedica în cele din urmă triumful rațiunii, se pot înscrie și alte nume ce fac parte dintr-o galerie de spirite generoase, care își vor păstra mereu încrederea în rațiune și bună-măsură într-o lume tot mai înclinată spre pulsioni sentimentale și naționaliste. De pildă, Benjamin Schwarzfeld, poet de limbă ebraică, și frații Finkelstein, care contribuie la înființarea primei instituții de învățământ cu curriculum de inspirație Haskalah la Iași (1853) și inițiază reforma profundă a vieții evreiești în tradiționalista comunitate ieșeană, Hillel Kahane, care conduce școala israelită modernă din Botoșani (1860) și întocmește,

² Vezi: Moses Schwarzfeld, *Benjamin Schwarzfeld*, în "Anuar pentru Israeliti pe anul 5658", an. XIX, ed. M. Schwarzfeld, București, 1898; Moses Gaster, *Memorii. Coreșpondențe*, Hasefer, București, 1998, p. 7-38; Adolphe Stern, *Din viața unui evreu român*, București, 1915, p. 7-15.

³ A. Stern, *op. cit.*, p. 15.

⁴ M. Schwarzfeld, *op. cit.*, p. 180.

⁵ Idem, *Dr. Iuliu Barasch (iunie 1815 - 30 april 1863). Omul. Opera. Bucăți alese din operele sale*, Editura Cercului "Libertatea", București, 1919.

printre altele, un manual de geografie (*Sepher Gellioth Ha'aretz: opus didacticum de geografia*, București, 1880), N. C. Popper, de al cărui nume se leagă școala israelită modernă din București, prima gazetă bilingvă cu preocupări preponderent culturale și traducerea în limba română a tratatului *Pirkei Avot* și mulți alții care-și dedică eforturile regenerării iudaismului românesc. Din această perspectivă, se pot menționa aici și personalități de renume mondial ca Solomon Schechter (Focșani, 1847 - New York, 1915), a cărui activitate s-a îndreptat exclusiv spre cercetarea istorică și filologică evreiască, respectat orientalist, "una din cele mai puternice și mai luminoase inteligențe din câte a produs iudaismul în ultimele generații"⁶ sau Moses Gaster, cu ale sale remarcabile studii despre literatura biblică, talmudică și despre folclorul evreiesc, ei numărându-se printre erudiții care perpetuează tradiția preocupărilor pentru moștenirea culturală și religioasă evreiască, guvernată de spiritul *Wissenschaft des Judentums*.

Enumerând centrele în care se dezvoltă o cultură ebraică de inspirație haskalistă, Lucian Herșcovici concluzionează că tendința respectivă a avut aceeași soartă ca pretutindeni în Europa răsăriteană⁷: cu un ecou destul de scăzut în rândul evreilor, ea se menține și pe parcursul secolului al XIX-lea, însă dovedește un caracter tranzitoriu și dispare spre sfârșitul veacului, odată ce noua generație de mânători ai condeiului adoptă limba română ca mijloc de comunicare literară. Spre deosebire de spațiul cultural german, unde Iluminismul evreiesc se consolidează în jurul unor solide principii teoretice, în țările române, Haskalah nu cunoaște vreo elaborare ideologică originală și nici nu se distinge ca o direcție literară autonomă, cum se întâmplă în Galiția lui Erter și Perl. Ideile Haskalei pătrund în lumea evreiască din Principate pe un fond de integrare economică și parțială deschidere spre societatea-gazdă, când temelia cultural-religioasă era încă integră. Totodată, conjunctura politico-socială nu era deocamdată prielnică emancipării, iar contextul cultural în curs de cristalizare nu favoriza fenomenele de aculturație. Impactul lor este destul de redus asupra comunităților moldovene, mai atașate tradiției și mai conservatoare, resimțit în special în sfera educației. În ceea ce-i privește pe evreii din Țara Românească, și mai ales comunitatea bucureșteană, după avântul edificării culturale, moment marcat de personalitatea distinsă a dr. Iuliu Barasch, elita intelectuală se vede plasată în primele rânduri ale luptei pentru emancipare, care-i angajează toate energiile. Astfel că, în Principatele Române, Iluminismul evreiesc nu apucă să se constituie într-un curent, să se coaguleze ideologic ori să se exprime într-o literatură de idei. Avem de-a face mai degrabă cu o serie de inițiative cu caracter preponderent practic, ce își găsesc un corespondent în iluminismul promovat de elita românească în deceniile trei-patru ale veacului al XIX-lea⁸, axat în principal pe probleme strict utilitare și pe nevoia stringentă de răspândire a cunoștințelor și crearea instituțiilor culturale. Ideile Haskalei se manifestă într-un impuls de generozitate socială, care-i unește pe oamenii luminați în jurul țelului comun de a introduce civilizația, de a educa și lumina poporul, de a înălța sufletele; reforma "interioară", fără renunțarea la identitatea spirituală, este principala lor preocupare.

⁶ "Almanahul evreiesc ilustrat pentru România 5692", ed. dr. A. Mibashan, București, 1932, p. 44.

⁷ Lucian-Zeev Herșcovici, *Hebrew "Maskilim" Writers in Romania, 1850-1900*, în "Studia Judaica", nr. VI, Cluj-Napoca, 1997, p. 158.

⁸ Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, Minerva, 1972, p. 211-266, 432-456.

Chiar dacă "literatura Haskalah de limbă ebraică nu poate supraviețui în noul mediu, ea lasă moștenire unele din caracteristicile sale"⁹, dintre care cea mai importantă constă în raționalismul umanist, așezat la temelile unui program cultural ce se perpetuează până târziu în veacul al XIX-lea, trecând prin succesive procese de transformare, sub forma unei tradiții de gândire ce încetează de a mai fi o categorie istorico-estetică, transformându-se într-o constantă realitate interioară a spiritului evreiesc. Sfera predilectă în care aceasta se menține este argumentația în favoarea emancipării, întrucât rațiunea, ca autoritate supremă, nu îngăduie discriminarea indivizilor pe criterii religioase, în esență iraționale, umanismul cere respectarea umanului în fiecare ființă, inclusiv evreii, iar universalismul reclamă întemeierea drepturilor omului pe criterii uniforme. Odată înlăturate piedicile prejudecăților, ale letargiei și ignoranței și ale condiționărilor inerente propriei tradiții, evreul devine și el posesorul unei libertăți de drept natural, comune tuturor oamenilor, pe baza căreia își poate revendica drepturile și libertățile de cetățean¹⁰. Optimismul concepției luministe referitoare la posibilitățile de afirmare ale personalității umane prin înlăturarea condițiilor degradante și printr-un proces susținut de culturalizare întărește postulatul că și evreul are capacitatea de a ajunge la performanțe similare cu ale celorlalte popoare.

Implicarea în viața societății, asumarea responsabilității sociale a intelectualului în calitatea sa de "pedagog", constituie unul din principalele puncte de interferență⁴⁴ între programul cultural conceput de tânăra generație de intelectuali evrei care se afirmă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și programul "luminist" al redresării, promovat de inteligența românească, mai cu seamă în deceniul trei al veacului¹¹. În același timp, fără să renunțe la prozelitismul cultural al Luminilor sau să înceteze să-și slujească neamul cu exemplar devotament, reprezentanții acestei generații, dintre care mulți frecventează cursurile unor prestigioase universități europene, vin în contact cu marile curente ale veacului și sunt foarte receptivi la ideile de libertate și justiție socială. Ei se consideră acasă și în spațiul european, totodată spațiu privilegiat al culturii evreiești moderne, unde valorile circulă liber, fără graniță, și încearcă în aceeași măsură să-și facă loc în cultura română, profitând de avantajele apropierei dintre evrei și societatea adoptivă.

În tot ce aspiră și prin tot ce înfăptuiește, generația respectivă se plasează sub zodia unei duble loialități, iar evoluția sa va fi iremediabil marcată de această dublă apartenență deliberat asumată. Prima generație de profesioniști ai condeiului, însuflețită de nobile idealuri și încălzită la flacăra încrederii nestrămutate în raționalitatea lumii și excelența ordinii naturale, încearcă să concilieze știința cu credința atribuind progresului invincibil al cunoașterii o înaltă valoare etică și socială. Indiferent din ce tabără fac parte acești intelectuali, ei rămân marcați de spiritul

⁹ Herșcovici, *art. cit.*, p. 167.

¹⁰ "L'axiome de toute relation juridique est que tout droit correspond à un devoir; ce sont deux idées corrélatives, comme la lumière et l'ombre. Est-ce donc de la justice que de vouloir annuler ce principe de droit naturel (s.n.) vis-à-vis des israélites? Comment peut-on exiger qu'un israélite aime et serve la patrie, si cette patrie ne le reconnaît pas pour un de ses fils?", [I. Barasch], *L'Émancipation israélite en Roumanie*, Paris, 1861, p. 5-6.

¹¹ Paul Cornea, *loc. cit.*

timpului, astfel că, dincolo de divergențe și controverse se pot identifica elementele unui consens care reflectă perpetuarea până târziu a principiilor *Wissenschaft des Judentums*. Pornind de la un ideal cetățenesc concret, ei își întemeiază concepția pe unitatea dintre pozitivism și liberalism, iar cortegiul persecuțiilor și spectacolul degradării celor mai nobile idealuri ale umanității nu reușește să nimicească încrederea în om și să compromită viitorul. "Libertatea și propășirea sunt ultimele expresii ale timpului rotător, a le nimici este cu neputință, reacționarul și obscurantistul pot pentru un moment dat să se coalizeze spre a le aține calea; biruința principiilor propășitoare și liberale nu poate fi pusă niciodată la îndoială"¹², conchide E. Schwarzfild.

Diversificarea preocupărilor intelectuale, interesul crescut pentru progresul accelerat al științelor, extinderea sferei cunoașterii morale aduc în prim plan necesitatea cultivării prin educație, prin cuvânt scris și tipărit, însă nu fără discernământ, deoarece "trebuie să ne gândim bine și cu nepărtinire asupra ori și cării întreprinderi, care poate ave o câtuși de mică influență asupra direcției și progresului Evreului, căci acum la deșteptare sau la *renaștere* (s.a.) cum am voi s'o numim, cea mai mică greșeală poate să ne strice mult"¹³. "Deșteptarea" sau "renașterea" implică și renovarea domeniului culturii, ceea ce presupune un amplu proces de restructurare și reierarhizare a valorilor intelectuale, sarcină imensă ce cade pe umerii acestei generații de cărturari, care vede lumina zilei într-o vreme de mari prefaceri, când structurile vechi se află într-un rapid proces de descompunere și o nouă mentalitate începe să se infiltreze în toate domeniile vieții evreiești. Necesitatea stringentă de reinnoire antrenează generația respectivă de mânători ai condeiului în multiple activități intelectuale, ceea ce poate părea o formă de diletantism, însă nu este altceva decât o disponibilitate caracteristică oricărui început de drum de a trece cu ușurință de la un grup de probleme la altul în vederea așezării unor temelii cât mai solide. Element definitoriu al stadiilor incipiente de formare a intelectualității moderne în general, "enciclopedismul" gânditorilor evrei mărturisește, ca și în cazul confrăților lor români, "foarte marea solicitare a muncii intelectuale în această etapă de modernizare", precum și "o mare libertate de mișcare a intelectualilor între diferite sectoare ale culturii, între diferitele activități intelectuale"¹⁴. Nu e de mirare deci că numele lor vor apărea în aproape toate publicațiile vremii, inclusiv cele românești, în josul unor articole ce tratează chestiuni de interes general sau specific minorității evreiești, a unor studii erudite consacrate variatelor domenii ale științelor umaniste și chiar al unor timide încercări literare. În ultimă instanță, evoluția destul de rapidă de la diletantism la specializare și profesionalism este un indicator al succesului programului cultural conceput de ei, care aduce după sine accelerarea procesului de culturalizare și de formare a unor categorii largi de cititori, chiar a unui public constant, cu gusturi cultivate.

¹² Elias Schwarzfild, *Demascarea antisemiților*, în "Fraternitatea", an. VII, nr. 17, 1885 (articol de fond).

¹³ M. Schwarzfild, *Teatrul israelit*, în "Calendar pentru Israeliti pe anul 5638", ed. A. L. Löbel, an. I, Bacău, 1877, p. 96.

¹⁴ Elena Siupiur, *Formarea intelectualilor în sud-estul european în secolul al XIX-lea. Modelul românesc*, în *Românii în istoria universală*, vol. II, coord. I. Agrigoroaiei, Gh. Buzatu, V. Cristian, Universitatea "Al. I. Cuza", Iași, 1987, p. 446.

Întrucât, de la Dohm încoace, "emanciparea ajunge a fi concepută în termenii unui contract, în care drepturile erau garantate în funcție de regenerare, ce includea educația, ocupațiile și religia"¹⁵, generația de intelectuali evrei care se afirmă în cultura română din a doua jumătate a veacului al XIX-lea își asumă în principal datoria de a îndeplini partea care îi revine din clauzele "contractului". Astfel că ea a fost mai puțin preocupată cu chestiunile teoretice decât cu imperativul pragmatic al ajustării la cerințele societății în mijlocul căreia trăia, cu educarea coreligionarilor lor pentru a-și îndeplini datoriile cetățenești față de un stat care, sperau ei, urma să-i primească. Nuanțele militante, accentele sociale și didactice care predomină în literatura Haskalah, dar și în scrierile luminiștilor români din prima jumătate a veacului, reapar și în operele și articolele scriitorilor evrei din România, care abordează o problematică similară cu a confrăților lor europeni, cu inerentele diferențe datorate latitudinii geografice. Cele două coordonate pe care se înscrie demersul lor ne sunt deja cunoscute: "auto-emanciparea", prin ajustarea tiparelor mentale ale societății evreiești la lumea modernă și permeabilizarea ei la cultura modernă, și "emanciparea", prin dobândirea de drepturi egale cu ceilalți locuitori ai țării de adopție.

La început, programul de "redresare luministă" pare a fi singurul răspuns posibil la problemele ridicate de accesarea evreimii într-o nouă etapă a dezvoltării. Mulți refuză să creadă într-un declin al istoriei, păstrându-și încrederea în cursul ei spre progres. Astfel, Adolphe Stern, unul dintre cei mai lucizi și activi luptători pentru integrare, la capătul unui lung șir de dezamăgiri nu ezită să emită sentințe de un optimism dezarmant: "Fenomenul *convergenței spre cultură* (s.a.) este o lege socială, și mai curând sau mai târziu, va birui și la noi toate pedicile artificiale ce'i se opun"¹⁶.

În vestul Europei, convulsiile istoriei risipiseră de bună bucată de vreme încrederea în raționalitatea ființei umane și în posibilitatea de a schimba situația prin apelul la trezirea spiritului din letargie și inerție. Falimentul ideilor luministe destramă visele celor care crezuseră că se poate trăi în armonie în patria comună; timpul speranțelor de mai bine se apropie vertiginos de sfârșit, spulberat de neîmplinirea făgăduielilor, de realitatea brutală a faptelor. Apariția noilor manifestări politice și polemice ale sentimentelor antievreiești în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea contrazice asumțiile pe care se întemeiază concepția despre lume a integraționiștilor, cum că este posibilă o existență sigură și împlinită în țările Diasporei, într-o lume guvernată de rațiune și toleranță.

¹⁵ David Sorkin, *Jews, the Enlightenment and Religious Tolerance*, în *The Jews in European History*, Hebrew Union College Press, Cincinnati; Leo Baeck Institute, New York, 1994, p. 45-46.

¹⁶ A. Stern, *op. cit.*, p. VI.

CONFLUENȚE ALE ARTEI FRANCEZE CU MODERNITATEA ROMÂNEASCĂ

DANIELA GUI

ABSTRACT. *French Art and Romanian Modernity.* The 19th and the first half of the 20th century witnessed decisive innovations, chiefly in the field of culture, which resulted in a mutation in artistic mentality. Western Europe, more advanced in terms of civilization, would mirror these changes in agreement to the spirit of the age. France, chiefly Paris as a cultural center with a long-standing tradition, would be the promoter of artistic innovation. From Romanticism, which expressed subjectiveness through imagination, to the concrete elements of Realism and elusive Impressionism, modern art witnessed variegated plastic expressions. The promoted aesthetic principles alternated rational with intuitive aspects. Romanian painting was fruitfully influenced by the French school. The most illustrative Romanian painters, Grigorescu, Andreescu, Luchian and Tonitza, who also evolved in Parisian circles, turned to account the new ideas in a creative, original manner. Their art was originally integrated in the modern context, which enriched national art and stressed out its resources, and, at the same time, the creation of the Romanian painters enriched the European artistic patrimony.

Secolul al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea cunosc o transformare hotărâtoare de mentalitate datorată atât mișcărilor politice cu ecou în epocă, dar și revoluției industriale ce a antrenat urmări pe plan politic, social și mai ales cultural. Europa vestică, mai avansată ca formă de civilizație, va fi teritoriul pe care se desfășoară modificările culturale, concretizate prin trecerea succesivă de la un curent la altul, acestea oglindind spiritul vremii.

Încă din perioada romantismului, Franța devine principala promotoare a evoluției artistice, iar Parisul preia întâietatea acestei emulații. Străbătută de elanul Revoluției și al Imperiului, cultura franceză descoperă tranziția de la neoclasicism la romantism, prin proiecția unei evoluții, de la clasicul David la realistul Daumier, trecând prin romantismul lui Delacroix ce afirmă o concepție nouă și valori picturale care inițiază idealul artei moderne.

În romantism, explorarea universului înconjurător se realizează prin optica subiectivă a artistului, recurgând la refugiul realului în imaginar ce permite deschiderea neașteptată a zonelor vizionare ale ființei. Dar cultura celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea nu va mai fi satisfăcută de refugiul în sine și de visarea romantică, ci se va ancora într-o artă conturată, axată pe elementele concrete ale realului.

Revoluția de la 1848 a însemnat sfârșitul unui regim, dar, în același timp, și a unui mod de a privi existența, evident schimbat. În perioada următoare, o nouă civilizație cu preocupările și speranțele sale își va lua avânt. Structura intelectuală ce se naște acum este de factură pozitivă, se îndreaptă spre viață, privită prin prismă obiectivă, definită prin logică și redată în materialitatea sa. Precizând elementele realității ca pe un

dat optic, se conturează impresionismul, care, prin preocuparea pentru picturalitate și interpretarea artistică, va înclocui realismul. Analiza senzațiilor conducea la originile vizualului pentru ca forma să fie numai sugerată prin culoare. Materia, până atunci pe prim plan, va fi dezintegrată și volatilizată în lumină și exprimată în culori pure. Curentul impresionist se lansează în 1874, când Claude Monet pictează faimosul port Le Havre sub ceața dimineții, prezentat sub titlul *Impresie, răsărit de soare*, ironizat de un cronicar de la Charivari. Din acest moment, calea artei moderne este deschisă, ea își va lua avânt și va evolua pe interioritatea profundă și autentică a omului. Cézanne, Van Gogh și Gauguin se opresc asupra capacității inventive a spiritului, îi interesează mai puțin să redea, cât să creeze.

Cézanne poate fi considerat premergătorul cubismului și al altor mișcări artistice constructiviste. Frământarea lui Van Gogh și exacerbarea expresiei cromatice va conduce la expresionism, iar sintetismul plastic al lui Gauguin va iniția curentul simbolist. Artă tinde spre simplificare, spre geometrizare și spre o abstractizare a resurselor expresive concentrate în culoare și exteriorizate prin imaginație. Principiile estetice promovate esențializează formele îmbinând aspectele raționale cu cele temperamentale și intuitive. Pe de altă parte, opera plastică urmărește să se descătușeze, astfel încât expresionismul și fauvismul exprimă elanul și febra vieții dincolo de limitele ei conștiente. Accentul cade tot pe pigmentul colorat, dar, spre deosebire de curentele constructiviste, în cazul de față este valorificată capacitatea de expresie, forța de a atinge cel mai înalt grad al impactului vizual și subiectiv.

Mișcarea artistică europeană modernă raportată la cea românească cunoaște o interferență prosperă, căci o serie de pictori români s-au format la școala apuseană, în special franceză, ce a reunit tendințele culturale novatoare ale epocii. Primul contact al lui Grigorescu cu Parisul reprezintă împlinirea unei aspirații mai vechi a pictorului. La început pictează în atelierul lui Sébastien Cornu pentru ca apoi să prefere învățătura oferită de muzee. Astfel, execută numeroase copii după Prud'hon, Géricault, Rubens și Rembrandt. Dar opțiunea sa finală se îndreaptă spre Școala de la Barbizon, în cadrul căreia va fi primit. Pictorii barbizoniști își înnoiseră arta prin executarea tabloului în plein-air și redarea naturii într-un mod cât mai discret și mai firesc. Grigorescu execută în etapa barbizonistă în special peisaje, apropiate ca tematică de Millet și Rousseau. Comparativ cu arta lui Corot, pictorul român este mai puțin modern, căci lucrările sale nu ajung la autonomia motivului și la libertatea subiectivității. El se situează în punctul de echilibru dintre realitatea subiectului și cea interioară a artistului.

O altă etapă franceză, mai târzie, va fi cea din Bretania, unde alege vederi din orașele bretone, scene de interior și marine. În lucrările sale se simte un interes viu pentru amănuntul pitoresc și dorința de a reda tema picturală într-un mod cât mai adecvat. Datorită faptului că a petrecut cel mai mult timp în mediul francez, dintre pictorii de care ne ocupăm, Grigorescu preia ideile noi pentru a le adapta unei viziuni personale ce se remarcă prin caracterul idilic și printr-o notă patriarhală de esență românească.

Dintre urmași, singurul care a valorificat în mod propriu filonul grigorescian a fost Ion Andreescu. Pictura sa se întâlnește, însă, cu cea a lui Grigorescu sau a barbizoniștilor mai degrabă sub aspect tematic decât interpretativ. Din punct de vedere stilistic, el nu se supune modelului, ci pictează întotdeauna imaginea sa interioară despre acesta. În raport cu Pissarro și Sisley, demersul plastic andreescian ne reține

atenția prin resursele expresive ale culorii ca materie, iar comparativ cu maniera lui Corot tinde să evidențieze unitatea de ansamblu a spațiului prin intermediul umbrei și al luminii. Perspectiva tablourilor sale este restrânsă și apropiată ca la pictorii impresionistiți în faza lor predivizionistă, dar spre deosebire de aceștia, Andreescu păstrează integritatea formelor pe care le va reda, chiar cu o pastă mai densă. Din unghiul dezvoltării peisagisticii din secolul al XIX-lea, pictura sa constituie o verigă între estetica barbizonistă și cea a impresionistilor, putând fi încadrat prin partea cea mai personală a artei sale în categoria pictorilor moderni.

Depășind tradiția, fertilizată de contactul cu cele mai importante tendințe și curente artistice prezente în capitala franceză, opera lui Ștefan Luchian se dovedește a fi cu totul novatoare.

Astfel, în răstimpul petrecut la Paris, vine în contact cu impresionistii față de care se consideră de factură deosebită, dar adoptă cursivitatea și eleganța desenului remarcat la Degas. Un impact mai profund se petrece față de trăirea plastică a lui Van Gogh, ferventă și bogată în lirism. Căci tocmai expresia efervescentă este cea care îl animă pe Luchian, combinată cu sintetismul sugestiv al lui Manet.

Conceptia va fi liric realistă, în sensul de a prezenta lumea înconjurătoare privită printr-un suflet de artist, recreată sub aspectele estetice. Arta luchianică împlinește o transsubstanțiere a realului oferind imagini spiritualizate ale celor mai obișnuite lucruri. Fie că sunt flori, naturi moarte sau peisaje din preajmă, acestea dobândesc o aureolă neașteptată, sunt cuprinse de lumina care emană din ele.

Prin măiestria sa, Luchian a ridicat pictura românească la un nivel artistic ce o situează printre realizările cele mai importante ale culturii europene.

Urmașul său, Nicolae Tonitza, este un romantic ca personalitate, ce dorește să sublimizeze lirismul prin culori uneori de intensitate maximă, astfel încât materialitatea pigmentului să fie depășită. Pictura pe care o practică se bazează pe studii repetate în fața motivului și pe o cunoaștere temeinică datorată observației și preocupării îndelungate pentru subiectele alese.

Călătoriile sale în Occident, destul de numeroase, i-au facilitat contactul cu academismul german, dar și cu orientarea secesionistă, care deschidea calea originală în arta modernă. De asemenea, vizitarea unor orașe ca Milano, Parma sau Genova, unde se păstrează adevărate comori artistice, i-au deschis sufletul spre frumos. Se pare însă că un rol hotărâtor l-a avut răstimpul petrecut la Paris. Aici se formează cu adevărat în "Academiile" libere din Montparnasse sau prin aprofundarea clasicilor și a pictorilor renumiți din epocă, un Monet, Toulouse-Lautrec ori Seurat. Dar aceste influențe vor fi fertilizate într-o direcție personală. Tonitza compune un sistem cromatic ce reunește un număr mai restrâns de culori, al cărui interes se centrează pe acordurile dintre ele și urmărește să creeze o armonie. De altfel, viziunea sa exteriorizată prin eleganță artistică, aduce în atenție un mod de a gândi și a simți atașat adevăratelor valori estetice ale plasticii originale românești și apusene.

Datorită atașamentului față de curentele moderne din epocă, pictorii români prezentați au imprimat artei noastre naționale o structură nouă în consens cu cerințele contemporane și au înscris plastica lor într-o direcție esențial transformatoare și creativă.

VASILE MANGRA ȘI MIȘCAREA MEMORANDISTĂ

MARIUS EPEL

ABSTRACT. *Vasile Mangra and the Memorandum Movement* Identifying himself with the ideas promoted by the "Tribuna" periodical, which had often claimed that the natural ally of the intelligentsia could be but the people, Vasile Mangra began a fruitful collaboration with the Sibiu leaders, who offered him their total scientific support in political issues. In time, dissensions arose between the young staff of "Tribuna" and I. Rațiu's collaborators. The former suggested a new and more active strategy of political struggle, focused on developing relationships with Romanian politicians. They hoped that they would intercede with the Triple Alliance, which in its turn would make pressures on the Budapest government to grant the Romanians more rights. Consequently, until the presentation of the Memorandum to the throne, V. Mangra may be ascribed the part of a national consciousness "mobilizer" in the Arad area. V. Mangra did not participate in the delegation that forwarded the document to the Court of Vienna. Nevertheless, he cannot be excluded from the group that contributed to the presentation of the Memorandum to emperor Francis Joseph I due to his collaboration with the people who drafted the Memorandum and his intercession in Vienna with Ernst Schneider, leading representative of the Social Christian Party, and other influential personalities. His aim was reached: the internationalization of the problems confronting the Romanian people within the Austro-Hungarian Empire. The 1894 imprisonment of the Memorandum writers, offered V. Mangra the opportunity to assert himself in the political sphere with his election as substitute president of the Romanian National Party.

Considerat a fi "vârful de lance" al mișcării memorandiste, actul propriu-zis al memorandumului poartă în sine caracteristicile generale ale petiționarismului românesc. Asupra lui, liderii politici români și-au exprimat oficial poziția la conferința de la Miercurea din 1869. La sfârșitul acesteia, George Barițiu, care nu a participat direct la dezbateri, a întocmit un proiect, care să fie folosit ca bază de discuții, în cazul în care conferința decidea să trimită un nou memoriu către tron.¹ Proiectul urma să fie înaintat a doua zi unui comitet care urma să-l supună discuțiilor. În această situație, Ioan Rațiu a fost de părere că mai întâi trebuiau să se stabilească "principiile directe", care să stea la baza documentului și în concordanță cu care, în forma sa finală, acesta să fie un memorandum, argumentând "că el conține opiniile conferinței românești de la Miercurea și descrie violarea legilor și a justiției față de națiunea română."² Din cauza extensiei prea mari a proiectului, care, în felul acesta, n-a putut fi analizat într-o singură zi, la sugestia lui Avram Tincu el a fost returnat comitetului național central pentru "discuții viitoare", iar conferința a adoptat, la sugestia lui George Barițiu, petiția din 1868.³

¹ Șerban Polverejan, *The memorandum concept in the national movement strategy*, în "Transylvanian Review", volume III, no. 4, winter, 1994, p. 21-23

² *Ibidem*, p. 24

³ *Ibidem*, p. 25

În fapt, inițierea acestor principii de mișcare politică la 1869 reprezintă începutul unui nou nivel în politica națională, cunoscut sub numele de "mișcarea memorandistă" și, vreme de mai bine de un sfert de secol aceasta a continuat mișcarea petiționară în termeni de formă, dar nu și de substanță.⁴

Mai mulți factori interni au contribuit de asemenea la inițierea și susținerea mișcării memorandiste: opinia publică românească din Transilvania, căreia, spulberându-i-se "mitul Vienei", a devenit mai conștientă de aspirațiile sale în cadrul întregii națiuni române, opinia publică din România, unde, prin activitatea Ligii culturale, se propaga ideea unității naționale a tuturor românilor și opinia publică europeană, mai ales cea provenită din țările adversare Triplei Alianțe, care erau interesate de situația naționalităților și în special a celei române din cadrul Imperiului austro-ungar.⁵

Intenția românilor de a alcătui un memorial asupra situației românilor din Transilvania, redactat în mai multe limbi, care să fie adresat opiniei publice din țară și din străinătate, iar mai apoi să fie înaintat împăratului printr-o delegație, se regăsește și în primăvara anului 1870. I. Rațiu a fost cel care a plănuit, împreună cu alți fruntași români, să înainteze împăratului un memorandum printr-o delegație de 12 persoane. Deși planul lor nu a fost pus în aplicare, istoricii subliniază similitudinile evidente între acest memorandum și cel următor, din 1892; singura deosebire era că la primul era inclusă și Camera deputaților în rândul destinatarilor, alături de opinia publică și de împărat.⁶

Memorialului din 1882 i-a fost atribuită calitatea de "precursor al Memorandului". Alcătuirea lui a fost propusă în cadrul conferinței din 1881, de către Iuliu Coroianu, iar prin acesta se urmărea înștiințarea opiniei publice europene despre protestul românilor față de dualism. În urma refuzului exprimat de V. Babeș, cel care și-a asumat elaborarea Memorialului a fost G. Barițiu, care, în mai 1882, "înștiința comitetul central despre terminarea proiectului de memorial".⁷ Textul său, tradus în mai multe limbi de circulație, a produs o puternică impresie în străinătate. La fel și în România, unde ediția în limba franceză a fost sprijinită de Titu Maiorescu, P. S. Aurelian, N. Gane, D. Brătianu, I. Marghiloman și Mihail Kogălniceanu⁸, iar după modelul său a fost redactat și "Memorialul" studenților din București.

Ideea alcătuirii unui alt memorandum, care, de data aceasta, să fie adresat tot opiniei publice și nu împăratului, probabil că și-a avut sorgintea în succesul memorialului din 1882. Deci nu în urma bruscării ierarhilor români la întâlnirea cu împăratul în 1883 la Seghedin, după cum s-a susținut, care, în felul acesta, și-au dat seama de necesitatea înaintării unui memoriu împăratului, deoarece, după 35 de ani de la revoluția din 1848, uitase situația poporului român.⁹

⁴ *Ibidem*, p. 27

⁵ Șerban Polverejan, Nicolae Cordoș, *Mișcarea memorandistă în documente (1885-1887)*, Cluj, 1973, p. 25-27

⁶ *Ibidem*, p. 28

⁷ Liviu Maior, *Memorandul, filosofia politico-istorică a petiționarismului românesc*, Cluj-Napoca, 1992, p. 123

⁸ *Ibidem*, p. 125

⁹ Vasile Netea, *Istoria memorandumului românilor din Transilvania și Banat*, București, 1947, p. 27

Momentul conferinței naționale din 1 iunie 1884 de la Sibiu îl putem considera drept definitor în ceea ce privește alcătuirea Memorandului. În urma evenimentelor ce au anticipat-o, reacția împotriva legii școlare din 1883, apariția "Tribunei" și aniversarea centenarului răscoalei lui Horea, delegații prezenți s-au simțit impulsionați în activitatea lor politică, fapt ce a dus la hotărârea întocmirii unui nou memorandum, pentru "luminarea opiniei publice din țară și străinătate."¹⁰ Acest moment mai poate fi considerat și "încheierea primei faze a genezei Memorandului" ce urma a fi destinat opiniei publice pentru a-i prezenta situația românilor din imperiu și nu împăratului.¹¹

Dar, fiindcă alegerile dietale erau în curs de desfășurare, liderii politici români și-au canalizat energiile înspre impunerea în Parlament a cât mai multor deputați cu program național. Datorită acestor necesități imediate, problema memorandumului era totuși de perspectivă.¹²

Conferința națională din 7-9 mai 1887, prin hotărârile luate: declararea pasivității generale și înaintarea memorandumului la tron, a dinamizat întreaga viață politică a românilor, ajungându-se, în felul acesta, la o nouă fază a genezei actului, care este supus analizei de către forul politic suprem, Conferința națională. În perioada următoare, sarcina elaborării și înaintării Memorandului, a fost de prim ordin în activitatea comitetului central al PNR. După ce în 1884 lui Vincențiu Babeș i s-a încredințat elaborarea unui memoriu politic, acum această sarcină a revenit pe rând lui Ioan Slavici, Aurel Mureșianu, redactorul – șef al "Gazetei Transilvaniei" și lui Iuliu Coroianu în 1888.¹³ Un an mai târziu, în 18 mai, comitetul a adoptat proiectul lui Coroianu ca text al Memorandului, iar în primăvara lui 1890 s-a hotărât înaintarea lui către Francisc Iosif cât mai repede cu putință. Însă, în perioada următoare, au loc mai multe evenimente nefericite: procesul conducătorului "Tribunei", Eugen Brote, din 11 septembrie 1890, Ioan Macavei și Septimiu Albini erau condamnați la un an și jumătate, respectiv șase luni de închisoare, după care a urmat și Vasile Lucaciu, primind un an și jumătate de detenție.¹⁴ Era evidentă atitudinea ostilă a autorităților în fața declanșării acțiunii memorandiste.

Cu timpul, au apărut disensiuni în rândul celor două grupări din cadrul partidului, cea tradiționalistă, reprezentată de aristocrații Vincențiu Babeș și Alexandru Mocioni și cea tribunistă, condusă de Eugen Brote. Membrii acesteia erau socotiți fără experiență politică ori putere de decizie în problemele naționale și, în afară de asta, au fost considerați mai tot timpul de către cei dintâi ca "nou veniți" și lipsiți de o poziție socială stabilă.¹⁵ Această exacerbare a sentimentului deosebirii sociale se întâlnește

¹⁰ Ș. Polverejan, N. Cordoș, *Mișcarea memorandistă...*, p. 32, apud T. V. Păcățian, *Cartea de aur*, vol. VII, p. 157-158

¹¹ *Ibidem*, p. 33-34

¹² Miodrag Milin, *De la autonomism la memorandum. Din problematica vieții politice la români bănățeni (1860-1895)*, Timișoara, 1986, p. 55-56

¹³ Ș. Polverejan, N. Cordoș, *op. cit.*, p. 37-40

¹⁴ L. Boia, *Eugen Brote...*, p. 76

¹⁵ K. Hitchins, *Afirmarea națiunii...*, p. 130

și în corespondența dintre Vasile Mangra și A. Mocioni, în care acesta din urmă îl "menaja" pe primul cu adresarea "părințele."¹⁶

Rămași fără sprijinul material al lui A. Mocioni, care, după ce a fost un timp membru în comitetul de redacție al "Tribunei", s-a retras din direcțiune fiindcă n-a putut să imprime un spirit nou,¹⁷ tribuniștii au trecut prin grele încercări financiare. Pe lângă cheltuiala tirajului "Tribunei", ei au trebuit să facă față unor cheltuieli suplimentare, ce vizau îndeosebi alcătuirea memorandumului. În timp ce Coriolan Brediceanu relatează această situație lui V. Babeș cu o oarecare detașare, spunând că "eu, în locul tribuniștilor, mulțumeam pe loc d-lui Mocioni pentru sprijinul material mai departe... și dacă nu au făcut asta d(omniile) lor, e treaba lor"¹⁸, Ioan Rațiu căuta o soluție, iar în ajutorul lui îl chemase și pe Vasile Mangra. Era vorba de o înțelegere ce a avut loc în ședința din 11 și 12 septembrie 1890 a comitetului central electoral între șeful partidului I. Rațiu și Iuliu Coroianu în privința felului cum se va împărți cheltuiala de publicare a memoriului redactat de acesta din urmă. Astfel, pentru obținerea sumei de 10.000 de florini, Rațiu a propus o soluție: "suma de care avem lipsă – spunea el – am aruncat-o în 15 ținuturi. Pe Arad și jur s-a aruncat suma de 500 de florini." În această situație, Vasile Mangra era rugat "să stăruie" ca suma de 500 florini "cel mult în opt zile să se câștige(...)" și să se trimită la adresa fratelui Coroianu.¹⁹

Ședința comitetului central din 9-10 ianuarie 1891 de la Sibiu, ținând seama de hotărârile Conferinței naționale din 1890, a decis cu majoritate de voturi ca "Memoriul domnului Coroianu să se prepare pentru publicare."²⁰ O altă hotărâre adoptată a fost aceea ca până în ianuarie 1892 "elaboratul" lui Coroianu să fie multiplicat și apoi împărțit membrilor comitetului. Urma că până atunci să vină și Aurel Mureșianu cu un memorial scurt, menit a fi prezentat împăratului. Ulterior însă, textul lui Mureșianu a fost abandonat, renunțându-se astfel la ideea alcătuirii unor memorande paralele, dintre care unul să fie adresat opiniei publice și altul împăratului.²¹

Conflictul dintre gruparea Babeș – Mocioni și tribuniști, deși a cunoscut și unele nuanțe conciliatoare, în vara anului 1891 a intrat în faza lui decisivă. În speranța aplanării divergențelor, dar și a impunerii unui punct de vedere, în zilele de 30-31 august a avut loc o conferință consultativă a comitetului central al PNR, care a dat un vot de încredere președintelui Vincențiu Babeș. Cel care a influențat comitetul în luarea acestei decizii a fost Al. Mocioni. El a înaintat cu acest prilej o lungă scrisoare conducerii PNR. În cuprinsul ei, Al. Mocioni considera că este corectă, din punct de vedere constituțional, calea apelării la Tron, în vederea ameliorării situației politice a națiunii române. Pe de altă parte, el scria: "chestiunea prezentării unui memorandum

¹⁶ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 1-149, doc. 56/1894 – Scrisoarea lui Al. Mocioni către V. Mangra, Birchiș, 4 octombrie 1894

¹⁷ M. Milin, *De la autonomism la memorandum...*, p. 60

¹⁸ *Correspondența lui Vincențiu Babeș*, vol. 2, Ediție îngrijită de George Cipăianu, Ana Maria Cipăianu, Cluj-Napoca, 1993, p. 131-132 – Scrisoarea lui Coriolan Brediceanu către V. Babeș, Lugoj, 22 februarie 1890

¹⁹ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 1-149, doc. 50/1890 – Scrisoarea lui I. Rațiu către V. Mangra, Turda, 7 octombrie 1890

²⁰ Ș. Polverejan, N. Cordoș, *Mișcarea memorandumiste...*, p. 45

²¹ *Ibidem*, p. 42-45

politic la tron este, după părerea mea, o chestiune de mare importanță”, care făcea tangentă cu delicatul "raport între națiune și coroană.” În continuare, Mocioni susținea că un astfel de pas trebuia pregătit cu răbdare și minuțiozitate și făcut doar atunci când sunt destule garanții care să-i asigure o primire favorabilă din parte împăratului.²² Plină de patos, scrisoarea a provocat ezitarea comitetului, însă aceleași idei, a necesității confruntării cu monarhul și a înfruntării legii a fortificat voința memorandiștilor, pregătindu-i pentru luptă.²³ Leșirea lor din această demoralizare a fost oferită mai târziu de către George Pop de Băsești, un vechi prieten și colaborator al lui V. Babeș, care, fiind epuizat de tergiversările bănățenilor, a trecut în rândul memorandiștilor. Acest lucru l-a îndemnat pe V. Babeș să se retragă din conducerea PNR-ului în preajma conferinței naționale din 1892, iar consecințele ce le-a avut această demisie asupra grupării mocioniste s-au văzut în desfășurarea evenimentelor ulterioare.

Revenind la Vasile Mangra și la activitatea lui înainte de prezentarea către Tron a Memorandului, am putea să-i atribuim denumirea de "mobilizator" al conștiinței naționale din părțile Aradului. Exemplul cel mai la îndemână în acest sens ni-l oferă acțiunile întreprinse de Mangra împotriva *Legii azilelor (grădinițelor) de copii*, adusă în discuție în Camera deputaților la 19 ianuarie 1891. Potrivit prevederilor acestui proiect de lege, urmau să se înființeze în mediul urban și rural grădinițe pentru copiii între trei și șase ani, care erau obligați să le frecventeze și unde educatori erau numiți doar cei care stăpâneau bine limba maghiară.²⁴

În această situație, în care "politica ungurească a creat mai multe legi îndreptate parte mai sub perdea, parte fățiș contra liberei dezvoltări a naționalităților din patrie, prin urmare contra liberei dezvoltări a poporului român"²⁵, Vasile Mangra, împreună cu alți lideri locali, au luat atitudine față de aceste intenții ale clasei politice maghiare. Astfel, la 21 februarie 1891, avocații Constantin Popovici, Mihai Veliciu și dr. George Popovici îi solicitau lui Vasile Mangra să organizeze la Arad o demonstrație contra proiectului de lege privind azilele de copii, căci, îl avertizau ei "timpul tace și trece, iară convocarea, durere, încă nu s-a făcut, de aceea, vă rugăm, ca să efectuați adunarea la moment."²⁶ În același sens, M. Veliciu îi scria lui Vasile Mangra: "Dumnezeu Sfântul ne va feri pe noi, pe arădeni de rușinea ce ne-ar ajunge, când n-am face defel pași pentru protestare contra proiectului de lege (...)"²⁷ În pofida acestor demonstrații, proiectul de lege a fost votat de către Parlament și sancționat de împărat sub numele "Articolul de lege XV din 1891."²⁸

În semn de solidaritate cu situația din Transilvania, studenții bucureșteni au compus la sfârșitul anului 1890 un "Memoriu", în care făceau cunoscut

²² Teodor Botiș, *Monografia familiei Mocioni*, București, 1939, p.281-286

²³ M. Milin, *op. cit.*, p. 64

²⁴ Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Sibiu, 1986, p. 146

²⁵ *Telegraful Român*, nr. 24 din 28 februarie/12 martie, 1891, p. 73

²⁶ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 447-838, doc. 505/1891

²⁷ *Ibidem*, doc. 497/1891 – Scrisoarea lui M. Veliciu către V. Mangra, Chișineu, 21 februarie 1891

²⁸ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 147, vezi și Antonie Plămădeală, *Lupta împotriva deznaționalizării românilor din Transilvania în timpul dualismului austro-ungar în vremea lui Miron Romanul (1874-1898), după acte, documente și corespondențe inedite*, Sibiu, 1986

societății europene anomaliile din viața socială și politică a fraților lor de peste munți. El constituia de fapt prima luare de poziție de acest fel în România, fiind și o "încercare de a suplini imposibilitatea oficialităților române de a reacționa în aceeași manieră, deoarece statul era legat prin Tratatul din 1883 de Austro-Ungaria și Germania."²⁹ În acest sens, șeful partidului liberal, Dimitrie A. Sturdza, era criticat pentru faptul că s-a implicat prea mult în "chestia Transilvaniei" și, drept exemplu, Titu Maiorescu i l-a adus pe Otto von Bismarck, despre care "este știut că s-a ferit totdeauna de a mijloci în favoarea situației politice a germanilor din alte state."³⁰

"Memoriul" studențimii bucureștene, prin traducerea lui și în limba franceză, s-a bucurat de o bună primire în mediile universitare și în mass-media occidentală. El n-a fost trecut cu vederea nici de universitarii maghiari din Cluj, care, la îndemnul oficialităților, au ripostat printr-un "Răspuns", alcătuit de profesorul Moldován Gergely. Din punctul de vedere al profesionalismului și a ideologiei europene, creația profesorului clujean este cu mult sub nivelul "Memoriului" bucureștenilor. Conținutul "Răspunsului" era tributar liniei politice promovate de guvernele maghiare, abundând de elogii aduse poporului maghiar: "noi, românii, pentru toate binefacerile și instituțiile pe care le avem, pentru libertățile pe care le deținem, trebuie să mulțumim națiunii maghiare (...) să rămânem fideli statului maghiar în cadrul căruia limba, cultura și binele nostru ne sunt pe deplin asigurate."³¹

În fața acestei situații, a "apucăturii nerușinate a junimii maghiare de a înfiera memorandumul bucureștenilor", G. Candrea și I. Sârbu îi scriau din Graz lui Vasile Mangra despre atitudinea ce va trebui să fie luată în perioada de timp următoare. Ei au hotărât ca împreună cu V. Mangra și alți oameni politici români să alcătuiască o serie de capitole, care "urmasu a fi apoi legate într-un întreg și publicate."³² Alături de această scrisoare, Vasile Mangra a primit și planul scrierii, alcătuit din mai multe puncte.³³ Lui Mangra i se cerea să elaboreze capitolele "E" și "F" din planul răspunsului românesc la memorandumul studenților maghiari. Aceste capitole se refereau la "tăgăduirea concesiilor garantate prin lege pentru deschiderea de gimnazii românești" și la "tăgăduirea dreptului de asociațiune, garantat prin lege". Scrisoarea se încheia cu rugămintea expresă ca Mangra să trimită lucrarea lui Aurel C. Popovici la Graz (Parkstrasse, 7) de la care puteau să afle și alte amănunte.

Comitetul tinerimii române universitare din Austro-Ungaria, prin L. Patriciu și Aurelian Olteanu de la Cluj, i s-a dresat lui Vasile Mangra la 20 septembrie 1891,

²⁹ L. Maior, *Memorandul...*, p. 193

³⁰ Titu Maiorescu, *Istoria contemporană a României (1866-1900)*, București, 1925, p. 308-310

³¹ Tokaji László, *Eladó ország*, Kolozsvár, 1913, p. 8-9

³² ABMS, Fond V. Mangra, dosar 150-295, doc. 166/1891

³³ *Ibidem*, doc. 166/1/1891. Punctele din planul răspunsurilor românești la memorandumul Junimii maghiare erau următoarele: „A) Octoarea limbii maghiare în școlile nemaghiarilor; B) Sechestrarea averilor naționale ale românilor grăniceri; C) Subminarea autonomiei noastre bisericesti; D) Maghiarizarea brutală a gimnaziului românesc de la Beiuș și a școlilor de la Nir, Nir-Adoni și Nir-Urbani; E) Tăgăduirea concesiilor garantate prin lege pentru deschiderea de gimnazii românești; F) Tăgăduirea dreptului de asociațiune garantat prin lege; G) Persecutarea angajaților și profesorilor români; H) Prigonirea elevilor români din institutele maghiare; I) Sălbăticiile jandarmeriei panmaghiare față de țărănimea română; A) Kulturgylet-urile; B) Brutalitățile junimii academice maghiare față de români.”

cerându-i, de asemenea, să prezinte toate ilegalitățile comise de autoritățile maghiare, pe care să le descrie la modul general și, dacă era posibil, să le "legitimeze" cu documente autentice.³⁴ Lui Mangra îi era pus la dispoziție un nou chestionar format din 17 întrebări, al căror răspuns urma să fie trimis lui A. C. Popovici. Ele se refereau la situația generală creată în școli prin ingerințele guvernului.³⁵

Pe baza acestor informații a întocmit tânărul bănățean A. C. Popovici cunoscuta "Replică" la începutul anului 1892. Prin conținutul ei, "Replică" se impune ca un act politic fundamental al mișcării naționale din Transilvania.³⁶ Spiritul inovator al generației tinere a schimbat fața discursului petiționar, al cărui punct de plecare îl reprezentau întotdeauna argumentele de ordin istoric. Lăsând acestea la o parte, coordonatorul "Replicii" pornea în argumentația sa de la realități contemporane, care pledau mai bine pentru cauza națională, transformând inconștient o dispută istorică într-una politică. A. C. Popovici a conceput "Replică" ca pe un mesaj adresat Germaniei, la al cărei ajutor năzuia. Prin faptul că "Replică" a fost tipărită la Institutul Tipografic, A. C. Popovici lăsa să se întrevadă apropierea lui de spiritul tribunist. De asemenea, ajutorul important pe care Popovici l-a primit de la *Liga pentru unitatea culturală a tuturor românilor*, organizație ce luase ființă în 1890 la București, dezvăluia implicarea directă a oamenilor politici de peste Carpați în problemele Transilvaniei. Prin punerea la dispoziția tânărului student din partea Ligii a filialelor ei din întreaga Europă, precum și a traducerii "Replicii" în limbile principale limbi de circulație, a avut drept scop crearea unei solidarități a studențimii de pe întreg continentul. Și, în felul acesta, mișcarea națională a românilor s-a situat în prim – planul luptei de eliberare din imperiu.³⁷

Reacția autorităților a fost pe măsura "ecoului" european avut de "Replică". În consecință, procesul desfășurat la Cluj, în 30 august 1893 s-a încheiat prin condamnarea lui Popovici la patru ani de închisoare și amendă de 5.400 de florini, iar N. Roman a primit un an de detenție. Aceeași situație l-ar fi așteptat și pe Eugen Brode, vicepreședintele Partidului național și colaborator principal al lui Popovici, numai că, la sugestia și cu consimțământul Comitetului sibian, el s-a refugiat la București. La scurt timp i-a urmat și Popovici, care, în felul acesta, părăsea pentru totdeauna pământul transilvănean.³⁸

Întorcându-ne la începutul anului 1892, la Sibiu a avut loc a cincea conferință națională, în care s-a pecetluit soarta Memorandului. Lui Ioan Rațiu, câștigat de

³⁴ *Ibidem*, doc. 167/189

³⁵ *Ibidem*, doc. 167/1/1891 – Din cele 17 întrebări redăm primele cinci, care sunt, de fapt, cele mai importante: 1) Observă guvernul prin inspectorii, subinspectorii școlari și organele subalterne administrative legile școlare? Date speciale de neobservare. 2) Ce mijloace s-au luat contra ingerințelor guvernului, respectiv a organelor guvernului? Rezultatul lor. 3) Câte ore pretinde legea școlară și în ce dimensiuni predarea limbii ungurești și câte ore ordinațiunea ministerială? Abateri de la lege. 4) Recearcă-se oficiile administrative pentru încasarea legii învățătorești sau pedepsirea absențelor și ajută acele oficii pașii întreprinși sau ba? Cazuri concrete provocare la dat. 5) Observă-se dreptul de supremă inspecție, dispunere și autonomie ale bșericii în contactul zilnic al inspectorilor școlari și organelor administrative cu învățătorii noștri sau se eludează aceste drepturi ale forurilor noastre profesionale? Cazuri concrete."

³⁶ L. Maior, *Memorandul...*, p. 195

³⁷ *Ibidem*, p. 206-207

³⁸ Teodor Pavel, *Partidul Național Român și acțiunea memorandistă*, Cluj – Napoca, 1994, p. 64-65

tribuniști, în pofida convingerii sale pasiviste, i s-a încredințat președinția Partidului Național în ședința comitetului central electoral din 22 ianuarie 1892. Cei doi vicepreședinți au fost G. Pop de Băsești și Eugen Brote, Vasile Lucaciu a fost numit secretar general al Partidului, alături de alți doi secretari, Dimitrie Cornea și Septimiu Albini, iar casier a fost ales Daniil P. Barcianu. Despre această constituire, Biroul comitetului central al Partidului național l-a înștiințat pe Vasile Mangra câteva zile mai târziu. Lui i se puneau în vedere și noile strategii electorale ale partidului, urmând că Mangra să încunoștiințeze comitetul central "și anume în mod detaliat, atât despre organizația și constituirea cluburilor electorale comitatense, cât și despre a celor cercuale și, unde numai se poate, și despre a celor comunale."³⁹ Același comitet îl înștiința pe Mangra la 21 februarie 1892 despre necesitatea încasării și achitării cotizațiilor către partid.⁴⁰ La 14 aprilie aceeași cerere era reîntărită, specificându-i-se că "numai așa se poate face față cheltuielilor împreunate cu plecarea unei delegații la Viena ca să aștearnă tronului memoriul românilor."⁴¹

În condițiile în care se făceau pregătiri pentru constituirea deputăției care avea să înainteze actul Memorandului Curții de la Viena, Vasile Mangra a fost interpelat din nou de către sibieni. De această dată, pe lângă înștiințarea că deputăția care va merge la Viena, va fi formată "din întregul comitetul central al Partidului și din reprezentanți ai tuturor comitatelor locuite de români, între care cât se va putea mai mulți țărani", lui Vasile Mangra i se cerea sprijinul pentru formarea unei asemenea deputății pe plan local.⁴²

În ședința ce a avut loc la Sibiu în zilele de 25-26 martie 1892,⁴³ comitetul central a aprobat forma finală a Memorandului, pe care I. Rațiu, împreună cu V. Lucaciu și I. Coroianu au supus-o analizei la București la sfârșitul lunii ianuarie, primind, prin Ioan Bianu, din partea conducătorilor politici de aici deplinul lor accept. Călătoria celor trei în capitala României trebuie considerată, prin urmare, un nou prilej, poate decisiv, de a discuta nemijlocit cu personalitățile politice din București problema îmbunătățirii și definitivării actului. De aceea, părerea autorilor este că "forma oficială, cunoscută a Memorandului a evoluat din conceptul tipărit, la sugestiile frunzașilor politici din România, în răstimpul dintre conferința națională din 20-21 ianuarie 1892 și sfârșitul dezbaterilor ședinței comitetului central din 25-26 martie 1892."⁴⁴ Printre hotărârile comitetului se numără și cea privitoare la traducerea textului în germană și maghiară, precum și termenul la care Memorandul trebuia înaintat Curții, în acest sens stabilindu-se ca aceasta să se petreacă după mijlocul lunii mai.

Textul Memorandului a fost tipărit în limba română și în câteva limbi de circulație, analizând, rând pe rând, legea electorală, legea naționalităților, legile școlare, municipală, de presă și agrare din Ungaria. Pe lângă acestea, "se protesta împotriva nerecunoașterii poporului român ca "națiune" politică și împotriva impunerii

³⁹ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 150-295, doc. 180/1892 – Adresa Biroului comitetului central al PNR, semnată de E. Brote, S. Albini (nr. 2/892) către V. Mangra, Sibiu, 26 ianuarie 1892

⁴⁰ *Ibidem*, doc. 178/1892

⁴¹ *Ibidem*, doc. 174/1892

⁴² *Ibidem*, doc. 173/1892 (nr. org. 51/892)

⁴³ Detalii ale acestei conferințe, le regăsim și în Huszár Antal, *A Magyarorszáig románok*, Budapeșt, 1907, p. 907-909

⁴⁴ Ș. Polverejan, N. Cordoș, *Mișcarea memorandistă...*, p. 48-49

limbii maghiare în școlile populare și gimnaziale confesionale românești, se cerea înlăturarea tuturor discriminărilor naționale și sociale față de români.”⁴⁵ În situația în care se pregătea ducerea Memorandului la Viena, la 3/15 mai 1892, Vasile Mangra, ca unul care avea să participe la această acțiune, primea din partea lui I. Rațiu și S. Albinii ultimele detalii cu privire la compunerea delegației ce va prezenta în fața împăratului documentul Memorandului.⁴⁶

O delegație formată din 300 de persoane, între care erau incluși, deopotrivă, intelectuali, meseriași și țărani, a luat drumul Vienei la data de 28 mai. Împăratul Francisc Iosif I, fiind prevenit de primul ministru al Ungariei, Szapáry Gyula, a refuzat primirea delegației românești, motivând, printre altele, că aceasta nu ar reprezenta națiunea română. Prin urmare, Memorandul n-a fost citit de către împărat, ci a fost trimis la Turda, pe adresa avocatului I. Rațiu.

În ce privește importanța prezenței lui Vasile Mangra la Viena, putem afirma că, deși nu a reprezentat o figură centrală în delegație, el a încercat, în măsura relațiilor pe care le deținea în capitală, să sprijine acțiunea memorandistă. Astfel, înainte cu două zile de prezentarea deputăției la împărat, Mangra a fost invitat de către Valeriu Telescu la congresul festiv deschis în cinstea acestui eveniment.⁴⁷ Tot atunci el era invitat și de către Ernst Scheinder, reprezentant de frunte al Partidului Social Creștin, la o convorbire privată pe tema Memorandului.⁴⁸ Asemenea discuții le-a purtat Vasile Mangra și cu A. Grigorovici și N. Hachmann de la "România jună" la banchetul din seara de 30 mai 1892, care a avut loc lângă "Hotel Frankfurt", unde a locuit Mangra pe perioada șederii sale la Viena.⁴⁹

Considerat pe bună dreptate a fi "ultimul gest măreț al unei mișcări naționale cu tradiții datând din secolul XVIII"⁵⁰, datorită contextului politic intern din Ungaria, "Memorandul" a atras după sine puternice efecte adverse. În ședințele din 13-14 iulie 1892 ale Camerei ungare, mai mulți demnitari maghiari au găsit de cuvânt să afirme că, deși cetățenii se pot adresa cu memorii oricărui factor constituțional, dreptul civil nu le permite și libertatea de a răspândi aceste petiții în public. După părerea ministrului justiției, Desideriu Szilagy, cei care au îndrăznit să facă acest lucru intră sub incidența dreptului penal. Același lucru îl sublinia și contele Apponyi Albert, într-o interpelare adresată ministrului Szilagy, însă el mai remarcă și faptul că agitațiile românilor din Ungaria erau alimentate de către frații lor transcarpațini.⁵¹ Puternicele reacții venite din partea românilor bihoreni în toamna anului 1893 au produs, de asemenea, grijă în rândul clasei politice maghiare. Această iminentă confruntare de forțe româno-maghiare pe plan local, era subliniată cu multă seriozitate de Tisza István, care decidea, în acest scop, "sanționarea tuturor abuzurilor, a exceselor pe care unii lideri politici din zona Bihorului le manifestă din prea mult zel patriotic."⁵²

Influența psihologică a acestor declarații politice a fost fatală pentru unii memorandiști, care, pe lângă șocul trăit la Viena, au avut de îndurat, precum I. Rațiu,

⁴⁵ Mircea Păcurariu, *Politica statului dualist...*, p. 20

⁴⁶ ABMS; Fond V. Mangra, dosar 150-295, doc. 169/1892

⁴⁷ *Ibidem*, doc. 169/1892

⁴⁸ *Ibidem*, doc. 182/1892 – Amănunte privind discuția dintre cei doi, documentul nu deține

⁴⁹ *Ibidem*, doc. 183/1892

⁵⁰ K. Hitchins, *Afirmarea națiunii...*, p. 137

⁵¹ T. Botiș, *Monografia familiei Mocioni*, București, 1939, p. 291-292

⁵² Kemény G Gábor, *Iratok a nemzetisegi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában, (1892-1900)*, vol. II, Budapest, 1956, p. 190

brutalitățile autorităților. La toate acestea s-a adăugat procesul de la Cluj al membrilor comitetului central al Partidului Național, ale cărui consecințe s-au văzut în anii următori.

Cu toate acestea, comitetul central al Partidului Național a încercat în primăvara lui 1893 să-și reentre în normalitate, inițiind în felul acesta o serie de proteste față de noile proiecte de legi introduse în Parlament, care vizau îndeosebi uniformizarea salariilor profesorilor de la școlile de stat și cele confesionale. Cunoscută ca "Legea pentru salarizarea învățătorilor", aceasta a intrat în discuția Camerei Deputaților la 26 aprilie 1893 și prevedea reglementarea salariilor învățătorilor de la școlile "poporale", fie ele comunale sau confesionale. Era o derogare de la prevederile legislației școlare din 1869, care sublinia că fiecare confesiune care susținea o școală era obligată să-și plătească învățătorii, pe baza unei înțelegeri, potrivit posibilităților ei materiale. Proiectul adus în discuție prevedea că aceeași confesiune să asigure fiecărui învățător titular suma de 300 de florini anual, iar celui suplinitor suma de 200 de florini, la care se adăuga locuință gratuită și o grădină de cel puțin un sfert de iugăr.⁵³ Considerată de către autorități că fiind o reformă școlară, proiectul în discuție, prin intervenția Statului în problemele Bisericii, producea un prejudiciu autonomiei bisericești, garantată prin lege.

Văzut de către oamenii politici drept un prim pas pe calea etatizării școlilor, aceștia au făcut și de data aceasta front comun împotriva proiectului de lege. Momentul era considerat de către Partidul Național și un bun prilej de a se reorganiza în unele comitate, precum cel al Aradului. În acest context trebuie înțeleasă scrisoarea lui Eugen Brote către Vasile Mangra, din 15 februarie 1893, în care profesorului arădean i se cerea să înceapă reorganizarea PNR la Arad, care avea să fie făcută după modelul sibian, sub conducerea unui delegat al comitetului central. Pentru reușită, trebuia urmărit următorul plan: la propunerea lui Vasile Mangra, comitetul central numea în fiecare cerc administrativ (solgăbirăiat) câte un "bărbat de încredere", urmând ca unul dintre aceștia să fie numit pentru întregul comitat. În aceeași măsură cu reorganizarea Partidului erau socotite a fi de importanță și "ținerea mitingurilor contra proiectelor de legi bisericești."⁵⁴

Ideea reorganizării Partidului Național la nivelul comitatului Arad îi aparținuse lui Vasile Mangra, care, la 25 ianuarie 1893, se adresa prietenului său Eugen Brote în această problemă. El se destăinuia atunci că îl preocupă problema convocării unei adunări a alegătorilor din comitat "cu scopul de a reorganiza partidul în toate părțile." Exista însă și o temere, aceea că fiind "continuu huiduiți și amenințați", planul său va putea fi oprit de către autorități. De asemenea, Mangra își exprima îngrijorarea că, datorită influenței "moderaților" dr. Plopu, I. Beleş și I. Suciuc asupra opiniei publice, "Foaia poporului" își va diminua popularitatea. Speranța sa însă era îndreptată către N. Oncu și, implicit, către banca "Victoria", "prin care – spunea Mangra - negreșit ne vom întări mul în acțiunea politică-națională pe viitor."⁵⁵

La începutul lunii aprilie a izbucnit un conflict între Vasile Mangra și episcopul Ioan Mețianu, iar consecințele acestuia vor marca profund viața tânărului profesor de

⁵³ M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 147-148

⁵⁴ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 1-149, doc. 191/1893

⁵⁵ Arhiva Lițiu, mss. *Din corespondența lui V. Mangra – Eugen Brote – Ioan Slavici și alții* (primită de la protopop E. Cioran), Sibiu, doc. III, f. 4-6

teologie. Divergențele dintre cei doi erau mai vechi, însă acum deveneau tot mai evidente ca urmare a opiniilor diferite ce existau cu privire la transferul matricolelor parohiale la stat. Constrâns de realitățile pragmatice care vizau îndeosebi ajutorul de stat al preoților, episcopul Aradului era de acord cu autoritățile în problema matricolelor. Mai mult, pentru a crea o oarecare imagine favorabilă guvernului, Ioan Mețianu îndemna profesorii de la Institutul teologic și îndeosebi pe Vasile Mangra, "să nu se amestece în treabă", că în felul acesta puteau periclită Institutul și ajutorul de stat pentru biserici. După mai multe consfătuiri între episcop și profesor, acesta din urmă a decis să nu urmeze politica de colaborare cu autoritățile.⁵⁶ Consecința a fost că Vasile Mangra a început să organizeze din umbră mai multe adunări de protest față de intenția guvernului privitoare la matricole și față de atitudinea episcopului în acest sens. Sfătuit de către prieteni "să nu ia parte pe față" la aceste proteste, Vasile Mangra s-a conformat opiniei lor, însă anonimul nu l-a putut păstra pe deplin. Aceasta se observă și dintr-o scrisoare de aderență, din 21 martie/2 aprilie, a mai multor preoți și țărani de pe valea Mureșului, în legătură cu intenția lui Mangra de a lua poziție împotriva "luarea matricolelor de la preoți și a se purta către organele statului, contra căsătoriei civile de obligatoare și contra recepțiunii religiei jidovilor."⁵⁷

Ecoul acestor acțiuni a adus un nou val de represii din partea autorităților. De această dată, ministrul de interne, Hieronymi Carol a cerut înlăturarea lui Vasile Mangra nu doar de la catedră, ci și din Ardeal⁵⁸, pe motiv că este "este cel mai periculos agitator național, care, în mod demonstrativ și provocator, se ocupă de politica militantă, incompatibilă cu calitatea sa de ieromonah și profesor seminarial." Ministrul susținea de asemenea că Vasile Mangra "ar propaga și în elevii săi învățături periculoase" și, în consecință, sublinia insistent mutarea lui de la Institut în alt loc, unde să nu aibă ocazia de "a lăți atari învățături periculoase."⁵⁹ Această cerință a lui Hieronymi a fost dezbătută în cadrul Consistoriului Arad, dar se părea că, în acel moment, Mețianu încerca să rezolve altfel situația delicată, adresând lui Mangra rugămintea să nu facă publicitate pe seama acestor lucruri, fiindcă numai în felul acesta l-ar putea sprijini. Tactica episcopului Mețianu s-a dovedit inefficientă în timpul ce a urmat. Pe fondul mai multor schimbări în componența corpului profesoral ardelean, survenite în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, Vasile Mangra s-a văzut înlăturat de la catedra Institutului teologic, pe motive de ordin politic. După ce în 1892 profesorul Traian Puticiu a fost ales protopop la Timișoara, la catedra vacantă de Studii biblice și istorice a fost chemat Romul (Roman) Ciorogariu.⁶⁰ Un an mai târziu,

⁵⁶ Ibidem, doc. IV, f. 7-8 – Scrisoarea lui V. Mangra către E. Brote, Arad, 5 aprilie 1893

⁵⁷ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 150-295, doc. 189/1893 – Adresa către V. Mangra din 21 martie/2 aprilie 1893, f. l., semnată de Ioan Crișan (paroh în Căpruța), Ioachim A. Turcu (Preot în Monorștia), Pinteș Spătar (proprietar Bârzava), Teodor Cosma (comerciant Căpruța), Antonie Crișan (econom), Ioan Berar (învățător în Dumvrăvița), Ioan Ardelean (econom), Petru Despa (comerciant Dumbrăvița), Ioan Bachițian (econom), George Lupuț (Groși), Ioan Clâmbeț (preot în Bârzava), Nicolae Stepănescu (econom), Vasile Stepănescu (econom), Ion Pleș (econom)

⁵⁸ Arhiva Lițiu, doc. IV, f. 8- Scrisoarea lui V. Mangra către E. Brote, Arad, 5 aprilie 1893

⁵⁹ ABMS, Fond citat, dosar 447-838, doc. 558/1893

⁶⁰ Mircea Păcurariu, *Învățămintul teologic la Arad, în Episcopia Aradului – istoric, viață culturală, momente de artă*, Arad, 1989, p. 160

În 2 septembrie 1893, Vasile Mangra a fost destituit din funcția de profesor pentru activitatea sa național – politică românească, fiind considerat "un spirit periculos pentru educarea tineretului"⁶¹, pe baza unui ordin al ministrului de Culte și Instrucțiune publică, Csaky Albin. Memoriile pe care Mangra le-a înaintat în apărarea sa ministrului maghiar,⁶² episcopului Mețianu⁶³ și Consistoriului eparhial arădean,⁶⁴ n-au adus nici o reglementare a situației.

Pe parcursul a patru ședințe ținute în zilele de 27 aprilie/9 mai, 30 aprilie/12 mai, 1/13 mai și în 15 mai 1893, procesul deschis împotriva lui Mangra s-a desfășurat în cancelaria Institutului teologic din Arad sub președinția directorului Augustin Hamsea și a profesorului Vasile Magdu. Printre acuzațiile ce atingeau viața privată a lui Vasile Mangra, se întâlneau și cele politice. Dintre acestea, una dintre cele mai reprezentative era învinuirea potrivit căreia Mangra "a umblat prin comitat, îndemnând pe unii și pe alții ca să prezinte Memorandul la Viena și că astfel a neglijat în mai multe rânduri prelegerile (cursurile n.n)."⁶⁵ Altă acuzație se referă la deplasarea lui Vasile Mangra cu deputăția memorandistă la Viena, neglijând în felul acesta activitatea didactică. Replica profesorului s-a dovedit destul de fondată, deoarece reamintea celor prezenți că este și de datoria unui cleric de a se implica în problemele ce privesc națiunea și Biserica română: "Am luat parte – spunea Mangra – în deputațiunea memorată în virtutea drepturilor și datorințelor mele ca cetățean și membru al Bisericii ortodoxe române, al cărui caracter național și autonom, dator este fiecare creștin ortodox român să-l susțină și apere pe toate terenurile legale și morale."⁶⁶ Pe lângă această lămurire, el reamintea anchetatorilor că, pe lângă datoria de cetățean român, ceea ce l-a determinat să meargă cu Memorandul la Viena a fost și glasul arhierilor români, care "a rămas zadarnic", atunci când unul ca mitropolitul Miron Romanul sau ca episcopul Ioan Mețianu s-au opus proiectului de lege din anul 1882, care prevedea introducerea obligatorie a limbii maghiare în învățământul primar. Erau principalele motive pentru care Vasile Mangra a luat parte "în deputațiunea cu memorandumul la treptele tronului, spre a-i depune, împreună cu omagiile noastre ca cetățeni, și durerile și suferințele poporului român, căci dreptul de petiție în orice formă și că la orice factori legali îl are fiecare cetățean și poate uza de el fără a comite un delict."⁶⁷

Înlăturarea arbitrară de la catedră a lui Vasile Mangra a fost apoi întărită printr-o decizie a Consistoriului mitropolitan din Sibiu, eliberată la 4 noiembrie 1894. În felul acesta, înaltul for bisericesc consimțea oarecum și cu deciziile ministrului Csáky, ce

⁶¹ *Mărturii privind lupta românilor din părțile Aradului pentru păstrarea ființei naționale prin educație și cultură*, Prefață de P. S. Episcop dr. Timotei Seviciu, Studiu introductiv, note și comentarii de prof. Dr. Vasile Popeangă, Arad, 1896, nota 2, p. 324-325

⁶² ABMS; Fond V. Mangra, dosar 447-838, doc. 480

⁶³ *Ibidem*, doc. 572

⁶⁴ *Ibidem*, doc. 479 – Asupra acestora ne vom opri în capitolul dedicat activității lui Vasile Mangra la Institutul teologic din Arad

⁶⁵ *Idem*, dosar 150-295, doc. 192/2, fila I – Protocolul procesului de destituire a profesorului Vasile Mangra; vezi studiul asupra lui la Marius Epel, *Procesul de destituire a profesorului Vasile Mangra de la institutul teologic ortodox din Arad*, în ARCA, Arad, Revistă de cultură, nr. 1, 2, 3 (118-119-120), 2000, p. 185-193

⁶⁶ *Ibidem*, fila II

⁶⁷ *Ibidem*

prevedeau, printre altele și "retragerea ajutorului de stat" lui Vasile Mangra.⁶⁸ În ceea ce privește salariul de profesor, acesta i-a fost plătit lui V. Mangra, la decizia Consistoriului arădean, până în 1899, când el a fost ridicat la rangul de protosincol.⁶⁹ Starea de demoralizare la care a ajuns Vasile Mangra l-a determinat probabil să se gândească la organizarea unui complot în rândul celor aproximativ 200 de studenți români din Austro-Ungaria, "pentru a arunca în aer edificiul Parlamentului din Budapesta."⁷⁰

În pofida constrângerilor venite din partea autorităților, Vasile Mangra a rămas același om care "agita de sus până jos și pune la cale manifestații naționale."⁷¹ S-a ajuns până într-acolo încât organizarea oricărei adunări sau acțiuni de protest din cuprinsul comitatului Arad să fie pusă pe seama lui Mangra. Mentalitatea colectivă nu depășea defel granițele verdictului, când îl credea pe Mangra "patronul" acestor acțiuni. Mihai Veliciu recunoștea de altfel că "este drept, cu cârma numai adevărul ar grăi, deoarece dintre români numai în comitatul Aradului nimenea nu dubitează (îndoiește n.n) cum că de ani, toate manifestările românești din comitat sunt prin tine puse la cale."⁷²

Mitingurile de protest organizate de Vasile Mangra veneau în afirmarea solidarității cu liderii politici din părțile Ardealului, inculpați în procesul Memorandului: Aurel Suci, M. Veliciu și I. T. Mera.⁷³

Vasile Mangra a inițiat o adunare populară impresionantă, menită "să depășească limitele administrative ale comitatului Arad", invitând să participe delegați ai cercurilor electorale din Bihor, Timiș, Caraș-Severin. Convocatorul redactat de Vasile Mangra fusese gândit în așa fel încât, după cum îi spunea lui S. Albini, "să poată participa români din toate părțile, fără deosebire de teritoriu și de comitate."⁷⁴ Organizată bine, adunarea din 2 mai 1894 a strâns în piața catedralei ortodoxe române din Arad peste 10.000 de oameni din Banat și Crișana. Ea a fost condusă de Vasile Mangra, L. Petco, G. Telescu și R. Ciorogariu. În cuvântul de mulțumire rostit de Vasile Mangra, se propunea adunării aprobarea unui proiect de rezoluție în care se cerea guvernului să respecte drepturile și libertățile românești, drepturile naționale ale românilor. Adunarea a fost apreciată de cercurile politice sârbești din Novisad, Sombor și Zagreb, manifestându-și solidaritatea cu

⁶⁸ Arhiva Lițiu, doc. VI, f. 10-11 – Scrisoarea lui V. Mangra către E. Brote, Oradea, 18 iulie 1893

⁶⁹ Mircea Păcurariu, *Vasile Mangra, istoric și militant pentru drepturile românilor transilvăneni*, în *Mitropolia Ardealului*, an XXXV, nr. 2, martie-aprilie, 1990, p. 21

⁷⁰ Alexandru Vaida Voevod, *Memorii*, vol. II, Prefață, ediție îngrijită, note și comentarii de Alexandru Șerban, Cluj-Napoca, 1995, p. 146

⁷¹ Teodor Neș, *Anuarul liceului Emanuil Gojdu din Oradea pe anii 1930-1937*, Oradea, 1938, p. 477

⁷² ABMS, Fond V. Mangra, dosar 447-838, doc. 498/1893 – Scrisoarea lui M. Veliciu către V. Mangra, Chișineu, 11 mai 1893

⁷³ Vasile Popeangă, *Aradul, centru politic al luptei naționale din perioada dualismului (1867-1918)*, Timișoara, 1978, p. 41-42

⁷⁴ Scrisoarea lui V. Mangra către S. Albini din 20 aprilie 1894, citată de V. Popeangă, în op. cit., p. 43-44

națiunea română.⁷⁵ La acest eveniment n-au putut participa dr. George Popovici, angrenat în probleme consistoriale⁷⁶ și nici Alexandru Mocioni.⁷⁷

Profesorul arădean împlinea, în felul acesta, una dintre dispozițiile prevăzute în "Programul de acțiune" elaborat de comitetul provizoriu al tinerimii române din Transilvania și Ungaria cu ocazia organizării "demonstrațiilor naționale" în timpul procesului memorandist de la Cluj. În prevederile acestui plan era stipulat ca "toți tinerii români inteligenți și cu inima pentru cauza națională să participe la organizarea acestei mișcări." De asemenea, se făcea apel la clerul român de ambele confesiuni, ortodoxă și unită, "să vestească în Duminica Tomii poporul credincios însemnătatea procesului intentat Comitetului Național", iar în luna următoare, pe 17 mai 1894, să țină în toate bisericile servicii divine cu rugăciunea ca "Dumnezeu să ajute dreptății." Cele două Biserici erau invitate ca, "prin adresele oportune, să atragă înalta atenție a Majestății Sale, preagrațiosul nostru Monarh, asupra stărilor anormale ce tulbură liniștea credincioșilor bisericilor române din pricina șovinismului maghiar."⁷⁸ Era aceeași solidaritate ce fusese exprimată și cu prilejul procesului "Replicii", când elevii seminariști ortodocși și uniți, la îndemnul profesorilor, au subscris manifestului Partidului Național.⁷⁹

Mijloacele prin care arădenii și-au manifestat loialitatea față de liderii lor politici implicați în procesul Memorandului au fost diverse, de la adunări populare, adunarea de fonduri pentru susținerea apărării memorandiștilor, până la apărarea instituțiilor culturale. Agitația ce se regăsea printre elevii preparandiști a sporit în intensitate atunci când aceștia au fost amenințați de către autorități. Vasile Mangra a fost cel care a alcătuit un grup de 100 de elevi gata să apere școala, pe când Roman Ciorogariu plănuia organizarea unui congres junimist, care să afirme solidaritatea românilor și să apere instituțiile lor culturale.⁸⁰

Fără a intra în amănuntele desfășurării procesului memorandiștilor,⁸¹ ne întoarcem la începutul anului 1894, când, "ca o prevedere", Comitetul central a ales alți 25 de noi membri, care să-l înlocuiască în cazul în care membrii săi vor fi condamnați.⁸² Curând, sufletul acestui comitet suplinitor devenise Vasile Mangra, care, în lipsa datoriilor didactice, își canaliza energia în problemele interne ale Partidului. Ridicuzat mai apoi de către Valeriu Braniște că-și petrece vremea mai

⁷⁵ V. Popeangă, *Aradul în perioada dualismului (1867-1918)*, în vol. *Aradul, permanență în istoria patriei*, Busurești, 1978, p. 321

⁷⁶ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 150-295, doc. 199/1894 - Scrisoarea lui George Popovici către V. Mangra, Lugoj, Sâmbăta Rusaliilor 1894

⁷⁷ Idem, dosar 1-149, doc. 54/1894 – Scrisoarea lui Alexandru Mocioni către V. Mangra, Birchiș, 1 mai 1894

⁷⁸ Idem, dosar 150-295, doc. 209/1894 –litografiat- publicat și în E. Glück, N. Roșuț, *Aradul și mișcarea memorandistă*, Arad, 1978, p. 129-131

⁷⁹ *Ibidem*, doc. 187/1894 – Scrisoarea lui Al. Vaida Voevod către V. Mangra, Viena, 4 februarie 1894, publicat și în *Ibidem*, p. 113-114

⁸⁰ V. Popeangă, *Aradul în perioada dualismului (1867-1918)*, în vol. *cit.*, p. 324

⁸¹ Pentru amănunte, vezi Liviu Maior, *Memorandul...*, p. 236-252

⁸² K. Hitchins, *Afirmarea națiunii...*, p. 139

mult pe drumuri,⁸³ lui Vasile Mangrai se datorează închegarea legăturilor, dintre oamenii politici ardeleni și Dimitrie A. Sturdza prin intermediul lui Eugen Brote.

Chiar dacă se afirma despre șeful Partidului Liberal că interesul pentru problemele românilor din Transilvania era doar de natură propagandistică și era unul din punctele principale pe care miza D. A. Sturdza în campania de răsturnare a guvernului conservator, unii lideri politici ardeleni nu l-au condamnat. Ajutorul promis de Sturdza era prea important ca să mai provoace analize pro sau contra. În consecință, înțelegând semnalul Partidului Liberal în efectele lui benefice, Ioan Rațiu și alți membrii ai comitetului executiv au păstrat în permanență legătura cu aceștia în privința tacticii de luptă. La sfatul lor, fruntașii ardeleni au început să negocieze cu guvernul maghiar. Așa se explică vizita făcută de I. Rațiu la Budapesta, în noiembrie 1893, unde a discutat cu ministrul de interne Hieronymi Carol, fără ca acesta să influențeze evoluția evenimentelor.⁸⁴

În încercarea de a-l prezenta pe Vasile Mangra după modul cum s-a implicat în problemele politice naționale ale anului 1894, putem afirma despre el că a dat dovada unui caracter puternic. Criza care începea în Partidul Național a fost văzută de Vasile Mangra nu doar ca un moment prielnic afirmării de sine, ci și ca o perioadă de schimbare a viziunii, a strategiei de luptă. După ce s-a convins de "sprijinul" Vienei, conducerea Partidului începea, așa cum am văzut, o apropiere de bucureșteni și prin intermediul lor, de cercurile guvernamentale maghiare. Dar, pentru continuarea acestui plan, era nevoie de resolidarizarea politică. Prin acțiunile întreprinse, Vasile Mangra s-a afirmat la începutul lui 1894 ca un bun strateg al acțiunii solidarizatoare. În situația în care mulți memorandiști erau ori urmau să fie întemnițați, I. Rațiu îi cerea să participe la ședința comitetului din 3 februarie, ținută de data aceasta la Cluj, cu un raport detaliat "despre vederile șefilor de partid despre cauza noastră."⁸⁵ El a făcut mai întâi cunoscute rezultatele "misiunii" sale în România, unde a avut o întrevedere scurtă cu ministrul român de externe, Al. Lahovari, cunoscut pentru militantismul său în fața autorităților vieneze și berlineze în problemele cu care se confruntau românii ardeleni. A fost o "misiune secretă", despre ale cărei rezultate Mangra se îngrijea să nu transpire multe informații. Singurul lucru pe care-l putem considera ca o posibilă sugestie venită din partea ministrului român se referea la atitudinea ziarelor "Tribuna" și "Foaia Poporului" față cu partidele politice din România, în principal cu Partidul Conservator de la putere. Deși majoritatea celor prezenți au propus că "ziarele Partidului Național să-și impună o rezervă absolută față de partidele din România", la intervenția lui Vasile Mangra acest lucru nu a fost aprobat întru totul. S-a acceptat ideea că cele două ziare "numaidecât să nu se atingă de luptele interne de partid, nu însă și în ce privește chestiunea română din Transilvania. Ziarele Partidului Național nu pot rămâne – spune Mangra – în rezervă și în tăcere față cu partidul guvernamental, ori care ziare nu ar apăra și susține cauza română din Transilvania în

⁸³ Valeriu Braniște, *Amintiri din închisoare (Însemnări contemporane și autobiografice)*. Studiu introductiv de Miron Constantinescu și Alexandru Poșteanu, ediție îngrijită și note de Alexandru Poșteanu, București, 1972, p. 246

⁸⁴ K. Hitchins, *op. cit.*, p. 139

⁸⁵ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 1588-, doc. 1663/1894 – Scrisoarea lui I. Rațiu către V. Mangra, Sibiu, 26 ianuarie 1894

conformitate cu dorințele și aspirațiile românilor din Ungaria și Transilvania?” Discuții contradictorii s-au purtat și pe marginea destituirii sau nu a redactorilor ziarelor.⁸⁶ Deși dreptul de proprietate asupra "Tribunei" fusese transferat de la E. Brote comitetului, redacția a rămas în continuare fidelă liniei politice a lui Brote. Pentru aplanarea acestei situații, singura soluție în viziunea lui Rațiu ar fi fost înlăturarea redactorilor, însă măsura era prea radicală și putea declanșa o criză serioasă, tocmai când se apropia luna mai, cu procesul Memorandului.⁸⁷

Câteva zile mai târziu, reprezentanții studenților români, sârbi și slovaci au organizat la Budapesta o bună primire lui Vasile Lucaciu, care devenea liber expirându-i cele 13 luni de detenție, devenea liber. Aici l-a întâmpinat și Vasile Mangra, împreună cu A. Vlad și I. Coroianu. Mișcat de acest gest, cu ocazia banchetului dat în seara zilei de 8 februarie, Lucaciu și-a exprimat recunoștința, rostind în fața celor prezenți un discurs,⁸⁸ în care, printre altele "a închinat paharul" de două ori în onoarea lui Vasile Mangra.⁸⁹ Dar, pe lângă împărtășirea sentimentelor de bucurie ale arădenilor față de eliberarea lui Lucaciu, Vasile Mangra a urmărit și un alt scop, acela de a discuta cu frunzașul român despre situația politică în general și asupra problemelor interne ale Partidului Național și în special asupra orientărilor pe viitor ale Comitetului. După ce i-a făcut cunoscut hotărârile ședinței de la Cluj a comitetului, privitoare la raportul Partidului și ale organelor lui de presă față cu partidele politice din România în problema Transilvaniei, Vasile Mangra a aflat cu surprindere că Lucaciu împărtășea alt punct de vedere. Lucaciu nu era de acord să întrețină relații cu ardelenii din București, E. Brote, A. C. Popovici și I. Slavici, având mari rezerve față de guvernul conservator. În felul acesta el se îndrepta pe linia politică promovată de A. Mocioni și ziarul *Dreptatea* și, în acest context, Mangra se întreba "ce rost are în politică comitetul actual al Partidului?" El pune de asemenea sub semnul întrebării și posibilitatea creării acelei râvnite solidarități în opinie a membrilor Partidului, în condițiile în care doar Aradul răspundea impulsurilor venite de peste Carpați. O soluție putea fii înființarea la Arad a unui nou ziar, "o a doua Tribună" care putea contracara "Dreptatea" bănățenilor și, nefiind sub controlul comitetului, putea merge pe aceleași linii trasate de "Tribuna" cât timp a fost proprietatea lui Brote.⁹⁰ Ideea lui Mangra a prins contur abia în 1897, când la Arad a lăut ființă "Tribuna Poporului".

În ședința din 23 februarie 1894 de la Cluj s-au stabilit principiile pe care se va baza atitudinea memorandiștilor la proces și s-au repartizat apărătorii. Din însemnările lui Francisc Hossu Longin aflăm că la întrunire a participat și Vasile Mangra împreună cu cei din comitet: I. Rațiu, N. Cristea, Dimitrie Comșa, D. Barcianu,

⁸⁶ Teodor Pavel, *Mișcarea românilor pentru unitate națională și diplomația Puterilor Centrale (1894-1914)*, vol. II, Timișoara, 1982, p. 41-42

⁸⁷ L. Boia, *E. Brote ...*, p. 110

⁸⁸ Liviu Botezan, *Vasile Lucaciu și mișcarea memorandistă*, în *Memorandul românilor. Centenar (1892, 1894-1992, 1994). Contribuții la cunoașterea mișcării memorandiste*, Baia Mare, 1994, p. 59

⁸⁹ *Dr. Vasile Lucaciu, luptător activ pentru unirea românilor*, Texte alese, Studiu introductiv, îngrijirea ediției, note și comentarii de Ion Iacoș și Valeriu Achim, Cluj-Napoca, 1988, p. 183

⁹⁰ Arhiva Lițiu, ms., doc. VII, f. 12-15 – Scrisoarea lui V. Mangra către [E. Brote], Arad, 11/23 februarie 1894

R. Patița, I. Coroianu, Gavril Tripon, T. Mihali, I. (A.) Suciu și Vasile Ignat.⁹¹ Dintr-o scrisoare primită de Vasile Mangra de la Dimitrie Comșa, la 11 aprilie 1894, aflăm că acesta din urmă îi cerea părintelui arădean să-i fie apărător în procesul de la Cluj. Comșa a fost reprezentat inițial de către George Popa, dar acesta, având și calitatea de deputat sinodal și ca urmare a începerii lucrărilor sinodului eparhial arădean, nu și-a mai putut ține promisiunea. În consecință, Mangra era rugat "să îndeplinească această grea, dar frumoasă misiune."⁹² Din informațiile ce le deținem nu putem ști dacă Vasile Mangra i-a îndeplinit rugămintea, însă D. Comșa a fost condamnat la 3 ani de detenție.

Ca mijloace de ripostă la starea nedreaptă în care au ajuns fruntașii memorandiști, au fost alese aceleași adunări de protest. Organizatorul acestora a fost, la cerința lui I. Rațiu, același Vasile Mangra. Începând cu circularele din 1/13 martie, prin care anunța românii din comitatul Arad despre o amplă adunare de protest contra proiectelor de legi bisericești⁹³, și mergând până la mijlocul lunii mai, V. Mangra a organizat, în înțelegere cu I. Rațiu și S. Albinu asemenea mitinguri în Arad,⁹⁴ Alba Iulia, Năsăud și la Sibiu.⁹⁵ Dar, în afară de faptul că au ridicat moralul susținătorilor memorandiștilor condamnați, ele nu au putut schimba mersul lucrurilor.

Din partea Guvernului au venit noi presiuni asupra comitetului. În aprilie, primarul Sibiului, în urma instrucțiunilor primite de la guvern, a trimis lui I. Rațiu o listă de întrebări, ce aveau drept scop declararea Partidului Național drept ilegal. Răspunsul lui Rațiu că partidul s-a înființat conform paragrafului 104 al legii electorale și că nu avea statute deoarece nu erau necesare, nu a mulțumit autoritățile maghiare, care, în luna iunie, de data aceasta prin prefectul Sibiului, îl anunțau pe Rațiu că partidul nu avea teme legal în existența sa, iar paragraful 104 se referea la organizarea partidelor doar în timpul alegerilor. La 16 iunie Ministerul de Interne interzicea orice activitate a Partidului Național,⁹⁶ iar patru zile mai târziu, același partid a fost dizolvat, românii rămânând în felul acesta fără un organism politic coordonator.

Situația nefavorabilă în care a fost atras Partidul Național l-a determinat pe Rațiu să convoace la Sibiu, în 11 iulie, o ședință confidențială a liderilor români din Transilvania, pentru a se sfătui asupra măsurilor luate de Guvernul maghiar. Deoarece Ministerul de Interne a luat măsura desființării partidului motivând că acestuia îi lipseau statutele de funcționare, Rațiu, împreună cu Mangra și colaboratorii

⁹¹ *Dr. Vasile Lucaciu, luptător activ...*, p. 268-270

⁹² ABMS, Fond V. Mangra, dosar 1-149, doc. 204/1894 – Scrisoarea lui D. Comșa către V. Mangra, Sibiu, 11 aprilie 1894, publicată în E. Glück, N. Roșuț, *op. cit.*, p. 121

⁹³ *Ibidem*, doc. 52/1894, publicată și în *Ibidem*, p. 118-119; *Idem*, dosar 150-295, doc. 208/1894, publicată și în *Ibidem*, p. 119-120

⁹⁴ *Idem*, dosar 1-149, doc. 53/1894 – Scrisoarea lui I. Rațiu către V. Mangra, publicată și în *Ibidem*, p. 122. În cuprinsul ei I. Rațiu se scuză față de V. Mangra că, din cauza unor probleme de sănătate, nu va putea participa la mitingul programat la Arad, urându-i, în schimb, succes și „să facă tot ce-i stă în putință pentru ca să participe și clerul superior la acea adunare grandioasă, care este menită a face epocă în istoria mișcărilor naționale.”

⁹⁵ *Idem*, dosar 150-295, doc. 206/1894 – Adresa Biroului comitetului central al Partidului Național Român către V. Mangra, Sibiu, 27 martie 1894

⁹⁶ K. Hitchins, *op. cit.*, p. 139-140

lor erau de părere că, în această problemă, să convoace o adunare a alegătorilor români. Detaliile asupra desfășurării acestei întruniri urmau să se decidă pe 17 iulie, "într-un cerc restrâns și în chip intern."⁹⁷

După scoaterea din legalitate a Partidului Național, membrii comitetului provizoriu au purtat mai multe discuții cu privire la modul de acțiune în viitor. Întemnițarea memorandiștilor la Vaț și Seghedin a constituit un prilej prin care bănățenii, în frunte cu A. Mocioni, își manifestau dorința de a sprijini în lucrările sale comitetul prezidat de Mangra. De fapt, o discuție preliminară între cei doi a avut loc în gara din Arad. A. Mocioni venea din Timișoara să rezolve anumite afaceri ale "Dreptății", ocazie cu care a fost interpelat de V. Mangra. Acesta i-a comunicat fruntașului bănățean că "cei din Seghedin și Vaț au rămas foarte mâhniți că D(omnia) Ta nici acum nu intri în curentul vederilor comitetului și în direcția politicii naționale, normată de el și aprobată de conferința generală a delegaților." La această veste Mocioni i-a replicat lui Mangra că ar trebui să știe cei întemnițați că el nu va crea probleme, "ci, după putință, voi sprijini și mai departe continuarea luptei politice, cum am făcut și până aici."⁹⁸ Dialogul dintre cei doi nu s-a terminat aici, după cum probabil s-ar fi crezut. După reîntoarcerea de la Seghedin a lui Coriolan Brediceanu, acesta l-a sfătuit pe Mocioni că ar fi bine dacă s-ar învoi să intre în politică alături de comitetul substituit. Urmarea a fost că Al. Mocioni l-a chemat prin telefon pe Mangra la Timișoara, ca să-și continue discuția începută pe peron. În prima parte a ei, V. Mangra, de față cu Al. Mocioni, C. Brediceanu și E. Ungureanu a arătat motivele pentru care comitetul nu putea accepta condițiile cerute de Mocioni. În primul rând, spunea Mangra, "comitetul nu poate primi ca o condiție continuarea luptei pe teren strict constituțional, căci și până aici numai pe teren constituțional a luptat și nu poate recunoaște că a depășit acest teren". La fel, nu putea accepta propunerea privind schimbarea tacticii politice, nici în formă și nici în fond, căci ar fi însemnat "o dezmembrare faptică a direcției și a spiritului politicii naționale, urmată până acum de comitetul și de Partidul Național." În ceea ce privește acuzațiile, potrivit cărora Partidul Național întreținea relații cu alte partide din țară și din străinătate, Mangra susținea că s-a făcut deja cunoscut faptul că noul comitet "respinge orice ingerință străină în conducerea politicii naționale și aceasta nu din cauză reală, ci numai pentru a risipi bănuielele unora"⁹⁹ că politica noastră ar fi dictată de unii factori din afara Partidului Național." Erau aceleași motive pe care Mangra i le făcuse cunoscute lui Mocioni și cu alte ocazii.

Vasile Mangra s-a întors de la Timișoara cu impresia că Brediceanu și colaboratorii săi voiau "cu orice preț" să-l apropie pe Mocioni de comitet. În această convingere, Mangra a convocat comitetul, care, la îndemnul său, și-a dat acordul față de organizarea unei conferințe confidentiale. Ea urma să aibă loc la Arad, pe 29 septembrie, urmând să ia parte și câțiva lideri din afara comitetului. Mangra l-ar fi invitat și pe Al. Mocioni, dacă acesta nu i-ar fi declarat a priori că

⁹⁷ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 150-295, doc. 197/1894, publicat și în E. Glück, N. Roșuț, *op. cit.*, p. 123-124

⁹⁸ Arhiva Lițiu, ms. VIII, f. 16 – Scrisoarea lui V. Mangra către I. Rațiu (?), Arad, 5/17 septembrie 1894

⁹⁹ *Ibidem*, f. 17

dacă "propunerile sau condițiunile lui nu vor fi acceptate, el din principiu nu va putea lua parte la consultările" lor.¹⁰⁰ Între timp Mocioni își schimbase opțiunea și declarase că vrea să participe la conferință, pe care o socotea importantă, însă, pentru aceasta impunea iarăși câteva condiții: să nu se hotărască nimic "în meritul chestiunii care formează obiectul convocatorului", ci, înainte de toate, să se aleagă o comisie de 12 membri (6 aleși de Mocioni și 6 aleși de comitet) "care să studieze problemele ce se vor pune la ordinea zilei, după care urma comisia să vină (...) cu materialul studiat și cu propuneri concrete în altă conferință". Mocioni și Brediceanu insistau ca atât comitetul, cât și conferința delegațiilor să nu ia deocamdată în discuție alte probleme decât cele privitoare la ordinul ministerial de dizolvare a comitetului și la "reactivarea partidului." Chiar dacă punctele de vedere a lui Mocioni asupra ordinului ministerial difereau de cele ale lui Mangra, acesta din urmă a acceptat condițiile bănățeanului., dar fără să dea "nici un fel de asigurare" că ele vor fi acceptate și de ceilalți delegați.¹⁰¹

Conferința de la Arad nu a acceptat propunerile lui Al. Mocioni privitoare la orientarea viitoare a activității Partidului Național. Din acest motiv el declara ulterior conducerii provizorii a partidului că "se va pune iarăși în rezerva de mai înainte, că va lupta ca gregarii în rândul al doilea, dar întotdeauna solidar cu partidul lăsând majoritatea să meargă ea în frunte, să lucreze după priceperea ei."¹⁰² Era o decizie personală, nu tributară etichetei aristocratice, de la care Al. Mocioni se va abate.

Președintele comitetului substituit, Vasile Mangra, a organizat în lunile octombrie-noiembrie la Arad și Sibiu câteva întruniri confidentiale, menite să dezbată consecințele cauzate de ordinul 321 al Ministerului de Interne din luna iunie a aceluiași an. Astfel, protopopul Gheorghe Popovici îi scria lui Vasile Mangra la 19/31 octombrie 1894 despre necesitatea convocării la Sibiu pe 8 noiembrie a unei asemenea conferințe.¹⁰³ O întrunire confidentială a avut loc și la Arad în ziua de 2/14 octombrie, care a decis asupra modalităților în care trebuia continuată "lupta națională".¹⁰⁴ Tot ca răspuns la acea dispoziție a ministrului Hieronymi, unii oameni politici în frunte cu Iosif Vulcan au elaborat un manifest la 8 noiembrie, adresat "Către alegătorii români din Transilvania și Ungaria" în care arătau că ministrul a pus în vedere că partidul își putea continua activitatea în formă de reuniune, dacă scopurile sale nu "lovesc legile și dacă (...) își va face statute și va solicita aprobarea lor la ministrul de interne." În această situație, I. Vulcan, Iustin Ardelean, Ioan Rusu, N. Zigre și N. Diamandi cereau avizul poporului asupra pașilor ce trebuiau făcuți, convocând pentru aceasta o adunare generală, care urma să se țină la Sibiu, la 16/28 noiembrie 1894 și care avea să delibereze asupra reorganizării Partidului Național.¹⁰⁵ Termenul se pare că a fost hotărât într-o consfătuire cu caracter restrâns, ținută în locuința lui R. Ciorogariu.¹⁰⁶

¹⁰⁰ *Ibidem*, f. 18

¹⁰¹ *Ibidem*, f. 19

¹⁰² Cf. Ioan Munteanu, *Mișcarea națională din Banat (1881-1918)*, Timișoara, 1994, p. 136

¹⁰³ ABMS, Fond V. Mangra, dosar 1-149, doc. 57/1894

¹⁰⁴ *Ibidem*, doc. 55/1894

¹⁰⁵ Idem, dosar 447-838, doc. 548/1894

¹⁰⁶ V. Popeangă, *Aradul, centru politic...*, p. 51

La această adunare a participat și Vasile Mangra, care, în cuvântul de deschidere, a afirmat, printre altele: "Astăzi, când mereu se repetă că avem să ne împăcăm cu gândul de a fi asimilați sau absorbiți ca naționalitate, oare care român s-ar putea împăca cu acest gând și care ar putea să stea liniștit, când constat că asimilarea unui popor de către altul este procesul descompunerii sale și este pieirea sa, moartea lui veșnică? Mișcarea națională este o legitimă apărare a individualității etnice a poporului român în contra sistemului de guvernământ inaugurat pentru asimilarea sau desființarea lui."¹⁰⁷ Ținută sub președinția protopopului Mihail Popovici și a notarilor G. Tripon, Ștefan Petrovici, Ioan Russu-Șirianu, Șt. Cicio-Pop, A. Mangiuca și N. Diamandi, adunarea a protestat împotriva desființării Partidului Național. Adăugând mențiunea că acesta își menține programul din 1881, cei prezenți s-au opus politicii guvernului, care, în numele ideei de stat național maghiar, caută să împiedice "dezvoltarea în liniște a românilor" prin noi legi. De asemenea, adunarea s-a pronunțat pentru întrunirea unui congres al naționalităților, în cadrul căruia, pe baza unui program comun, "să lucreze pentru dezvoltarea culturală, națională și politică a fiecărui popor." În dezbateri s-au rostit cuvinte de recunoștință "fraților" din Vechiul Regat, iar încheierea discuțiilor s-a făcut prin intonarea cântecului "Deșteaptă-te române!"¹⁰⁸

Deși a trezit entuziasm și speranță în rândul participanților, această întrunire n-a modificat întru nimic situația. Mai mult, ea a provocat nemulțumire acută în rândul parlamentarilor maghiari, din a căror rânduri, deputatul Pazmady Dionisiu a rostit la 1 decembrie 1894 o cuvântare în care amintea chiar despre o "declarație de război" a românilor.¹⁰⁹ Dar, nu peste mult timp, la 6 ianuarie 1895, ministrul de interne a emis un nou ordin de desființare a Partidului Național.

Deși mișcarea memorandistă a contribuit la desolidarizarea politică, prin eliminarea grupării tradiționale din cadrul ei, "testul memorandumului" a confirmat linia politică susținută de tribunism în câteva direcții: opinia publică internațională, opinia publică din România, adeziunea poporului la noua direcție propusă de Partidul Național Român și solidaritatea naționalităților din Ungaria¹¹⁰, a cărei punct culminant a fost încheierea, la 10 august 1895 la Budapesta, a alianței româno-sârbo-slovacă.

Regăsindu-se în ideile profesate de *Tribuna*, care recunoscuse de multe ori în paginile ei că aliatul natural al inteligenței nu poate fi decât poporul, Vasile Mangra a început o fructuoasă colaborare cu liderii sibiieni, care, putem spune că i-au oferit întreaga lor știință în problemele politice. În acest sens, corespondența dintre V. Mangra și președintele Partidului Național Ioan Rațiu, ne întăresc afirmațiile noastre. Nici când însă nu a fost adeptul pasivismului, considerând întotdeauna că numai printr-un activism politic susținut, se pot obține concesiile pe seama poporului român. De altfel, Conferința națională din 1884 stabilise un program care să stea la

¹⁰⁷ T. V. Păcățian, *Cartea de aur*, vol. VII, p. 718-719, cit. în Teodor Neș, *Anuarul Emanuil Gojdu din Oradea pe anii 1930-1937*, p. 477

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 478-479

¹⁰⁹ *Ibidem*

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 286; vezi și Idem, *Ideea de națiune la românii din Transilvania și Banat (secolul al XIX-lea)*, Cluj-Napoca, 1997, p. 167

baza activității românilor în perioada alegerilor. Deși menținea pasivismul ca tactică oficială, în Banat și Bihor participarea la vot a fost permisă de Partidul Național.

Cu timpul, între gruparea tinerilor tribuniști și cea a colaboratorilor lui I. Rațiu s-au născut disensiuni. Tribuniștii propuneau o nouă strategie de luptă politică, îndreptată mai mult către activism, în care punctul principal îl constituia cultivarea relațiilor cu oamenii politici din România. Ei sperau că aceștia vor interveni pe lângă Tripla Alianță, care la rândul-i să facă presiuni asupra guvernului de la Budapesta, pentru acordarea mai multor drepturi românilor.

În consecință, până la prezentarea memorandumului la tron, lui V. Mangra îi putem atribui denumirea de "mobilizator" al conștiinței naționale în părțile Aradului. Acțiunea propriu-zisă, de înaintare a actului către Curtea de la Viena, nu a inclus și pe V. Mangra. Cu toate acestea însă, datorită colaborării sale cu memorandiștii și a intervenției pe care a făcut-o la Viena pe lângă Ernst Scheinder, reprezentant de frunte a Partidului Social Creștin și al altor oameni influenți de aici, nu-l putem exclude pe V. Mangra din galeria celor care au contribuit la înaintarea Memorandumului împăratului Francisc Iosif I. Scopul lui a fost atins: internaționalizarea problemelor cu care se confrunta poporul român din cadrul Imperiului austro-ungar.

Întemnițarea memorandiștilor în 1894, i-a dat prilejul lui V. Mangra să se afirme mai mult în sfera politicului. Ales președinte substitut al Partidului Național, el va căuta mai întâi să mobilizeze populația prin adunări de protest în fața deciziei nedrepte a Tribunalului de la Cluj. Nu s-a putut rezolva nimic în sensul acesta, ba mai mult, la 16 iulie 1894 Ministrul de Interne interzicea oficial orice activitate a Partidului Național. Rămas șef al unui partid clandestin, V. Mangra a încercat să păstreze solidaritatea în cadrul său. Călătoriile întreprinse la Vaț și Seghedin, apoi la București, l-au ajutat să înțeleagă mai bine esența politicii. Așa, de pildă, și-a dat seama de intransigența moderatului Al. Mocioni, care, deși invitat de Mangra să facă parte din conducerea Comitetului provizoriu al partidului, acesta a refuzat.

ARMATA ROMÂNĂ ÎN BUDAPESTA(1919-1920). ADMINISTRAȚIA MILITARĂ ROMÂNĂ ȘI PERCEPȚIA SOCIETĂȚII MAGHIARE

HORAȚIU BODALE

ABSTRACT. *The Romanian Army in Budapest (1919-1920). Romanian Military Administration and the Perception of the Hungarian Society.* The present paper aims at presenting the Romanian army's campaign to conquer Budapest and free Hungary from Bela Kun's Bolshevik administration. At the same time, we shall follow the evolution of the social-political events in the Hungarian capital during the four months of the Romanian army's military occupation, as well as the perception of the Hungarian society on the occupation regime, the Romanian officers and soldiers, on the Romanian people in general. We shall also make a detailed description of everyday life in Budapest, both in the communist and the Romanian military occupation periods.

Referindu-ne la problematica transilvăneană privită din perspectiva procesului de modernizare, nu putem omite latura națională a acestui proces, iar evoluția cea mai spectaculoasă și rapidă în acest sens s-a suprapus anilor Primului Război Mondial și desfășurării Conferinței de Pace de la Paris (1919-1920). Un capitol mai puțin cunoscut din acest interval de timp este campania armatei române în Ungaria 1919-1920, pornind de la linia Carpaților și ajungând la Budapesta. Factorul modernizator al acestei campanii militare constă în faptul că pe de o parte a avut o contribuție decisivă în înfăptuirea și menținerea Marii Uniri și astfel realizarea statului național unitar în accepțiune modernă, iar pe de altă parte răsturnarea regimului bolșevic a lui Bela Kun a înlăturat pericolul inflamării vieții politice europene din perspectiva translației ideologiei comuniste de la dezbaterea politică la Revoluția Mondială.

Un alt aspect modernizator al acestei acțiuni politico-militare îl reprezintă evoluția sub aspectul schimbării mentalității politice în ceea ce privește relațiile dintre România și Marile Puteri, România devine în această perioadă factor de decizie la nivel european, reușind prin personalitatea lui Ion I. C. Brătianu să-și impună punctul de vedere în ceea ce privește recunoașterea unirii României și chiar să propună prin propria voință politică rezolvarea unei probleme de interes European și anume aceea a pericolului comunist.

Faptul că armata română a fost aceea care a intrat triumfal în Budapesta în 4 august 1919 și a pus capăt regimului bolșevic bazat pe teroare și ideile revanșarde ale lui Béla Kun, s-a constituit într-o glorioasă pagină de istorie a neamului. Trebuie amintit că deși prin acțiunea lor românii au spulberat pericolul comunist care amenința cu extinderea în Europa occidentală, aceasta a fost primită cu răceală de către aliați și chiar cu o oarecare îngrijorare.

Această îngrijorare este dovedită și de graba cu care misiunea militară aliată de la Budapesta, formată doar din ofițeri italieni, a încercat să oprescă înaintarea trupelor române comandate de generalul Gheorghe Rusescu spre capitala ungară

Înaintarea generalului Rusescu s-a constituit într-o acțiune îndrăzneată atât din perspectiva faptului că trupele sale erau puțin numeroase, dar și datorită faptului că a primit de la superiorii săi cu totul alte ordine. Conform ordinelor, brigada 4 roșiori comandată de generalul Rusescu ar fi trebuit să se deplaseze spre Kecskemét pentru a manevra din spatele diviziilor II și IV ungare. Asumându-și riscul unei pedepse disciplinare pentru neexecutare de ordin, generalul Rusescu a pornit spre Budapesta cu trei din escadroanele sale, trimitând doar cinci escadroane la executarea misiunii ordonate de șeful său, comandantul diviziei 2 cavalerie.

Între Cegléd și Budapesta în calea generalului Rusescu și a însoțitorilor săi au apărut două automobile în care se aflau ofițeri italieni care aparțineau singurei misiuni militare aliate existente în acel moment în capitala Ungariei. Locotenent colonelul Guido Romanelli, șeful misiunii italiene la Budapesta avea asupra sa un document semnat chiar de el însuși și adresat comandantului cavaleriei române, în care se spunea: "Prin radiograma și curier special am rugat ieri seară pe excelența sa generalul Franchet d'Esperey de a suspenda orice ostilitate împotriva armatei ungare. Pentru a nu face și mai grea situația politică la Budapesta vă rog a cere instrucțiuni Cartierului General al armatei dumneavoastră, înainte de a continua înaintarea spre Cegléd"¹

Generalul Rusescu nu a avut nimic de obiectat, însă a explicat italienilor că "decizia" într-o astfel de situație este de competența eșalonului superior ordonând unui ofițer din subordine să-i conducă "pe căi ocolitoare", la cei în măsură să dispună. În dimineața zilei următoare, pe 3 august, generalul român în fruntea detașamentului său, dând dovadă de o stăpânire de sine deosebită și intuind bine starea de spirit din capitala Ungariei și-a continuat marșul spre Budapesta. La intrarea în marea capitală, detașamentul românesc a fost întâmpinat de un grup de emisari ai noului cabinet ungar (format la 1 august, după fuga lui Béla Kun și acoliților săi și condus de socialistul Gyula Peidl). Despre această întâlnire și negocierile următoare, avute cu guvernul Peidl, generalul Rusescu mărturisește: "Ajuns în împrejurimile Budapestei la răspântia Szarvas – Cz., sunt întâmpinat de o delegație de trei emisari ai guvernului ungar ce venea în goana automobilului, ca să mă roage să opresc înaintarea, având comunicări importante. La rândul meu, i-am rugat să mă scuze, dar sunt în timpul de trap și nu pot opri coloana, după care am parcurs o distanță de încă 3 Km și când am apreciat că am întreaga capitală sub bătaia tunului, am oprit.

Am intrat într-o locuință și am angajat discuții cu reprezentanții unguri. Delegația mi-a răspuns că guvernul se află întrunit în consiliu și mă roagă a mă retrage cu trupa. Le-am răspuns că nu numai că nu mă retrag, dar imediat voi intra în oraș și oprirea înaintării nu o poate ordona decât Comandamentul Superior român și-am dat ordin, în fața delegației, să fie puse cele două tunuri pe care le aveam, în baterie asupra orașului (5.000 – 6.000 m) Emisarii unguri comunică, în fața mea la, telefon guvernului, hotărârea luată. Răspunsul dat tot la telefon a fost că se autorizează delegația pentru a merge la Marele Cartier General român, iar eu să trimit un delegat la Consiliul de Miniștri.

¹ Guido Romanelli, *Nell'Ungheria di Béla Kun e durante l'occupazione rumena*, Udine, 1964, p. 25.

Le-am adus la cunoștință că voi veni chiar eu, fixându-le că dacă la orele 20, tratativele nu vor fi terminate, bombardez orașul. La Consiliul guvernului ungar am ajuns la 18:30. Consiliul mi-a făcut cunoscut că situația este dificilă, că populația e agitată, 20.000 de lucrători înarmați se vor răscula, iar trei regimente pe care le au în oraș nu vor putea fi stăpânite la intrarea armatei române. I-am asigurat să n-aibă nici o temă, deoarece armata română va menține ordinea cea mai perfectă în Budapesta și că trebuie să-mi pună la dispoziție cazarma husarilor "Herzog Iosef", care să fie evacuată de trupele ungare.

Ora fiind avansată, le-am pus în vedere că dintr-o eroare am uitat a contramanda ordinul ca la ora 20:30, dacă nu se termină tratativele, bombardamentul să înceapă chiar fiind eu în oraș.

În fața acestei situații Consiliul de Miniștri a cedat, iar la ora 20 un ofițer de legătură ungar este trimis cu ordinul meu ca trupa să intre în oraș.²

A doua zi pe patru august 1919, au intrat în Budapesta trupele diviziei I vânători, punând stăpânire pe oraș și pregătind intrarea altor trupe române în condiții de siguranță depline.

La ora 18, în aceeași zi, comandantul trupelor române, generalul Gheorghe D. Mărdărescu, a primit pe bulevardul Andrassy, cel mai frumos din Budapesta, defilarea unui detașament român cuprinzând: regimentul 4 vânători, un divizion din regimentul 23 artilerie și un divizion din regimentul 6 roșiori³.

Frank Rattigan, însărcinatul cu afaceri a Marii Britanii la București, nota într-un raport către Foreign Office: "Sunt informat că trupele române la intrarea în Budapesta au fost primite, dacă nu cu entuziasm, în orice caz cu o aparentă satisfacție de populația ungară"⁴.

Operațiunile militare desfășurate de armata română pe teritoriul ungar au continuat chiar și după intrarea acestora în Budapesta. Acțiunile de dezarmare a grupurilor răzlețe ale Armatei Roșii s-au înregistrat îndeosebi în regiunile muntoase și păduroase dinspre frontiera cu Cehoslovacia. De asemenea în cursul zilei de 5 august, capul de pod de la Vest de Budapesta a fost lărgit până la 8 – 10 Km, ulterior, după circa două săptămâni ajungându-se până la circa 35 – 40 Km, adică până la localitățile Győr și Veszprem.

La numai o zi după capitularea Ungariei, Consiliul Suprem Aliat de la Paris a numit o comisie formată din patru generali: Jean – Cesar Grazziani (Franța), Reginald Gordon (Marea Britanie), Hary Hill Bandholtz (S.U.A.) și Ernesto Mombelli (Italia) cu misiunea de a reprezenta la Budapesta statele aliate și asociate în tratativele dintre români și unguri. În calitate de Înalt Comisar al guvernului român în capitala ungară a fost desemnat fostul ministru plenipotențiar Constantin Diamandy. La 7 august 1919, Consiliul Suprem informa guvernul de la București că, fără autorizația Conferinței de Pace de la Paris, nu avea dreptul să încheie nici un armistițiu cu inamicul învins.

² Radu Cosmin, *Românii la Budapesta. Desrobitorii*, vol. I, București, Librăria Stănculescu, 1920, p. 148

³ Gh. Mărdărescu, *Campania pentru desrobirea Ardealului și ocuparea Budapestei (1918-1920)*, București, Ed. Cartea Românească, 1921, p. 154.

⁴ Ioan Țepelea, 1919-1920, *O campanie pentru liniștea Europei*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1996, p. 125.

Prezența trupelor române în capitala Ungariei începând din 4 august 1919, a creat o situație și o stare de spirit specifică, dar și contradictorie pentru populația Budapestei. Dacă o mare parte a populației trăia satisfacția și mulțumirea de a fi scăpat de bolșevism, de dictatură, având totuși teamă de eventualele persecuții și acte de răzbunare, din partea armatei române, o altă parte, mai restrânsă, desigur, dar care sprijinea pe față regimul lui Béla Kun, era deosebit de îngrijorată de cursul evenimentelor, fiind în așteptarea represaliilor și persecuțiilor din partea ocupanților⁵.

Numai că foarte curând temerile și îngrijorarea ambelor categorii de populație se va spulbera datorită comportamentului uman și civilizat, plin de solicitudine al militarilor români. Trupele române prezente în Ungaria și la Budapesta, nu numai că nu s-au dedat la acte de represiune sau răzbunare inutile, ci s-au implicat fără nici un fel de rezervă în efortul de redresare a vieții economice a societății ungare⁶.

Pentru a liniști populația Budapestei, în privința atitudinii armatei române pe perioada ocupației, în seara zilei de 5 august 1919, generalul Mărdărescu emite următoarea proclamație:

1. Armata română nu face război cu populația civilă, ci cu armatele care au atacat-o
2. Soldatul român garantează liniștea, avutul și viața cetățenilor
3. Toți locuitorii sunt obligați să păstreze ordinea și să respecte legile țării precum și legile ce se vor da
4. Viața în orașe își va urma cursul normal, circulația fiind permisă până la ora 21, de la această oră toate localurile vor fi închise
5. Se interzic întrunirile și circulația în grupuri mai mari de 5 persoane
6. Locuitorii care vor instiga împotriva ordinii, sau vor duce prin glas, scris sau prin gest, prejudicii trupelor românești, vor fi pedepsiți conform legilor războiului⁷.

Dacă reacția Alianților la intrarea armatei române în Budapesta, a fost, după cum am amintit, de îngrijorare, opinia publică reprezentată prin diferitele ziare, franceze în special, a fost mai mult decât favorabilă și entuziastă.

Spicuiind din cele mai importante cotidiene pariziene apărute la 4 august, diplomatul român Victor Antonescu informa pe primul-ministru de la București: "Petit Parisien" constată că România, lăsată pe seama propriilor forțe, s-a apărat. Este probabil că ea să nu asculte decât de glasul salvării sale naționale, care îi cere să meargă înainte, iar aliații n-au nici un drept să o blameze.

"Echó de Paris" scrie: "Trebuie să susținem cu franchețe pe români. Ei s-au apărat singuri și au învins, ei singuri trebuie să fixeze condițiile securității lor viitoare".

"Le Matin", publicând știrea telegrafică despre intrarea trupelor române în Budapesta și intrarea în noul guvern maghiar a trei reprezentanți ai burgheziei, comentează: "Dacă această știre se confirmă ar fi o demonstrație mai mult despre efectul salutar pe care-l are asupra bolșevicilor, politica forței. Intrarea armatei

⁵ Dumitru Preda, Vasile Alexandrescu, Costică Prodan, *În apărarea României Mari. Campania armatei române 1918-1919*, București, Ed. Enciclopedică, 1994, p. 140.

⁶ Ioan Țepelea, *op. cit.*, p. 129.

⁷ Gh. Mărdărescu, *op. cit.*, p. 174.

române în Budapesta a contat infinit mai mult pentru asanarea Ungariei decât patru luni de eforturi diplomatice făcute de marile puteri ale lumii".

Și alte ziare franceze printre care: "Le Temps", "Le Figaro", "Journal des Débats" au făcut elogiul acțiunii militare întreprinse de România, blamând atitudinea incoerentă a Conferinței⁸.

O telegramă sosită din Washington, informa, că articolele de fond ale celor mai influente ziare Nord – Americane comentau favorabil ocuparea Budapestei și apărau atitudinea României, criticând în același timp, poziția unor membri ai delegației S.U.A la Conferința de Pace, apreciată ca "prea favorabilă ungarilor și chiar bolșevicilor".

Proiectul convenției de armistițiu înaintat de România prevedea ca din materialele și tehnica de luptă rezultate în urma dezarmării Ungariei să fie transferate în folosul armatei române cantitățile necesare dotării complete a două divizii de infanterie. Era stipulată de asemenea, returnarea tuturor materialelor jefuite de armata ungară de pe teritoriul României pe timpul retragerii la Vest de Tisa. De o stringență cu totul aparte pentru refacerea economiei românești era recuperarea unei mari cantități de material rulant, ridicat de ocupanții germani și austro – ungari, din România estimat la 1.800 de locomotive, 4.100 vagoane călători, 40.000 vagoane de marfă, clauză prevăzută și ea în convenția de armistițiu. Totodată se mai prevedea predarea a 50 % din tot materialul rulant aparținând statului ungar și a locomotivelor, 200 automobile și 400 camioane, 30 % din automobilele din Ungaria, 30 % din utilajele agricole, 50 % din materialul fluvial aparținând Ungariei, a tuturor prizonierilor români, a dezertorilor. Ungaria era datoare să acopere cheltuielile menținerii trupelor române pe teritoriul său. Rechizițiile urmau a fi asigurate de comisii numite în acest scop, iar controlul executării armistițiului era exercitat de o misiune română cu sediul la Budapesta⁹.

Apreciind că materialele solicitate de partea română făceau parte din fondul general al reparațiilor de război ce urmau a fi împărțite tuturor aliaților, Conferința de Pace de la Paris a refuzat României dreptul de a încheia singură armistițiul cu Ungaria, ignorând pagubele uriașe suferite de aceasta în anii 1916 – 1918.

Aversiunea manifestată împotriva cererilor României, de către anumite grupuri de interese se datora, în egală măsură, refuzului acesteia de a semna tratatul de pace cu Austria, care mai ales prin articolul 60 aducea grave prejudicii independenței și suveranității naționale, cât și neacceptării pretențiilor aceluiași cercuri americane de a obține poziții cheie în economia românească

"Astăzi – declara la 31 august 1919, Brătianu – S.U.A., pentru că noi le refuzăm petrolul nostru, obligă conferința să ne umilească cu jigniri publice, protejând contra noastră pe unguri, fără ca nici un text oarecare să poată justifica această atitudine¹⁰

Într-o notă către guvernul român, diplomatul Victor Antonescu spunea: "americani și englezii, dar mai ales americanii sunt teribil de ambalaji împotriva

⁸ *Viitorul*, anul XII, no. 3418, 5 august, p. 1-3.

⁹ *Viitorul*, anul XII, no. 3418, 5 august, p. 1-3

¹⁰ Dumitru Preda, Vasile Alexandrescu, Costică Prodan, *op. cit.*, p. 299-300.

noastră propunând excluderea României din alianță și o blocadă economică și financiară contra noastră".¹¹

În pofida unor puncte de vedere potrivnice României, numeroase personalități politice și militare, diplomatice au blamat poziția obstructionistă a unor delegați la lucrările forumului de pace european De pildă, într-o ședință a Camerei Franceze, deputatul Fanhlin Bouillen a vorbit în termeni călduroși despre România, considerând că Franța a pierdut măsura când a brutalizat această națiune. Rezultatul acestor aprecieri a fost că-n două rânduri membrii Camerei au aplaudat, strigând "Vive la Roumanie".¹²

Revenind la situația din Budapesta, de după intrarea trupelor române în marea capitală, putem spune că-n primele zile, până la instaurarea ordinii, situațiile au fost contradictorii.

Când am intrat în Budapesta, avea să mărturisească C. Diamandy – prima impresie a fost aceea a unui oraș haotic, zăpăcit, frica brută, netrecută încă".

În perioada cât Budapesta a fost sub ocupația românească, eforturile Înaltului Comisar C. Diamandy și ale armatei române au vizat stabilirea și menținerea ordinii și liniștii necesare reintrării în normal a vieții publice ungare, sprijinirea autorităților ungare pentru reluarea activității, instaurarea unei administrații legale, asigurarea cadrului necesar manifestării libertăților politice și culturale, acordarea sprijinului pentru reorganizarea armatei și jandarmeriei, ajutorarea și alimentarea populației ungare.

E adevărat, o operație militară rămâne o operație dureroasă pentru cei care o suportă, dar tot la fel de adevărat este și faptul că trupele române de ocupație nu s-au dat la acte de represiune sau răzbunare inutile, mai mult, ele s-au implicat efectiv în efortul de redresare economică, sprijinind sub diverse forme noile autorități ungare. La 6 august 1919, Alexandru Vaida Voievod, membru al delegației române la Paris spunea: "ungurii sunt inamicii noștri de ieri, sunt învinșii de azi și vrem ca ei să fie prietenii noștri de mâine".¹³

Într-un document intitulat "Dispozitiv luat de Comandamentul român în vederea administrării și aprovizionării trupelor și populației în zona ocupată între Dunăre și Tisa", se precizează că teritoriul menționat a fost împărțit în zone de divizii, ale căror sarcini erau: menținerea ordinii, continuarea dezarmării resturilor din Armata Roșie ungară, precum și a populației civile, asigurarea bunului mers al administrației teritoriului ocupat, reglementarea aprovizionării populației. Pentru menținerea ordinii erau organizate patrulă, inspecții și dislocări de unități. Administrarea teritoriului, deși era lăsată în întregime în grija organelor locale, se făcea tot sub controlul autorităților militare române.¹⁴

Pe lângă atribuțiile amintite, mai existau sarcini și în ce privește rechizițiile care trebuiau făcute de către armată. Pentru a ne da seama cum funcționa o astfel de zonă militară, putem exemplifica prin zona condusă de generalul Nicolae Mihăescu.

Prin ordinul Comandamentului Trupelor din Transilvania, Grupul de Nord, încetează de a mai fi operativ și se transformă în serviciul general al etapelor cu

¹¹ *Ibidem*, p. 301.

¹² Arhivele Statului București, *fond Preșidenția Consiliului de Miniștri*, p. 467-569.

¹³ Dumitru Preda, Vasile Alexandrescu, Costică Prodan, *op. cit.*, p. 302

¹⁴ Ioan Țepelea, *op. cit.*, p. 310.

reședința în orașul Debretzen iar comandantul Grupului de Nord (N. Mihăescu) este investit și cu demnitatea de comandant al zonei de ocupație, cu titlul de guvernator. Atribuțiile constau în strângerea și evacuarea în țară a diverse materiale aparținând statului ungar, care ar prisosi necesităților locale, a demonta și evacua în țară diverse fabrici, mașini agricole și industriale.

Organizarea administrației financiare a zonei ocupate pentru a putea plăti salariile funcționarilor și pensionarilor statului ungar și pentru întreținerea instituțiilor culturale, sanitare, de învățământ și pentru a putea acoperi cheltuielile de ocupație.¹⁵

Administrația propriuzisă a zonei militare de ocupație era formată din:

1. un Consiliu Superior administrativ compus din șefii superiori ai serviciilor administrative ungare din Debrezen și șeful serviciului tezaurului de la Comandamentul zonei sub preșidenția guvernatorului
2. 6 delegați militari, câte unul de fiecare comitat, ca membrii ai Consiliului Superior administrativ, pe lângă prefectii titulari locali (civili) ai comitatelor.

Mai funcționau în calitate de consilieri tehnici și juridici, pe lângă guvernator, câte un delegat al guvernului central de la București și al Consiliului Dirigent de la Sibiu.

Au fost evacuate pe lângă 17 vagoane cu cereale, 60.000 capete de vite și obiective industriale ca: fabrica de uleiuri de la Demece, fabrica de țiglă și cărămizi de la Gyoma, două mori de la Mezotur, fabrica de potcoave din Debreczen, semănători, batoze, pluguri, motoare pe benzină, motoare Diesel, mașini compresoare, 2.800 vagoane cu tutun de diferite calități, plus 300 vagoane cu diferite arme: mitraliere, carabine, săbii dar și unelte necesare serviciilor armatei, târnacoape, cazmale, ciocane, ranite, ambulanțe, bucătăria de campanie. De asemenea au fost evacuate circa 750 vagoane cu aparate telefonice și telegrafice, stâlpi de telegraf și telefon.

Serviciul tezaurului a avut un rulaj de circa 139.280.000 coroane. Intrările au fost de 69.640.000 coroane, constituite din fondurile date de Comandamentul Trupelor din Transilvania și Consiliul Dirigent, amenzi și confiscări, taxa de 2 % din vitele vândute ofițerilor și țăranilor din patrie, materialele confiscate la vămi și vândute la licitație, taxe de timbru, taxe speciale de import-export, contribuțiile ungare pentru acoperirea cheltuielilor de ocupație. Leșirile de circa 63.920.000 coroane s-au constituit din plata rechizițiilor plus cheltuielile făcute cu administrarea efectivă a zonei militare.¹⁶

După cum am amintit mai sus, aprovizionarea trupelor române de ocupație se făcea prin rechiziții de diverse produse alimentare, dar numai în zonele rurale și prin plata în bani sau bonuri de rechiziție cu valoare legală. Surplusul oricăror produse era pus în întregime la dispoziția organelor centrale ale administrației de la Budapesta.

Instrucțiunile Comandamentului român prevedeau că întreaga populație era obligată să execute lucrările agricole, la acestea urmând să participe și prizonierii din lagăre, organizați pe echipe.

Spre sfârșitul lunii august, autoritățile ungare informau că recolta se strânge în mare grabă și că toate morile mecanice erau în funcțiune.

¹⁵ Nicolae Mihăescu, *Amintiri și învățăminte din războiul de întregire a neamului 1916-1919*, Ed. Universul, București, 1936, p. 138.

¹⁶ *Ibidem*, p. 143.

În scopul aprovizionării cu alimente a populației din Budapesta, Comandamentul român a dispus să aibă regim de prioritate "orice transport" în beneficiul populației, la fel ca cele militare într-o singură zi, armata română a pus la dispoziția populației capitalei ungare peste 70.000 rații de pâine¹⁷.

Pe baza datelor furnizate de dările de seamă întocmite de Comandamentul Trupelor din Transilvania cât și a articolelor apărute în gazetele ungare "Uilaypiac" și "Nemzeti Ujság" din acele zile rezulta următoarea situație a alimentării populației:

1. serviciul de aprovizionare ungar era complet dezorganizat
2. alimentele nu erau repartizate în mod rațional pe comitate Din această cauză în unele regiuni existau alimente care prisoseau, iar în altele lipseau
3. se simțeau mari lipsuri în grâne și zarzavat
4. lipseau alimentele necesare bolnavilor din spitale și sanatorii
5. o parte din alimente fuseseră ascunse de trupele lui Béla Kun pe timpul alungării lor din Ungaria
6. serviciul transporturilor pe calea ferată și al vagoanelor era complet dezorganizat și nu mai putea funcționa
7. lipsea total combustibilul din Budapesta
7. Ungaria nu mai importa și exporta nimic.

Comandamentul român a luat măsurile necesare pentru a permite exportul vinului din Ungaria în Austria în schimbul compensațiilor alimentare¹⁸.

Pentru a satisface necesarul de alimente a populației, Comandamentul român a reorganizat Serviciul Aprovizionării din cadrul Ministerului Alimentației ungar, agenții ai acestuia fiind însărcinați să circule prin țară cu scopul procurării de alimente, dar aceștia în multe cazuri s-au îndeletnicit cu specula de alimente astfel încât puține dintre acestea ajungeau la populație.

Fiind pusă într-o situație de forță majoră, armata română a preluat ea sarcina aprovizionării prin numirea de delegați speciali din partea armatei, care se ocupau atât de strângerea alimentelor, cât și cu transportul și distribuția lor la populație. S-au dat mai multe ordine, astfel:

- Budapesta precum și un mare număr de comune, secătuite de comuniști, să fie scutite de orice fel de rechiziții de alimente
- să se aprovizioneze populația orașelor în fiecare zi cu cantitatea necesară de alimente, prin transporturi pe calea ferată, pe apă, cu camioane și căruțe a căror circulație să fie liberă pe tot teritoriul unguresc ocupat
- să se pună la dispoziția organelor administrative ungare toate manutanțele, care n-ar fi necesare armatei române, pentru fabricarea pâinii pentru populație
- să se cedeze abatoarelor, pentru folosirea populației caii care trebuie împușcați, ce deveniseră impropriei serviciului armatei
- Grupul general Moșoiu să trimită la Budapesta zilnic pentru început 10-15 vagoane de grâu și 10 de legume
- o cantitate de 50.000 kg carne vacă, 20.000 kg carne porc, 100.000 kg grăsime, găsită dosită în frigorierele din Budapesta de Ministerul de Alimentație ungar, să se distribuie populației capitalei

¹⁷ *Colecția ordonanțelor date de Comandamentul trupelor române din Transilvania*, Sibiu, 1920.

¹⁸ Dumitru Preda, Vasile Alexandrescu, Costică Prodan, *op. cit.*, p. 304.

- să se cedeze organelor administrative ungare toată cantitatea de alimente capturată în depozitele din Budapesta ale statului
- să se înființeze cantine populare, unde cei nevoiași să primescă zilnic hrană, gratuit
- corpurile de trupă să hrănescă cât mai mulți nevoiași prin propriile mijloace
- spitalelor să li se facă o aprovizionare constantă cu alimente
- pentru aprovizionarea Budapestei cu lemne și cărbuni să se organizeze transporturi pe căile ferate și pe Dunăre¹⁹.

La câteva zile după ocuparea Budapestei, după ce dezarmarea populației a fost terminată, s-a dat cetățenilor dreptul de a se întruni, cu obligația păstrării ordinii cu cea mai mare rigurozitate, de asemenea au reapărut ziarele de toate culorile politice.

Din punct de vedere politic, guvernul Peidl a fost înlăturat la 6 august 1919, printr-o lovitură de stat, arhiducele Josef de Habsburg a fost proclamat regent, iar Friedrich Istvan a fost desemnat prim-ministru. Guvernul său se sprijinea pe elemente social creștine și promova o politică dură care includea distrugerea bolșevismului dar și executarea tratatului de armistițiu încheiat cu Aliații și aranjarea diferendelor cu statele vecine.

În privința vieții de zi cu zi în Budapesta, deși armata română făcea eforturi uriașe pentru a îmbunătăți situația alimentară a Budapestei, acestea nu puteau să acopere chiar toate nevoile. Alimentele, la sfârșitul lunii august, erau destul de rare și foarte scumpe, restaurantele erau de asemenea scumpe, iar multe dintre prăvălii erau închise. Cu toate acestea, lumea începea să iasă din ce în ce mai mult pe stradă, reluându-și ocupațiile cotidiene.

Scriind despre ororile comunismului ziarul "Patria" publica informații despre martiriul unor preoți romano-catolici, cum ar fi răstignirea preotului Hock sau uciderea prin înfometare a altor 80 de preoți. În beciurile Parlamentului au fost găsite peste 270 cadavre, iar în pivnițele fabricii "Törly" din Budapesta alte 60. Au mai fost uciși de asemenea profesori universitari sau soldați ai vechiului regim²⁰.

Deși într-o primă fază, ungurii nu și-ar fi dorit să fie eliberați de armata română, pe care o desconsiderau, așa cum desconsiderau și poporul român considerându-l un popor sălbatic de slugi, când aceasta a apărut au rămas mirați de cât de bine era echipată și instruită. Dealtfel, ofițerii români, foarte bine instruiți, chipeși și cu o educație deosebită au făcut o impresie extraordinară în rândul nobilimi și burgheziei ungare, fiind foarte bine primiți în cercul acestora. Astfel se instituie o relație de strânsă colaborare și în unele cazuri de apropiere, între armata română și populația ungară din toate categoriile sociale.

De la soldatul simplu care în nenumărate cazuri ajuta populația la lucrul câmpului doar pentru a nu sta "degeaba și a-i trece dorul de muncă" și până la ofițerii români de toate gradele, oameni rafinați, vorbitori de mai multe limbi străine, parteneri agreabili de discuții, armata română și-a creat o imagine deosebită în rândul populației ungare. Până la intrarea armatei române în Budapesta, imaginea soldatului român în rândurile populației civile ungare era următoarea: "oameni îmbrăcați cu gube și sumane, cu căciuli mițoase, cu opinci, netunși, nebărbierți și nefiind în stare a mării armele moderne de luptă, înarmați în cea mai mare parte cu

¹⁹ Gheorghe Mihăescu, *op. cit.*, p. 177-180.

²⁰ *Patria*, organ al P. N. R., anul I, no. 150, 22 august 1919, p. 3.

ghioage, coase și topoare și care omoară și pruncul din mamă, dau foc satelor și se dedau la cele mai grozave sălbăticiii", de unde se vede naivitatea populației civile ungare și gradul de îndoctrinare de către autoritățile ungare, nu doar cele bolșevice, dar și cele care au fost înaintea acestora de-a lungul secolelor²¹.

Despre perioada comunistă populația avea una dintre cele mai negre amintiri, în special nobilimea și burghezia. Baroana Teodora de Taxis, reprezentantă a mării nobilimi ungare, relatează cum a fost instaurat regimul bolșevic, din perspectiva sa. Din punctul de vedere a baroanei, proclamarea "dictaturii proletarilor" așa cum era ea aclamată de grupurile de soldați roșii ce străbăteau în grupuri străzile Budapestei, nu era altceva decât proclamarea unei stări de totală dezordine și haos: "Natural, toată Budapesta s-a găsit fără căpătâi. Toți voiau să intre într-un palat. În fiecare zi mulțimea de oameni de rând veneau după locuință. În sala de mâncare s-a instalat un individ cu iubita lui, menaj tânăr fără legea statului, nici a popei. Natural, mobilele noastre, acum aparțineau lor, după ordonanțele bolșevice publicate în jurnale. Apoi salonul, care altădată era un mic muzeu, a fost ocupat de un comis-voiajor, negustor de parfumuri".

Propaganda bolșevică făcea uz de toate mijloacele pentru a se face cunoscută, plecând la ceremonii cu automobile căptușite cu stofă roșie, făcând propagandă pentru înrolarea în Armata Roșie și până la includerea în campanii a unor mari actori siliți să facă propagandă comuniștilor.

S-au fixat trei tipuri de venituri, doar pentru cei ce lucrează: 3.000 coroane, 2.400, 2.000, doctorii având 3000 de coroane, intelectualii 2000 de coroane. Prețurile alimentelor creșteau din zi în zi, iar "motto" comunismului era "să crape burgheziei, imperialismul și capitalismul". S-au introdus cartele alimentare diferențiate pe clase sociale.

În afara librăriilor, a dughenelor cu delicatese și caselor de schimb, toate magazinele erau închise, orașul fiind pustiu. Din bănci, bolșevicii ridicau tezaurele și colecționau valutele străine și bijuteriile pentru stat, dar erau utilizate pentru propagandă bolșevică în străinătate. Alcoolul era interzis deși capii bolșevici consumau doar șampanie franțuzească și băuturi de prima calitate.

Rangurile ofițerești au fost desființate. Toată lumea era egală, fiecare numindu-l pe celălalt, tovarăș. Cea mai mare parte a înaltei societăți, a dispărut din orașe, retrăgându-se pe moșiile și proprietățile lor sau preferând să accepte ospitalitatea Vienei.

Rechizițiile erau ceva la ordinea zilei, acestea plecând de la obiecte banale și ajungându-se până la case și proprietăți.

Totodată, regimul bolșevic al lui Béla Kun a trecut la arestări masive din rândul "dușmanilor poporului", în special nobili sau burghezi cum ar fi oameni politici ca Lovaszy, Wekerle, arhiepiscopul Mikes, baronul Komfeld, contele Wenkheim După intervenția delegaților Aliați din 25 mai 1919, aproape toți deținuți politici au fost eliberați²².

Iată cum arăta sărbătoarea de 1 Mai, organizată de bolșevici și așa cum a văzut-o contesa de Taxis: "Toate statuile și monumentele au fost îmbrăcate în hârtie roșie, toate tramvaiele vopsite în roșu și toate podurile peste Dunăre

²¹ Tiron Albani, *Douăzeci de ani de la Unire*, Ed. Grafica, Oradea, 1938, p. 363.

²² Radu Cosmin, *op. cit.*, p. 235.

îmbracate în pânză roșie. Orașul a devenit un lad roșu și bolșevicii erau diavolii căci și ei erau îmbrăcați în roșu.

1 Mai a început din zori de zi cu Internaționala, imnul comuniștilor, pe care l-au cântat toată ziua fără încetare, toată lumea era obligată să iasă la serbare ”.

Datorită faptului că moneda emisă de comuniști nu avea nici o valoare, lumea a început să facă schimb în natură. Se schimbau încălțăminte, haine, rufe pe alimente. De multe ori populația civilă din Budapesta era nevoită să meargă 50 – 100 Km până în zonele rurale pentru procurarea alimentelor. Alimentele obișnuite erau varza, bostanii și conopida, carnea constituind o raritate iar cartofii o delicată. Lapte se putea procura doar la recomandarea specială a unui medic²³.

Pentru un cearceaf de paț, de olandă puteai obține în cel mai bun caz o găscă sau o rață iar pentru un costum întreg, două kilograme de untură.

În școli nu se mai permitea învățarea religiei iar vechile catedrale se doreau a fi transformate în bazine de înot sau cinematografe²⁴.

Despre guvernarea lui Béla Kun, un ziarist german scria în ziarul "Vorwärts" că a fost o experiență ușuratică dar greu plătită cu sânge și-și exprima speranța că noul guvern ungar va fi altfel decât cel condus de contele Karoly, care fără nici o împotrivire a dat țara pe mâna bolșevicilor²⁵.

Deasemenea nici Armata Roșie bolșevică pe care regimul Béla Kun o considera principalul pilon de susținere, nu era nici pe departe atât de fantezistă pe cât o considerau conducătorii comuniști. Ziarul "Új Világ" din Cluj a publicat destăinuirile unui ofițer ungar luat prizonier de armata română și care mărturisea că el și oamenii săi au fost nevoiți să intre în armata bolșevică, prin teroare și foamea care domnea în Budapesta și zonele controlate de comuniști. Printre prizonieri s-au numărat și femei, care purtau uniformă și aveau părul tăiat scurt, dar a căror sănătate fizică nu era dintre cele mai înfloritoare. Plata ofițerilor varia între 3.000 - 4.000 coroane lunar, în timp ce un soldat câștiga 30 coroane pe zi, acești bani neavând valoare deoarece nu puteau cumpăra nici măcar o bucată de pâine, pe ei²⁶.

Privitor la trupele române care intrau în Budapesta, contesa de Taxis mărturisește: "Priveam trupele, tristă fiindcă în tot timpul războiului, n-am avut niciodată trupe străine de ocupație și acest blestemat de bolșevism a reușit să aducă capitularea Budapestei după marele război mondial. În același timp eram fericită că din nou, cu trupele române, a venit și o mână puternică ce ar zdrobi totul dacă bolșevismul ar îndrăzni să mai ridice capul"²⁷.

Noul guvern ungar de sub tutela arhiducelui Iosif de Habsburg și condus de Friedrich, cu autorizația generalului Holban, guvernatorul Budapestei, a pus în libertate pe toți aristocrații care au fost închiși în timpul comuniștilor, dând drumul și burghezilor internați în tabăra de la Rákospalata. Guvernul a afișat pe străzi că toate proprietățile mobile și imobile naționalizate de bolșevici vor fi cedate vechilor proprietari.

²³ *Patria*, organ P. N. R., anul I, no. 152, 24 august 1919, p. 3-4.

²⁴ Radu Cosmin, *op. cit.*, p. 241.

²⁵ *Viitorul*, anul XII, no. 3418, 5 august 1919.

²⁶ *Patria*, organ P. N. R., anul I, no. 140, 9 august 1919.

²⁷ Radu Cosmin, *op. cit.*, p. 244.

Cu acceptul tacit al guvernului Friedrich, s-a încercat declanșarea unor pogromuri împotriva evreilor și a foștilor comuniști, acțiune menită să discrediteze poziția armatei române. Existau în rândul populației, profunde păreri antisemite, un nobil ungar declarând că dacă Ungaria va fi dezmembrată se datorează faptului că în Ungaria au ajuns să dicteze evreii, iar România se va mări numai pentru că oameni mari ca Brătianu au refuzat să acorde drepturi evreilor.²⁸ Astfel nu de puține ori pe străzile Budapestei, evreii și foștii bolșevici erau bătuți bestial și chiar erau oprite tramvaiele în căutare de noi victime. Sesizând faptul că se încearcă denigrarea armatei române, ca principal factor de ordine al Budapestei, generalul Holban a dat ordin de întărire a patrulilor pe străzi și totodată inspectarea închisorilor controlate de guvernul Friedrich pentru a descoperi eventuale abuzuri. Ofițerii români au constatat lucruri oribile. Peste 300 femei și bărbați au fost arestați de poliție, în urma unor simple denunțuri și torturați. Comandamentul român a luat măsuri pentru înlăturarea imediată a acestei stări, impunând guvernului ungar destituirea funcționarilor vinovați de maltrătarile săvârșite.

Despre politica dură a guvernului Friedrich, ofițerii români de la Budapesta povesteau că exercită o "teroare albă" tot așa de păguboasă, ca și cea "roșie". Guvernul scotea din posturi pe vechii funcționari angajând în locul lor partizani de-ai lui. Pentru a-i putea concedia, îi acuzau că au fost bolșevici și uneori chiar îi arestau.

Datorită faptului că nu de puține ori Conferința de la Paris, a acuzat România că a favorizat venirea la putere a guvernului Friedrich, tutelat de regentul Iosif de Habsburg, deoarece ar dori menținerea monarhiei în Ungaria, reprezentantul român la Budapesta, C. Diamandy, dar și generalul Mărdărescu au reafirmat faptul că atât guvernul cât și armata română nu se implică în viața politică ungară și așa foarte fărmițată.

Singurele preocupări ale armatei române erau asigurarea ordinii în Budapesta și soluționarea problemelor de aprovizionare. Astfel, dacă trimisul special al ziarului "Viitorul" la Budapesta, Ion Minulescu constata că la 12 august 1919 toate străzile erau împânzite de soldați români, pâinea era raționalizată și se sta la coadă, în cafenele nu exista cafea din lipsă de lapte, zahăr sau pâine, prăvăliile erau închise iar galantarele goale în timp ce orașul era cuprins de o liniște funebă, trecători mulți și triști, la jumătatea lunii septembrie 1919 situația era schimbată radical. În halele de lângă podul Frantz Ioseph gospodinele se îmbulzeau în jurul mărfurilor proaspete și din belșug. Erau din belșug: carne, pește, zarzavaturi, fructe, ouă, brânză și unt ca în vremurile bune. Singura problemă erau banii, dacă înainte existau bani și nu era nimic de cumpărat, acum era marfă din belșug dar nu prea erau oameni cu bani. Budapesta era acum foarte populată de la gospodine guralive, funcționari preocupați, copii neastâmpărați până la automobile grăbite cu ofițeri români, de diferite grade".²⁹

La 15 octombrie 1919, primarul Budapestei, domnul Bódy Teodor, adresa generalului Mărdărescu, rugăminte de a asigura capitalei ungare cantitățile necesare de combustibili. El estima ca cerințe minime, 50 vagoane de petrol lunar

²⁸ Tiron Albani, *op. cit.*, p. 364.

²⁹ Radu Cosmin, *România la Budapesta. În capitala lui Bela Kun*, vol. II, Ed. Librăriei Stănculescu, București, 1920, p. 100-101.

pentru iluminatul apartamentelor, atelierelor și magazinelor ca și la felinările publice, două vagoane de benzină pentru nevoile industriale și alte opt vagoane pentru transportul poștal.

La 27 septembrie 1919, ziarul "Magyar Polgár" scria: "Consiliul comunal al comunei Rákospalota își exprimă mulțumirile lui către Comandamentul diviziei VII române deoarece zilnic împarte gratuit hrană pentru 250 de copii săraci ai localității".³⁰

"Az Est" consemna la sfârșitul lunii octombrie 1919: "Trebuie să recunoaștem că românii și misiunile Antantei fac tot posibilul și ne-au pus la dispoziție întregul lor ajutor".

Trecând peste zvonurile tendențioase, lansate de unele cercuri șovine cum că, armata română ar lua unele instalații sanitare din spitale sau că rechiziționează lucruri indispensabile statului ungar, trebuie să spunem că grupările politice ungare cu orientări democratice au recunoscut rolul moderator al autorităților române de ocupație și au apreciat prezența armatei române ca o garanție a liniștii sociale și a evitării oricăror excese extremiste.

Primul ministru ungar Istvan Friedrich era descris de ziaristii români ca un bărbat foarte tânăr, înalt, blond, nasul fin și ovalul armonios al feței dându-i o ținută de mare distincție. Dorința sa, exprimată public, era de reînnoire a situația din 1 noiembrie 1918, vrând să întrunească vechiul Parlament al Regatului Ungariei.

Totodată era revoltat deoarece Diamandy și conducătorii armatei române de ocupație nu-i primesc în audiență pe reprezentanții guvernului ungar, eliberându-i din închisori pe foștii bolșevici și rechiziționând prea multe bunuri. Friedrich se considera persecutat personal deoarece i s-a luat mașina și telefonul, i-au fost puse la dispoziție doar trenuri de clasa a treia, fabricile sunt demontate și duse în România, astfel încât lucrătorii unguri își pierd locurile de muncă, iar guvernul nu are posibilitatea de a strânge venituri la bugetul de stat. De altfel mai toți miniștrii, guvernului Friedrich cum ar fi Haler, Huszar sau contele Shomirich ministrul de externe, se plâneau că din cauza cenzurii române nu se pot publica actele emise de guvern, dar cu toate acestea pladează pentru cooperarea cu România, propunând diferite soluții. Haler, ministrul Propagandei spune că România și Ungaria fiind așezate de-a lungul Dunării aceasta se constituie într-o legătură directă între cele două națiuni și ar putea fi folosită pentru schimbul de produse agricole și industriale. Toți miniștrii unguri, dar și o parte a intelectualilor din Budapesta considerau că este esențială, colaborarea dintre cele două națiuni pentru a putea crea o barieră în fața expansiunii curentului panslav.³¹

După căderea comunismului în rândurile scriitorilor și artiștilor unguri a izbucnit o puternică reacție națională formându-se două uniuni artistice: Uniunea Autorilor Unguri și Uniunea Artiștilor Unguri. Acestea promovau, sprijinirea satului maghiar ca bază de pornire pentru revitalizarea ideii naționale, curățarea vieții culturale ungare de elementele comuniste și chiar evreiești și fondarea unui internaționalism al artiștilor, care, asigurând exprimarea forțelor artistice naționale, ar putea reuni forțele spirituale ale întregii Europe.

Ofițerii români de la Budapesta descopereau cu plăcere comorile culturale ale unei capitale europene renăscute, dar în același timp nu-și puteau opri

³⁰ Dumitriu Preda, Vasile Alexandrescu, Costică Prodan, *op. cit.*, p. 307.

³¹ Radu Cosmin, *op. cit.*, p. 196.

măhnirea în legătură cu sacrificiul atâtor români, de-a lungul istoriei și lipsa de apreciere a Europei la adresa lor. Un astfel de ofițer mărturisea: "Ce teatre! Ce operă! Ce muzee! Și când te gândești că au venit acum o mie de ani în hoarde sălbatice din Asia, pe cai, cu carnea sub șea. Norocul lor, că s-au creștinat repede și au intrat în contact cu civilizația Apusului. Și în acest timp, noi de peste cinci sute de ani, luptăm contra turcilor, istovindu-ne viața în spaimă și lipsuri, rămânând în urmă din punct de vedere cultural, ca să apărăm Apusul și să ne mulțumim doar cu laudele aduse lui Ștefan cel Mare și Mihai Viteazul. Exact ca și azi, am luptat cu jertfe imense, am zdrobit bolșevismul ca să apărăm Apusul de un nou flagel și cel puțin Antanta nici măcar nu ne mulțumește."

Legat de situația internă a Ungariei și activitatea armatei române aici, un alt ofițer de rang superior generalul Panaitescu, șeful de stat major al Comandamentului Trupelor române din Budapesta, spunea că ideal pentru continuarea tratatelor între Ungaria și România ar fi ca ungurii să aibă un guvern socialist mult mai maleabil în negocieri, deoarece monarhiștii au interese puternice în Ardeal deținând vaste proprietăți și castele, pe când socialiștii nu au asemenea interese. În legătură cu rechizițiile făcute de armata română, rechiziții incriminate în numeroase memorii, făcute de unguri către Conferința de Pace de la Paris, generalul Panaitescu spune că armata română nu a rechiziționat nici a suta parte din cât ar avea dreptul ca armată de ocupație și față de ceea ce au rechiziționat Centralii în timpul ocupației din România. Totodată, generalul Panaitescu concluzionează spunând că toate plângerile făcute de unguri n-au altceva decât o tentă pur politică pentru discreditarea armatei române în ochii Occidentului.

Acest tip de opinii, menționate mai sus erau exprimate de majoritatea ofițerilor români din Ungaria, care mai ales în preajma retragerii spre România, erau nemulțumiți de ostilitatea fățișă a cercurilor politice ungare deși armata română le-a salvat țara din ghearele terorii bolșevice.

Reorganizarea armatei naționale ungare, precum și refacerea jandarmeriei constituiau probleme stringente, de rezolvarea cărora depindea stabilirea momentului când armata română de ocupație putea să înceapă evacuarea Ungariei. În această privință cercurile politice și militare românești au răspuns întotdeauna prompt și favorabil cerințelor Comisiei Militare Interaliat de la Budapesta și au acordat sprijin pentru reînființarea și reorganizarea jandarmeriei și armatei naționale ungare, Comandamentul armatei române de ocupație primind dispoziții să asigure armamentul necesar înzestrării noilor structuri militare ungare.

În scopul facilitării procesului de reorganizare a armatei ungare, Marele Cartier General român a transmis Comandamentului Trupelor din Transilvania ordinul conform căruia forțele de ocupație trebuiau să evacueze o parte a teritoriului de la Vest de Dunăre: "Armata ungară aflată în curs de organizare luându-și angajamentul ca prin forța de dispunere să mențină ordinea în teritoriul ocupat de către trupele noastre la Vest de Dunăre, Marele Cartier General face cunoscut Comandamentului Trupelor din Transilvania, că în principiu admite cererea Misiunii Militare Interaliat relativ la predarea către autoritățile ungare a unei părți din teritoriul ocupat de trupele noastre la Vest de Dunăre, trupele noastre, după predarea și evacuarea teritoriului, se vor opri și vor forma un cap de pod la 20-30 Km de Budapesta, în fața caruia va rămâne o zonă neutră de cel puțin 5 Km."

Sprrijinul efectiv acordat pentru reorganizarea instituției militare ungare, nu a presupus amestecul în problemele interne, privind configurația și încadrarea cu personal de comandă și conducere a noilor structuri militare din Ungaria. Chiar dacă au circulat zvonuri, potrivit cărora românii l-ar fi sprijinit pe amiralul Horthy să acceadă la comanda armatei ungare, în realitate acest lucru nu s-a produs și nici nu ar fi fost posibil să se producă deoarece activitatea de reorganizare a armatei s-a desfășurat la Szeged, în zona de ocupație franceză.

Noua armată ungară era alcătuită din trei divizii de infanterie (cu un efectiv de 17.000 de oameni și 36 de tunuri), o brigadă de cavalerie (1.000 de oameni și 6 tunuri), căreia i se adăugau trupele pentru menținerea ordinii (jandarmeria, poliția și garda de frontieră, estimate până la 10.000 –15.000 de oameni).

Cum reorganizarea armatei și a forțelor de ordine ungare era aproape gata la începutul lunii noiembrie 1919, Comandamentul Trupelor din Transvania a convenit împreună cu Consiliul Dirigent de la Sibiu și Înaltul Comisar al guvernului român, de la Budapesta ca operațiunea de retragere a armatei române din Ungaria să înceapă la 7 noiembrie 1919.³²

Revenirea armatei române în țară a fost o operațiune complexă și intens pregătită. Era normal să fie așa, întrucât operațiunea era unică în istoria militară română de până atunci. Ea trebuia începută și realizată în funcție de stadiul refacerii vieții politice și militare din Ungaria, pentru a putea fi preîntâmpinate eventualele erori.

Problemele legate de retragerea armatei române, deși foarte numeroase și deloc ușoare, au fost în cele din urmă rezolvate, începând cu predarea localităților, inclusiv a capitalei, în mâna autorităților centrale sau locale, stabilirea unor măsuri de siguranță a marșului cu respectarea spațiului despărțitor dintre trupele române și cele maghiare, care urmau să-și ocupe locul de dispunere.

La 11. XI. 1919 generalul Mărdărescu și Înaltul Comisar al guvernului român la Budapesta, Constantin Diamandy, adresau populației ungare o ultimă Proclamație prin care se anunța retragerea armatei române și evacuarea Budapestei: "Părăsind capitala Ungariei, România ține să afirme că după ce a fost atacată pe Tisa, atac care a motivat acțiunea sa, ea nu a fost condusă decât de legitima apărare, ca și de necesitățile militare. Orice idee de persecuție sau de rea voință i-a fost complet străină".³³

Existând certitudinea că forțele armate ungare nou constituite erau capabile să asigure ordinea și liniștea în teritoriile ce urmau să fie evacuate de armata română, Comandamentul Trupelor din Transilvania în înțelegere cu Înaltul Comisar român la Budapesta și cu Consiliul Dirigent al Transilvaniei, a fixat începerea operațiunii de retragere a armatei române din Ungaria pentru ziua de 7 noiembrie 1919.

În conformitate cu ordinul de Operații no. 33 al Comandamentului român, acțiunea urma să se execute în două etape.³⁴

Prima etapă s-a desfășurat între 7 și 12 noiembrie 1919, când au fost evacuate peste Tisa toate materialele aflate asupra trupelor (excepție făcând cele necesare trupelor

³² Ioan Țepelea, *op. cit.*, p. 143-144.

³³ Dumitru Preda, Vasile Alexandrescu, Costică Prodan, *op. cit.*, p. 119.

³⁴ *Ibidem*, p. 323.

operative) și bolnavii aflați în infirmerii și spitale. Tot în această etapă au fost transportate în România ultimele unități din compunerea diviziilor 6 și 7 infanterie și din brigăzile 11 și 12 artilerie. Pentru inducerea în eroare asupra momentului real al retragerii grosului forțelor române, au fost prevăzute unele mișcări de trupe, asigurându-se o bună securitate a operațiilor din prima etapă a evacuării.

A doua etapă a evacuării, retragerea propriu zisă a armatei române, desfășurată între 13 și 23 noiembrie, a început cu mutarea punctului de comandă a Comandamentului Trupelor din Transilvania de la Budapesta la Oradea, și respectiv evacuarea Budapestei. Acțiunea s-a desfășurat în deplină ordine, în seara zilei de 16 noiembrie, când orașul a fost predat Misiunii Militare Interaliatate și autorităților ungare.

Până în seara zilei de 18 noiembrie forțele române reușiseră să atingă linia Miskolc, Füzesabany, Erdőtelek, Cégled, Nagykőrös, Kecskemet, Kiskunmaysa, iar în dimineața următoare primele unități române au trecut la Est de Tisa prin punctele special amenajate la Szolnok și Tokay. Ultima mare unitate română care a trecut Tisa a fost divizia 2 vânători care a asigurat semicircular pe malul vestic al râului o centură de siguranță, sub protecția căreia operația de trecere a unităților române să se desfășoare în siguranță.³⁵

Odată încheiată această operațiune prin Ordinul no. 34/ 25 noiembrie 1919 s-a dispus o nouă împărțire a teritoriului de la Est de Tisa, acesta fiind organizat în trei zone:

1. Zona grupului Tisa, care era cuprinsă între râul Tisa și limitele de Vest ale județelor Satu Mare, Bihor, Arad. Grupul din această zonă avea punctul de comandă la Oradea, fiind compus din diviziile 20 și 21 infanterie, la comanda sa aflându-se generalul Traian Moșoiu.

2. Zona de supraveghere a Corpului 6 Armată (comandat de generalul Nicolae Petala), unde erau dispuse diviziile 16 și 17 infanterie și regimentul de vânători de munte de la Bistrița. Postul de comandă al acestor forțe se afla la Cluj, ele având rolul de a menține ordinea și siguranța, acoperind spațiul ce se găsea la răsărit de linia de demarcație între localitățile Satu Mare la Nord și Gyula, la Sud.

3. Zona de supraveghere a Corpului 7 Armată (comandant generalul Ioan Boeriu) cuprindea teritoriile în care se aflau dispuse diviziile 16 și 19 infanterie, întinzându-se spre Est de la linia de demarcație "Clemenceau" între Gyula, la Nord și aliniamentul Mureșului și al Carpaților Meridionali, la Sud. Postul de comandă al acestui grup de forțe a fost stabilit la Sibiu.

Organizarea pe cele trei zone de operații după trecerea armatei române la Est de râul Tisa, a rămas operativă până la începutul lunii februarie 1920, când Marele Cartier General român a emis ordinul no. 6718 referitor la revenirea în totalitate a armatei române pe teritoriul românesc. Operația de retragere s-a desfășurat fără incidente. Ea a început la 24 februarie 1920, executându-se în patru etape. Ultima etapă începută la 17 martie 1920 și încheiată la sfârșitul aceleiași luni, a însemnat de fapt, trecerea tuturor trupelor române pe teritoriul românesc.³⁶

³⁵ Ioan Țepelea, *op. cit.*, p. 11.

³⁶ *Ibidem*, p. 145-146.

Efectivul trupelor române angajate în perioada 19 august - 4 octombrie 1919 s-a ridicat la 276.611 militari, dintre care 7.425 ofițeri și 269.186 trupă.

Sumele destinate armatei române pe timpul ocupației s-au cifrat la 382.776.370 lei și 132.843.291 franci francezi, ceea ce a însemnat pentru poporul român, aflat și el la sfârșitul unei perioade de 3 ani de război, un efort material și financiar deosebit de important.

"The World", săptămânalul budapestan de limbă engleză scria la 12 februarie 1920: "Armata română a evacuat Budapesta acum câteva luni, purtarea sa în Ungaria a fost generoasă și corectă și este păcat a se confunda actele sale cinstite cu câteva neînțelegeri locale. În privința rechizițiilor făcute, ele sunt cu mult inferioare față de cele făcute de austro-ungari în România".³⁷

Atât în perioada campaniei armatei române în Ungaria cât și după aceasta, diplomația română s-a străduit prin reprezentanții săi să obțină recunoașterea internațională a Marii Uniri din 1918. Lupta diplomatică s-a lovit de numeroase obstacole, reprezentate de cele mai multe ori de interesele Marilor Puteri, dar și de dorința unor țări ca noua Ungarie albă a lui Horthy, Rusia sovietică și chiar Bulgaria de a dovedi că Marea Unire a românilor nu este legitimă, dimpotrivă invocând așa zisul "drept istoric", reclamau pretenții asupra provinciilor unite cu România.

În această atmosferă tensionată, la 28 iunie 1919 delegația română formată din Ion I. C. Brătianu și generalul Coandă a semnat tratatul de pace cu Germania.

Semnarea tratatului de pace cu Austria va ridica mari dificultăți, delegației române, obligându-l pe Brătianu să părăsească ostentativ Conferința de Pace și să amâne semnarea lui. Delegația română, cu acordul guvernului de la București, a respins pretențiile puterilor străine de a se amesteca în viața internă a țării sub pretextul "protecției minorităților" și de a-și asigura privilegiile liberului tranzit pentru toate mărfurile, mijloacele de transport și cetățenii Marilor Puteri, fără nici o taxă vamală. Poziția României a obligat Conferința de Pace să cedeze în câteva probleme, în schimb guvernul liberal Brătianu a trebuit să demisioneze la 12 septembrie 1919.³⁸

După înlăturarea unor formulări din Tratatul cu Austria și din cel al Minorităților, acestea sunt semnate de guvernul Vaida-Voievod, prin generalul Coandă și Ion Pelivan la 9 decembrie 1919. Prin articolul 59, "Austria renunță în ceea ce o privește, în favoarea României, la toate drepturile și titlurile asupra fostului Mare Ducat al Bucovinei".³⁹

Odată cu semnarea Tratatului Minorităților, delegații plenipotențiarilor români subscriu și la Tratatul de Pace de la Saint-Germain-en-Laye, la Aranjamentul privitor la contribuția de cheltuieli pentru eliberarea teritoriilor fostei monarhii austro-ungare, precum și la Tratatul de pace cu Bulgaria. Acesta din urmă stabilea, prin articolul 27, alineatul 5, că se restabileau frontierele așa cum existau ele la 1 august 1914, anulându-se prevederile referitoare la Dobrogea din pacea de la Buftea din 7 mai 1918.⁴⁰

³⁷ Dumitru Preda, Vasile Alexandrescu, Costică Prodan, *op. cit.*, p. 324.

³⁸ Teodor Pavel, Nicolae Ciobanu (coordonatori), *Armata română și Marea Unire*, Ed. Daco-Press, Cluj-Napoca, 1993, p. 240-241.

³⁹ 1918. *Desăvârșirea unității național-statale a poporului roman. Recunoașterea ei internațională*, vol. IV, București, 1986, p. 310.

⁴⁰ *Ibidem*, vol. V, București, 1986, p. 322-323.

Dimensiunea europeană a acțiunilor militare românești din anul 1919, deși minimalizată de către Aliați, a fost însă recunoscută public de către numeroase personalități politice ale vremii și amplu comentate de mijloacele de informare în masă. În acele momente, pentru România primau aspectele asigurării securității statului național unitar proaspăt înfăptuit, precum și reluarea unor relații normale cu statul maghiar imediat ce tratatele de pace vor fi semnate. Motiv pentru care întreaga atenție a fost concentrată spre retragerea din Ungaria a armatei române, concomitent cu revenirea la normalitate a principalelor instituții de stat ungare, precum și spre aducerea textelor tratatelor de pace la forma lor finală.⁴¹

Pentru România, Cehoslovacia și Iugoslavia, un moment dificil în timpul negocierii tratatului de pace cu Ungaria l-a constituit intenția Marilor Puteri, influențate și de intensa propagandă ungară, de a alcătui o Confederație danubiană, sub egida Ungariei, o formă deghizată de lezare a suveranității naționale a acestor state.

Interesul manifestat de Marea Britanie și Franța pentru realizarea acestei creații artificiale era, în primul rând de natură economică și financiară, întrucât Ungaria oferise capitalurilor engleze, franceze și americane participare și controlul asupra industriei și căilor ferate. Deși ministrul de externe francez Paléologue și cel italian Nitti susțineau fervent acest proiect, în fața protestelor României, Cehoslovaciei și Iugoslaviei, Conferința de Pace a respins posibilitatea creării unei Confederații dunărene.⁴²

Întreaga esență a propagandei ungre în favoarea restabilirii granițelor Ungariei istorice, este cuprinsă în scrisoarea adresată președintelui Conferinței Păcii la 12 februarie 1920, de primul delegat al Ungariei, contele Appónyi.

Făcând referire la așa numitele principii ale unei păci durabile și cel al autodeterminării, ungurii afirmă că o pace durabilă nu poate fi menținută decât pe "temelia solidă a frontierelor geografice constante și milenare ale Ungariei", iar în privința autodeterminării "cea mai mare parte a naționalităților minoritare, fixate pe solul nostru, nu aspiră să fie detașate de țara unde au trăit strămoșii lor". În ce privește principiul naționalităților, Appónyi spune că "drepturile minorităților au fost la noi mai larg împărțite și asigurate decât sunt acelea stipulate în recentele tratate de pace, în beneficiul indivizilor și al grupurilor de naționaliști". Totodată Ungaria se sprijină în realizarea dezideratelor sale pe principiul "dreptului istoric", drept care-i conferă legitimitatea necesară pentru "respectarea frontierelor geografice ale Ungariei milenare".⁴³

Toate cele trei principii, ca și dreptul istoric invocate de Appónyi, s-au opus menținerii frontierelor fostului stat ungar și aplicarea lor judicioasă a dat naștere frontierelor Ungariei, Cehoslovaciei, Austriei, României și Iugoslaviei. Ungaria așa zisă "milenară" a fost tipul statului mozaic, al statului format din mai multe naționalități, poliglot.

În opoziție cu concepția teritorială medievală și bazându-se pe cele 14 puncte wilsoniene, Conferința Păcii, în ciuda unor întârzieri în anumite hotărâri și controverse între delegații, a dat dovadă de o concepție obiectivă, deoarece a

⁴¹ Ioan Țepelea, *op. cit.*, p. 165.

⁴² Nicolae Ciachir, *Marile Puteri și România, 1856-1947*, Ed. Albatros, 1996, București, p. 192.

⁴³ Romulus Seieșanu, *Principiul naționalităților*, Ed. Albatros, București, 1996, p. 304.

aplicat principiul naționalităților în aceleași condiții, atât Ungariei cât și celorlalte state vecine și a luat în considerare, drepturile naționalităților în vederea asigurării unei păci durabile.⁴⁴

Urmărindu-se acest deziderat la 4 iunie 1920, în palatul Marele Trianon de la Versailles, a fost semnat tratatul de pace cu Ungaria, format din 14 părți și 364 de articole. Pentru a marca solidaritatea lor, delegația română (Nicolae Titulescu și dr. Ion Cantacuzino), cehoslovacă (Beneš), și iugoslavă (Pasić și Trumbić), au sosit împreună. Ședința solemnă a fost prezidată de un reprezentant al Franței, în afara acestora și a celorlalte trei state mai sus menționate, au semnat tratatul Marea Britanie, Italia, S.U.A., Japonia, Canada, Grecia, Polonia, pe de o parte și Ungaria, pe de altă parte.⁴⁵

Partea I conținea toate articolele referitoare la Pactul Societății Națiunilor. Articolele 27-35 stabileau frontierele Ungariei, cu România, Iugoslavia, Cehoslovacia, iar articolul 45 stipula că "Ungaria renunță, în ceea ce o privește, în favoarea României la toate drepturile și titlurile asupra teritoriilor fostei monarhii austro-ungare situate dincolo de frontariile Ungariei". Prin această prevedere, Actul de Unire a Transilvaniei, Banatului, Crișanei și Maramureșului cu România din 1 decembrie 1918, căpăta recunoaștere internațională. Articolul 47 preciza că România confirmă angajamentul de a respecta dispozițiile cuprinse în Tratatul minorităților din 1919, iar articolul 55, obligația pentru Ungaria de a acorda tuturor locuitorilor săi, fără deosebire de naștere, naționalitate, limbă, deplină și întreaga protecție a vieții și libertății lor.

Prin articolul 227 Ungaria declară "că recunoaște ca lipsite de orice efect tratatele, convențiile și înțelegerile pe care ea sau fosta monarhie austro-ungară le-a încheiat cu Rusia sau orice stat sau guvern al cărui teritoriu constituia mai înainte partea Rusiei, cât și cu România înainte de 28 iulie 1914, sau de la această dată până la punerea în vigoare a tratatului". În urma tratatului de la Trianon, Ungaria avea o suprafață de 92.915 km², o populație de 8.457.000 locuitori, limitându-i-se forțele armate la 30.000 de oameni.⁴⁶

Consacrarea juridică internațională a unirii Basarabiei cu România s-a realizat la 28 octombrie 1920 prin semnarea tratatului privind Basarabia, la Paris între principalele puteri aliate și România. Puterile Aliate și Asociate semnatare ale acestui tratat n-au găsit necesar și oportun intrarea în tratative directe cu Rusia sovietică, pe această temă, deși Cicerin, comisarul pentru Afaceri Străine ale Rusiei înștiința guvernul român că acceptă calea tratatelor pentru reglementarea problemei teritoriale dintre România și Rusia. Chiar și în această formă, tratatul privind Basarabia se integra ansamblului de tratate internaționale de la Versailles din 1919-1920 care au consfințit desăvârșirea statului național unitar român prin voința liber exprimată a întregii națiuni române.⁴⁷

Sistemul tratatelor de pace de la Versailles, împreună cu Pactul Societății Națiunilor, cu toate imperfecțiunile au un caracter profund progresist și o valoare morală universală.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 306.

⁴⁵ Nicolae Ciachir, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 194.

⁴⁷ Teodor Pavel, Nicolae Ciobanu, *op. cit.*, p. 246.

Pentru prima oară în istorie, pacea era construită nu pe dreptul cuceritorului, ci pe temelia justițiară a dreptului popoarelor și națiunilor la viață statală independentă, unită și suverană.⁴⁸

Cu toate că tratatele de la Paris au fost semnate și acceptate de toate părțile, nu de puține ori acestea au fost ulterior contestate, mai ales de țările învinse în primul război mondial.

După ce la putere în Ungaria a venit amiralul Horthy, poziția acestei țări față de tratatul de la Trianon s-a schimbat radical. Dacă până în acele momente se vorbea doar de o "pace șchiopă", afirmându-se că aceasta a fost impusă de statele învingătoare în funcție de interesele lor economice și politice, atacurile principale fiind îndreptate împotriva liniei de frontieră româno-ungare, noua guvernare va ataca chiar prevederile tratatului în sine, instituind o propagandă veninoasă la adresa României și armatei sale, propagandă desfășurată atât în Ungaria cât și peste hotare. O astfel de propagandă, care dorea să legitimizeze pretențiile ungare de revizuire a tratatelor o regăsim în lucrările unor istorici maghiari din perioada interbelică. Astfel, Eugene Horvath crede că unirea Transilvaniei cu România nu s-a realizat datorită principiului autodeterminării, ci datorită acordului secret încheiat de România cu Antanta în 1916 conform căruia Aliații vor recunoaște Unirea. Brătianu, deși a invocat principiul autodeterminării, a ocupat militar Transilvania, impunând alipirea acesteia la România. Astfel Transilvania a fost cucerită cu forța armelor și a revenit României ca pradă de război și nimic altceva.⁴⁹

Totodată istoricul maghiar crede că România nu a făcut altceva decât să adâncească criza naționalităților din Transilvania și excluderea din viața publică și represiunea a tot ce este neromânesc și neortodox, iar Transilvania nu va putea fi păstrată de România pentru o perioadă lungă de timp deoarece are o identitate separată și bine definită astfel încât o țară ca România, balcanică și scăpată de sub dominația otomană abia în 1878 nu va putea obstrucționa progresul Transilvaniei, decât prin forța sa militară.⁵⁰

Un alt istoric maghiar, Szász Zsombor este de părere că în Transilvania, România dorește o omogenizare etnică, realizată prin orice mijloace, în scopul păstrării pentru totdeauna a provinciei în hotarele sale.⁵¹

Propaganda iredentistă maghiară a fost susținută și de așa ziși istorici străini, cum ar fi italianul Lilio Cealdea, care vedea o Transilvanie dominatoare față de celelalte principate danubiene, sărace, în care maghiarii veniți în secolul XII, au avut rolul unor adevărați cruciați, formând o adevărată castă militară de tip occidental.

În opinia lui Cealdea, pe lângă contribuția civilizatoare a "cruciaților" maghiari, o altă contribuție covârșitoare au avut-o sașii, care venind cu elementul cultural germanic au îmbogățit cultura transilvană în timp ce românii nu și-au păstrat cultura lor traco-bizantină, decât cel mult la nivelul unui folclor primitiv. După părerea autorului o parte a Transilvaniei, dacă nu toată, trebuie să facă parte

⁴⁸ *Ibidem*, p. 247.

⁴⁹ Eugene Horvath, *Transilvania and the History of the Romanians*, Ed. Sarkany, Budapesta, 1935, p. 85.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 86.

⁵¹ Szász Zsombor, *The Minorities in Romanian Transilvania*, Londra, 1927, p. 35.

din Ungaria deoarece cea mai mare parte a Ungariei fiind formată din câmpie, ea are nevoie de frontiere naturale puternice. Cealdea vede Transilvania ca o entitate autonomă, în care pătura conducătoare să fie cea maghiară, deoarece românii deși majoritari ca număr sunt doar simpli agricultori, foarte puțini fiind intelectuali.⁵²

Aceste teorii ciudate și nerealiste au fost combătute atât de istoricii români, cât și de o seamă de istorici străini de cea mai înaltă clasă, precum Seaton-Watson sau Charles Upson Clark. Pe lângă argumentele istorice absolut credibile, aceștia relevă faptul că în cadrul României întregite de după 1918, minoritățile transilvane și în special ungurii, au beneficiat de mult mai multe școli, ziare, cărți decât au beneficiat românii în perioada regimului dualist. Din păcate tocmai această libertate de exprimare a minorității ungare a fost considerată de aceștia ca o slăbiciune a statului român și ca un drept de la sine înțeles datorat "evidentei" lor superiorității asupra "valahilor împuțiți".⁵³

Trecând peste tot ce înseamnă revizionism și iredentism putem spune fără tăgadă că Unirea de la 1 Decembrie 1918, n-a fost altceva decât exprimarea voinței poporului român, majoritar în toate provinciile istorice, voință tradusă prin Actul Unirii și recunoscută pe plan internațional.

Prin urmare, acțiunea militară a României împotriva Ungariei dintre 1918-1920, acțiune susținută dar și contestată în unele momente de către Aliați, prin care a fost lichidat practic bolșevismul din centrul Europei, s-a dovedit a fi un act de legitimă apărare a statalității României Mari, dar și una dintre cele mai strălucitoare pagini ale istoriei militare românești, lucru remarcat și de mulți teoreticieni militari străini, recunoscut ca atare de către mari personalități politice și intelectuale ale vremii și de opinia publică internațională.

⁵² Nicolae Iorga, *Un amico della rivincita ungherese, Lilio Cealdea e l' autonomia transilvana*, București, 1940, p. 7.

⁵³ Charles Upson Clark, *Racial Aspects of Romanien's Cause*, Londra, 1930, p. 16.

CONSTRUCȚIA IDENTITĂȚII LA MAGHIARII ȘI GERMANII TRANSILVĂNENI. RAPORTURILE CU STATUL ROMÂN ÎN ANII 1918-1930.

ADRIAN IVAN

ABSTRACT. *Identity-Building with the Transylvanian Hungarians and Germans. Relations with the Romanian State Between 1918-1930:* In order to understand inter-ethnic relations in Transylvania one should focus on identities, which reveal the type of society in the area, relationships between various ethnic groups, the way they related to one another and defined themselves in relation to the existing state entities. Our paper emphasizes the fact that the identities of the Central and Eastern Europe minorities were influenced by the types of societies developed in this part of the world beginning with the 19th century, as well as by the two major views on defining a nation, the civil and the ethnic-cultural one. In this light, Transylvanian Hungarians were seen as a national minority belonging to the Hungarian nation, which they were related to by tradition, language, culture and even by a modern state entity, Austria-Hungary. In their case, identity-building followed the path of conciliation between the ethnic and civil ideas: they forged an ethnic and cultural identity rooted in the historical past, which was also their main argument in the confrontation with the Romanian state, while the adoption of Romanian citizenship was a more difficult process, marked by political dissensions. The identity of the Transylvanian Germans was less problematic, as they formed an ethnic minority before 1918 and did not have a fatherland that claimed territories of the newly established Romanian state. Minority identities were also determined by the policies of the states after World War I, which aimed at leveling administrative, economic and cultural structures and the minorities' discourse was deeply influenced by their relationship with the state they were living in and the latter's relations with their fatherlands.

Pentru a înțelege raporturile interetnice din Transilvania, un rol deosebit îl joacă construirea identităților. Acestea relevă tipul de societate care s-a creat în această zonă, raporturile dintre diferitele grupuri etnice, felul cum s-au raportat unele la altele sau cum s-au definit în funcție de construcțiile statale existente.

Din punctul nostru de vedere, identitățile minorităților în Europa Centrală și de Est au fost influențate de tipurile de societăți care s-au dezvoltat în această parte a continentului începând cu secolul al XIX-lea și în egală măsură de cele două concepții majore privind definirea națiunii, una *civică* și cealaltă *etnoculturală*¹. Nu trebuie uitat, în această ecuație a identității, rolul pe care percepțiile subiective, autoidentificarea unei comunități l-a jucat în construirea imaginii sale.

André Reszler, încercând să răspundă la întrebarea dacă este posibil ca individul să facă parte în același timp din mai multe comunități naționale sau statale, face distincție între două tipuri de societăți. Pe de o parte, unele sunt pluraliste și

¹ *The Politics of Ethnicity in Central Europe*, ed. Karl Cordell, London, MacMilan Press LTD, 2000, pp. 6-25.

deschise, recunoscând identitatea multiplă, permițând membrilor lor să se organizeze în funcție de origine etnică, limbă, religie sau cultura lor². Aceste societăți consideră orașul, regiunea și statul ca dimensiuni obligatorii ale construcției identitare pe etaje, fiind legate între ele prin apartenența la o civilizație comună, europeană, în cazul popoarelor europene. Cel mai bun exemplu este oferit, în acest sens, de societatea elvețiană. Pe de altă parte, cel de-al doilea tip de societate, specifică în special regiunii central și est europene, se bazează pe ideea unui corp social indivizibil, închis, care privește particularismele etnice, religioase și lingvistice, aflate sub jurisdicția sa, ca o atingere a unității sale indestructibile. Statele-națiune moderne au oscilat între cele două modele de organizare socială. Construcția identității "minorităților etnice" sau "naționale" în interiorul acestor state a depins în mod fundamental de cele două viziuni, dar și de raporturile juridice internaționale instituite între statele-națiuni, între acestea și Societatea Națiunilor, create la finele primului război mondial.

În Europa Centrală și de Est, lipsa unei tradiții statale puternice, a unor omogenități etnice care să permită suprapunerea între construcțiile statale și națiuni a generat un naționalism uneori radical, care nu era altceva decât teoria legitimității politice ce pretindea ca limitele etnice să coincidă cu limitele politice. Așa cum am arătat la începutul acestei lucrări, pe baza unei literaturi sociologice, juridice, istorice, antropologice și psihologice, tipul de construcție națională identitară care s-a dezvoltat în spațiul central și est european a amestecat cele două concepții de națiune politică și etnoculturală, privilegiind - în contextul unei înapoieri economice - ultimul concept.

Identitățile minoritare au fost jalonate, firește, și de politicile statale după primul război mondial, care tindeau să omogenizeze structurile administrative, economice și culturale rezultate la sfârșitul acestuia. Ca urmare, statele și minoritățile lor s-au găsit într-o logică și problematică identitară și naționalistă. Contestarea statului "maximalist" în ceea ce privește demersul său uniformizator a generat numeroase conflicte etnice, permițând minorităților să activeze toate repererele instituționale interne și externe pentru apărarea identității lor.

Discursul minoritar nu a fost uniform, el fiind influențat de relația pe care minoritățile o aveau cu statul sub a cărui jurisdicție trăiau, dar și de raporturile dintre acestea și statele-patrie. În cazul României, comportamentul minorității maghiare era diferit de cel al minorității germane. Vom arăta pe parcursul demersului nostru diferențele notabile dintre cele două minorități, subliniind și o deosebire majoră legată de definirea lor ca *minorități etnice* sau *naționale*.

Specialiștii fac distincție între "*minoritățile naționale*", care sunt legate de stat-patrie vecin statului sub a cărui suveranitate trăiesc, au o tradiție importantă, și sunt separate de acesta printr-o frontieră statală, și "*minoritățile etnice*", care includ comunități constituite în interiorul unor state în urma unor colonizări, așa cum este cazul minorității germane din Transilvania, dar care nu sunt legate teritorial de o națiune tradițională ci numai prin releve lingvistice și culturale, neavând aspirații politice de separare de statul sub a cărui suveranitate trăiesc.

² André Reszler, *Une longue souffrance improductive. Essai sur l'identité des minorités hongroises*, în André Liebich et André Reszler, *L'Europe Centrale et ses minorités: vers une solution européenne*, Paris, PUF, 1989, p. 123.

CONSTRUCȚIA IDENTITĂȚII LA MAGHIARI ȘI GERMANI TRANSILVĂENI

Maghiarii transilvăneni, așa cum am mai arătat, sunt văzuți ca o minoritate națională, aparținând națiunii maghiare, de care-i leagă tradiția, limba, cultura și chiar o construcție statală modernă, Austro-Ungaria.

Apărarea identităților minoritare nu s-a făcut numai prin intermediul demersurilor politice parlamentare sau în fața Societății Națiunilor, ci și prin apelul la memorie, care va juca un rol important în căutarea și conservarea identității. Această memorie își fixează rădăcinile sale profunde în trecut, în religie și limbă, cu care identitatea se confundă³. Memoriile colective ale acestor comunități minoritare sunt sensibile la evenimentele capitale, înconjurare de cele mai multe ori de mituri tradiționale, activate și stilizate de cultura scrisă.

Diferențierile și autonomia în cadrul grupurilor etnice au devenit din ce în ce mai importante atunci când acestea luptau contra uniformizării susținută de grupul dominant (majoritate)⁴. Totodată, reprezentările și semnificațiile unui teritoriu erau diferite de la comunitate la comunitate, în ciuda conviețuirii îndelungate. De cele mai multe ori, erau încărcate de pasiuni, care de cele mai multe ori au constituit izvorul conflictelor etnice. În ciuda unei conviețuirii îndelungate, Transilvania nu a avut și nu are aceleași semnificații pentru români, maghiari și germani. Pentru români, teritoriul amintit înseamnă spațiul de formare a poporului român, în timp ce pentru maghiari este provincia unde s-a format și s-a dezvoltat cultura și conștiința națională maghiară modernă. Sașii transilvăneni sunt legați de același teritoriu prin autonomia lor politică, economică și culturală, bazată pe drepturile obținute din partea regilor maghiari și întărite mai târziu prin diferitele înțelegeri între grupurile politice și economice dominante ale Transilvaniei.

Culte religioase au jucat un rol fundamental în apărarea identității în ciuda evoluțiilor secularizante din secolele XIX-XX, fiind indestructibil legate de societățile civile, având raporturi strânse cu comunitățile pe care le reprezentau, dar și cu statul. Ele au influențat instituțiile politice, modelând atitudinile, inducând comportamentele sociale, politice și economice ale indivizilor și grupurilor etnice, producând reflexe determinante în viața cotidiană. În cazul maghiarilor și germanilor din Transilvania, bisericile au stat în fruntea mișcărilor contestatate ale politicilor agrare și școlare ale statului român, încercând, mai ales în cazul episcopilor maghiari, să preia rolul statului maghiar în patronarea sistemului de învățământ, considerat un element fundamental în conservarea identității lor naționale. În ciuda eterogenității lor confesionale, bisericile maghiare au asumat bătălii politice cu statul român în interiorul și în exteriorul acestuia, la Societatea Națiunilor.

Episcopul catolic Gustav Károly Majláth protesta – de pildă - în numele bisericii catolice, la 2 noiembrie 1924, contra măsurilor guvernelor românești, care în opinia sa "au atacat baza de existență a instituțiilor catolice"⁵, criticând reforma agrară și pe cea a învățământului primar. Referindu-se la prima, episcopul maghiar arăta că, "deși au fost expropriate posesiunile întinse ale Statusului romano-catolic din Ardeal, 118 parohii și 71 filii nu și-au primit mica porțiune prevăzută lor prin

³Cf. Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, Timișoara, Ed. Amarcord, 2001.

⁴ Joseph Yacoub, *Les minorités, Quelle protection?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 19.

⁵ *Discursul P. S. S. Gustav Carol Majláth, Episcopul Ardealului*, ținut în Senat la 2 noiembrie 1924, în *Glasul minorităților*, II, 1924, nr. 10-12, octombrie-decembrie, p. 2.

lege". În ceea ce privește legea învățământului primar din iulie 1924, Gustav Károly Majláth critica faptul că aceasta a dezavantajat școlile confesionale, afirmând că "prin urmare, cine a învățat într-o școală confesională ar fi exclus de la posibilitatea de a se afirma în cariere publice".

Biserica Reformată Maghiară protesta și ea față de retragerea drepturilor de publicitate școlilor patronate de Consiliul Dirigent al Eparhiei Reformate din Ardeal. Era vorba de liceele calviniste de la Satu-Mare, Orăștie și Zalău și de școala medie reformată de la Turda.⁶ Consiliul Dirigent al Eparhiei Reformate Maghiare din Ardeal se plângea totodată că elevii săi plăteau taxe foarte mari, profesorii școlilor amintite nu aveau dreptul de examinare, iar examenele erau date în fața unei comisii necunoscute, ceea ce explica, în opinia protestatarilor, rezultatele modeste obținute⁷.

Biserica a avut un rol important și în construirea identității sașilor ardeleni. Aceasta era instituția prin intermediul căreia sașii, după unirea Transilvaniei cu România în 1918, și-au apărut autonomia culturală. Spre deosebire de maghiari, sașii ardeleni nu aveau un stat-patrie în vecinătate care să-i sprijine politic și economic, biserica fiind principala instituție care coordona sistemul școlilor confesionale, având în posesie proprietățile funciare care susțineau întreținerea instituțiilor de învățământ. De aceea, reformele agrară și școlară au fost văzute ca lovituri date autonomiei lor culturale, reprezentanții lor politici și ecleziastici acuzând guvernele românești că atacă baza materială a învățământului săsesc, element definitoriu în conservarea limbii, culturii și tradițiilor acestei comunități.

Cu alte cuvinte, sașii acuzau pierderea autonomiei culturale și economice, garantată de Tratatul minorităților semnat de România la 9 decembrie 1919. După mai multe luări de poziție în cadrul Parlamentului României și în fața unor congrese ale minorităților germane din Europa, Biserica Evanghelică s-a adresat, în 17 iulie 1930, regelui Carol al II-lea. Era vorba de o cerere de intervenție a suveranului României pe lângă guvern, într-un moment în care existența sașilor ardeleni era afectată nu numai de legislațiile agrară și școlară, ci și de criza economică din anii 1928-1932. Semnat de episcopul Fiedrich Teutsch, memoriul contesta reformele realizate în aceste domenii, cerând subvenții pentru școlile confesionale săsești⁸. Episcopul arăta totodată că Biserica Evanghelică a ajuns "în cea mai mare mizerie". La această mizerie se adăuga cea a școlilor confesionale, rezultat al unei "legi școlare greșite". El arăta în continuare că existența acestor instituții avea nevoie de o susținere de circa 56 milioane lei⁹. Ba, mai mult, memoriul demonstrează că biserica și comunele nu erau capabile să susțină acest tip de învățământ săsesc datorită atât "situației economice generale", cât și "sarcinilor impuse de stat". Pe de altă parte, reforma agrară era criticată pentru că a privat parohiile de mijloacele necesare întreținerii școlilor, punându-le în plus și sarcina edificării și întreținerii școlilor. Încrăzător în sprijinul regelui Carol al II-lea și în principiul egalității tuturor cetățenilor României, liderii Bisericii Evanghelice își exprimau speranța că instituția pe care o reprezentau va beneficia de sprijinul financiar necesar școlilor sale, "evitându-se prin acesta distrugerea școlilor noastre și nimicirea în bună parte unei culturi, care era în folosul întregii țări".

⁶ *Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond Ministerul Instrucțiunii*, dos. 630/1924, f. 129.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Idem, Fond Casa Regală*, dos. 77/1930, f. 38.

⁹ *Ibidem*, f. 40-41.

Al doilea element fundamental al construirii și apărării identităților minoritare a fost *limba*, prin care se vehicula și se articula identitatea națională, capitalizând patrimoniul etnic al fiecărei comunități. Conservarea și promovarea limbii unui grup etnic depinde de soliditatea instituțiilor care o cultivă, școala având din acest punct de vedere un rol incontestabil. De aceea, confruntările între stat și minorități au fost generate adesea de încercările instituțiilor guvernamentale de a îngrași libertatea școlară. Politicile statelor-națiune aveau ca scop omogenizarea lingvistică, încurajată și de aranjamentele internaționale de după primul război mondial, care cereau recunoașterea limbii oficiale a statului, cu alte cuvinte a limbii grupului etnic majoritar¹⁰. În cazul statului român interbelic, așa cum vom arăta în rândurile următoare, politicile școlare și filozofia învățământului românesc, exprimată de Constantin Angelescu și P.P. Negulescu, aveau la bază principiile educației laice, cu scopul final de a forma cetățeni loiali României, indiferent de etnie, dar care să se exprime corect în limba română. De aceea, legislațiile școlare din 1920-1928 s-au bazat pe aceste principii, care se izbeau, în noile provincii unite cu statul român în 1918, de structurile instituționale ale minorităților maghiare și germane, cu tradiție și existență îndelungată.

Într-un articol sugestiv, intitulat *De ce nu ne place limba română?*, publicat în "Glasul minorităților", reprezentanții minorității maghiare arătau că "în urma politicii arbitrare a guvernului, școlile minoritare și îndeosebi cele maghiare erau în pragul nimicirii lor. Comoara noastră cea mai temută, limba noastră maternă vor să ne-o ia ordonanțele școlare repetate și nu este de mirare [...] dacă disperăm căutăm, ca cel puțin dintre pereții școlilor noastre să nu se elimine limba noastră proprie"¹¹. Autorul afirma în acest articol că maghiarii nu erau contra limbii române, dând exemplu revista "Glasul minorităților", care apărea în limba statului, dar considerau că funcționarii din Vechiul Regat trebuiau să învețe limba minorităților, dacă doreau să lucreze în zonele minoritare¹².

Politicile școlare românești din anii 1919-1930 au avut consecințe mai ales în stabilimentele confesionale maghiare, considerate de statul român focare de irendentism. Autoritățile au încurajat deschiderea de școli publice de toate nivelurile în limbile minorităților, obligând însă toate școlile minoritare să introducă obiecte de studiu precum geografia, istoria și constituția României în limba română. Totodată, legislațiile școlare vor impune condiții de performanță atât învățământului propriu-zis, cât și infrastructurii acestuia, greu de îndeplinit de școlile confesionale. Mai mult, statul a încurajat învățători maghiari și ai altor minorități, din școlile de stat, pentru a atrage elevii acestor comunități spre instituțiile publice de învățământ.

Aceste măsuri vor trezi reacții din partea liderilor politici și religioși ai maghiarilor și germanilor din Transilvania. În acest context, ei au adresat numeroase proteste ministerului de resort, iar maghiarii nemulțumiți de răspunsurile primite se vor adresa și Ligii Națiunilor. Consiliul Dirigent al Eparhiei Reformate Maghiare din Ardeal se plângea, de exemplu, la 20 septembrie 1922, ministrului Instrucțiunii, Constantin Angelescu, că un învățător maghiar, pe nume József Debrécsi, din județul Trei

¹⁰ Stéphane Pierré-Caps, *La Multination. L'avenir des minorités en Europe Centrale et Orientale*, Paris, Editions du Seuil, 1995, p. 84.

¹¹ *De ce nu ne place limba română?*, în „Glasul minorităților”, I, 1923, nr. 6, noiembrie, p. 28.

¹² *Ibidem*, p. 29.

Scaune, făcea propagandă în favoarea școlii primare de stat din localitatea Padiș, arătând părinților elevilor din zonă că aveau mult mai multe avantaje, materiale și educaționale, dacă își înscriau copiii la școala maghiară de stat¹³. Populația trebuia să aibă o mai mare încredere în această instituție, deoarece nu trebuia "să plătească taxe, [...] instruirea fiind total gratuită, ba, chiar copiii vor primi cărți și obiecte în mod gratuit". Statul - se arăta în același document - "a dat poporului școală gratuită ca să o salveze de sărăcime, dar poporul sedus de unele persoane, totuși are frică de ea"¹⁴, în ciuda faptului că era foarte greu să plătească taxele destul de mari ale unei școli confesionale.

Politica statului față de școlile confesionale a fost de multe ori acuzată de naționalizare, de etatizare, minoritatea maghiară invocând deseori argumentul autonomiei școlare din tratatul minorităților. Acest capitol din relațiile stat-minorități se va consuma și în fața Societății Națiunilor, pe care îl vom trata în rândurile următoare.

Principiile de autonomie și protecție a minorităților au jucat și ele un rol în arhitectura identitară a minorităților. Dezbaterile la Societatea Națiunilor, dincolo de un sistem de libertăți acordate prin tratatele încheiate cu statele succesoare ale Austro-Ungariei, s-au concentrat asupra personalității juridice a minorităților. Întrebarea la care trebuia să se răspundă era dacă minoritățile puteau fi acceptate ca persoane morale de drept public, ca identități colective în interiorul suveranităților naționale sub care au fost plasate de Tratatul de Pace. Datorită reticenței statelor-națiune, susceptibile la încălcarea suveranității lor, minorităților nu le-au fost acordate drepturi colective, bucurându-se doar de egalitate de tratament juridic în interiorul acestora.

Regimul minorităților de la Societatea Națiunilor consta în patru principii fundamentale: egalitatea tuturor în fața legii și prohibiția discriminării sub toate formele; recunoașterea anumitor drepturi speciale, mai ales în ceea ce privește limba; recunoașterea drepturilor fundamentale ale omului; și, în final, dreptul la petiție și plângere la Societatea Națiunilor. S-a luat în discuție și libertatea religioasă, care a fost considerată un drept fundamental și ca atare nu a fost menționată în Pactul Societății Națiunilor, considerându-se că ar aduce atingere suveranității statelor¹⁵.

Dreptul minorităților s-a dezvoltat și prin rezoluțiile Consiliului Societății Națiunilor. Acest regim, creat prin practica Consiliului, recunoștea minorităților un anumit număr de libertăți individuale, colective și comunitare, având titlu dublu de norme constituționale și universale, a căror aplicare era garantată de Societatea Națiunilor¹⁶. Printre aceste drepturi comune acordate minorităților, amintim: protecția naționalității, dreptul de reuniune, asociere și participare la viața politică, protecția vieții, libertatea individuală și libertatea cultului, egalitatea civilă și civică, libera folosire a limbii în relațiile private și de comerț, în materie religioasă, presă, publicații de orice natură și în reuniunile publice, oral sau scris înaintea tribunalelor, în învățământul primar privat, libertatea învățământului public și privat, dreptul de a crea, dirija și controla pe cheltuială proprie instituții caritabile, religioase, sociale și

¹³ *Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond Ministerul Instrucțiunii, dos. 29/1922, f. 76-77.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Nicolae Titulescu, *Minorités*, în *Dictionnaire diplomatique*, Tome. II, La Haye, Academie diplomatique internationale, 1935, p. 99.

¹⁶ Joseph Yacoub, *op. cit.*, p. 262.

educative, dreptul de a beneficia - în funcție de proporția pe care o reprezentau - de fonduri publice destinate de stat în scopuri educative, religioase și sociale etc.

Tratatul minorităților încheiat de România în decembrie 1919 conținea (art. 11) clauze referitoare la autonomia culturală a secuilor și sașilor, ceea ce i-a determinat pe unii autori în problematica minorităților să vorbească în cazul acestora de "minorități recunoscute ca entități colective" și de o anumită *autonomie locală*¹⁷. Într-adevăr, la articolul 11 din acest tratat, România se obliga să acorde comunităților secuilor și sașilor din Transilvania autonomia locală în chestiunile religioase și școlare¹⁸. Aceste stipulații vor fi mereu invocate de reprezentanții celor două minorități, atunci când vor critica legislațiile agrară și școlară ale României. Trebuie să subliniem totodată că niciodată Societatea Națiunilor n-a considerat cele două grupuri minoritare ca *entități colective*, singurul principiu admis de organizația internațională fiind acela al "persoanelor aparținând minorităților de rasă, limbă și religie". Cum vom vedea, Societatea Națiunilor a preferat de cele mai multe ori soluții politice în rezolvarea petițiilor minorității maghiare din România, evitând apelul la Curtea Permanentă de Justiție de la Haga. Tocmai acest lucru era criticat vehement de unul din cei mai renumiți juriști ai minorității maghiare, Arthur Balogh.

Referindu-se la conflictul între statul român și asociațiile foștilor grăniceri secui pentru apărarea Bunurilor Private ale Ciucului, Arthur Balogh scria că acest caz era un exemplu "unde existența Curții Permanente de Justiție internațională a fost voluntar ignorată", Consiliul Ligii Națiunilor preferând o soluție non-juridică, dar practică¹⁹. Referindu-se la caracterul juridic al drepturilor minorităților, același autor - fost profesor la Universitatea din Cluj - se întreba dacă acestea intrau în categoria drepturilor individuale sau colective. El arăta că nici înainte de primul război mondial minoritățile (naționalitățile) nu au fost recunoscute ca "persoane morale", reprezentând o "unitate de drepturi". Egalitatea juridică era acordată doar persoanelor aparținând acestor comunități, în calitatea lor individuală de cetățeni²⁰.

Autorul recunoaște că după instituirea sistemului Societății Națiunilor atât în termenii convențiilor internaționale, cât și în legislația internă a României și a altor state-națiuni, drepturile minorităților erau individuale și nu colective. Nu putem vorbi în cazul maghiarilor și germanilor din România de "persoane colective" sau "morale", luate ca unități. Chiar petițiile maghiarilor la Societatea Națiunilor nu au fost făcute în numele întregii comunități maghiare din Transilvania, ci în numele unor asociații și instituții religioase sau școlare - bine determinate juridic - care, în opinia lui Arthur Balogh, aveau autoritatea de a exercita drepturile minorităților într-o manieră colectivă. Bisericele erau instituții ce se bucurau de o anumită autonomie, în virtutea dreptului lor constituțional, ca personalități juridice recunoscute de statul pe teritoriul căruia își desfășurau activitatea. Sesizările acestor instituții la Liga

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Tratatul de Pace între Puterile Aliate și Asociate, pe de o parte și Austria, prevederile referitoare la minorități*, în *Minoritățile naționale din România*, Ioan Scurtu, Liviu Boar (ed.), vol. I, 1918-125, București, Arhivele Naționale, p. 171.

¹⁹ Arthur Balogh, *L'action de la Société des Nations en matière de protection des minorités*, Paris, Les Editions Internationales, 1937, p. 180.

²⁰ *Idem*, *Les Droits de Minorités et la Défenses de ces Droits en Roumanie*, în „*Glasul Minorităților*”, IV, 1926, nr. 1, ianuarie-februarie, p. 6.

Națiunilor au fost sprijinite constant și oficial de Ungaria, aceasta considerând minoritățile maghiare din afara granițelor sale ca parte a națiunii maghiare.

În cazul secuilor și sașilor din Transilvania, autonomia s-a restrâns la chestiuni religioase și școlare²¹. Drepturile speciale acordate minorităților în ceea ce privește utilizarea limbii în învățământul primar, în tribunale, comerț, la anumite nivele administrative, precum și libertatea religioasă erau văzute doar ca niște garanții ale aplicării drepturilor fundamentale ale omului și erau menționate de toate constituțiile statelor central și est europene. Nerecunoașterea drepturilor colective minorităților a fost văzută de unii specialiști ca un minus al sistemului Societății Națiunilor, protecția minorităților în opinia acestora nefiind decât "un artificiu juridic și politic, menit să acopere lacunele datorate imposibilității de a aplica în întregime principiul dreptului popoarelor de a dispune de ele însele"²².

Cu toate acestea, credem că sistemul de protecție al minorităților, implementat și dezvoltat de Societatea Națiunilor, constituie un element esențial în echilibrul raporturilor minorităților cu statul pe teritoriul căruia trăiau și în construirea unei noi identități la unele grupuri etnice, obișnuite să trăiască până atunci în majorități naționale, cum erau maghiarii din Transilvania.

Identitatea maghiarilor din Transilvania

Atunci când încercăm să identificăm reperele identitare ale unei comunități, precum cea maghiară din Transilvania, nu putem omite dimensiunea istorică și culturală a acestora, semnificațiile pe care le-a avut coabitarea lor cu alte grupuri etnice în Transilvania și percepțiile de sine ale acestei minorități²³.

Făcând referire la comunitățile etnice din statul austro-maghiar (1867-1918), André Reszler distingea mai multe categorii etnice: 1) o națiune cu un rol istoric, beneficiind de o predominanță politică, socială, culturală și economică, văzută ca un "*primus inter pares*", națiunea maghiară; 2) un grup național cu un lung trecut istoric, beneficiind de instituții semiautonome, croații; 3) două grupuri etnice cu trăsături identitare puternice, în legătură strânsă, cel puțin în plan cultural cu patria lor mamă, românii și sârbii din fosta Austro-Ungarie; 4) două comunități etnice "fără istorie națională" și fără identitate națională pe deplin dezvoltată: slovacii și rutenii; 5) categoria slovenilor și a germanilor din Boemia și Moravia (așa numiții sudeți)²⁴. În momentul disoluției Austro-Ungariei, toate aceste naționalități au dobândit un nou statut național sau internațional. Slovacii, croații și slovenii au început o nouă carieră autonomă în interiorul structurilor "federale" ale Cehoslovaciei și ale Regatului Sârbilor, Croaților și Slovenilor, românii transilvăneni s-au unit cu Regatul României, iar germanii din Cehoslovacia, rutenii și maghiarii din Slovacia, Regatul Sârbilor, Croaților și Slovenilor și România vor dobândi statutul de minorități. Maghiarii au refuzat de la început să recunoască noile realități statale, parcurgând, în Transilvania, un proces îndelungat de definire identitară ca minoritate națională. În spațiul intra-carpatic, ca de altfel în

²¹ *Ibidem*, p. 9.

²² Stéphane Pierré-Caps, *La Multination, L'Avenir des minorités en Europe Centrale et Orientale*, Paris, Editions de Seuil, 1995, p. 168.

²³ Vezi Johann Weidlein, *Imaginea germanului în cultura maghiară, traducere de Petru Forna și Gheorghe Olteanu*, Cluj-Napoca, Fundația Culturală Română, 2002, pp. 167-179.

²⁴ André Reszler, *op. cit.*, pp. 125-129.

Slovacia sau Voievodina sârbească, maghiarii formau la nivelul satelor și orașelor societăți bine structurate, având notabili, clientelele, școlile, cluburile, teatrele și jurnalele lor.

Totodată, locurile tradiționale ale memoriei le reaminteau legăturile care-i legau de maghiarii din Ungaria. Transleithania, partea maghiară a fostei Austro-Ungarii, era puternic impregnată de istoria, administrația și limba maghiară, ruptura psihologică de națiunea mamă fiind resimțită foarte puternic la toți maghiarii din afara granițelor statului maghiar după Tratatul de la Trianon (4 iunie 1920).

Identitatea maghiarilor transilvăneni, cel puțin din punct de vedere cultural, nu poate fi disociată de ideea de națiune maghiară. Cu toate acestea, construcția națiunii la maghiari poate fi urmărită începând chiar cu Evul Mediu, fără să putem vorbi însă de o construcție națională modernă. Era mai curând o anumită autonomie a nobilimii, exprimată mai ales în raporturile voievodatului transilvănean și al comitatelor cu statul medieval maghiar. Această autonomie a favorizat și formarea "națiunilor politice", a Ordinelor, care cuprindeau pe toți oamenii liberi. Ordinele n-au fost însă constituite pe criteriul naționalității, din ele putând face parte maghiarii, secuii, sașii și românii liberi. Majoritatea maghiară a acestor ordine va determina în epoca modernă reacția celorlalte naționalități, în special cea a românilor, dar și a sașilor transilvăneni. Tipul de *națiune*, care s-a construit în jurul Ordinelor s-a caracterizat printr-un stil de viață maghiar, pe care comunitatea secuilor l-a adoptat²⁵.

Statutul politico-juridic și social construit de Ordine în Transilvania, întărit și de puterea autonomă a voievodului față de regalitatea maghiară, a permis formarea unei "națiuni" nobiliare transilvane, fără a avea la bază criterii etnice sau lingvistice bine delimitate, singura limbă utilizată de această comunitate aristocratică fiind latina. Reforma religioasă din secolul al XVI-lea va bulversa unitatea acestei națiuni nobiliare, atât din punct de vedere politic, cât și religios. Înfrângerea de la Mohács (1526) și secularizarea bunurilor bisericii catolice din Transilvania în 1542 vor constitui momentele regândirii statutului aristocrației maghiare transilvănene.

Trecerea unei mari părți din aristocrație la Reformă, inexistența unei cancelarii centrale regale a cărei comunicare să se facă prin intermediul limbii latine, folosirea limbii maghiare în administrație anunțau o altă construcție identitară. Noul spirit maghiar prezent în Principatul Transilvaniei a fost influențat de libertatea religioasă și pragmatismul oferit de Reformă, îmbogățind cultura maghiară și permițând utilizarea limbii proprii în scrierile secolelor XVI-XVIII. Acest fapt l-a determinat pe László Makkai să afirme că centrul vieții intelectuale maghiare se găsea în Transilvania, de unde și semnificația pe care maghiarii o acordau acestui spațiu în formarea conștiinței lor naționale moderne²⁶.

De altfel, în cadrul acestui proces, un loc proeminent l-au avut noile elite intelectuale locale, favorizate de crearea unei rețele de învățământ cu rang superior.

²⁵ *Histoire de la Transylvanie*, sub coord. lui Béla Köpeczi, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992, p. 218.

²⁶ L. Makkai în *Histoire de la Transylvanie*, Paris, PUF, 1946, p. 174.

Așa cum am subliniat deja, răspândirea Reformei religioase în spațiul transilvan a produs schimbări majore, creând o atmosferă favorabilă dezvoltării culturii și științei. Sub aspect educațional, acest fenomen a dus la apariția colegiilor și gimnaziilor, ca urmare a creșterii nevoii de a se forma o pătură instruită, care până atunci practicase *peregrinatio academica* spre cele mai diverse centre universitare europene²⁷. De altfel, ideea de a se înființa în Transilvania o Universitate (cu o conotație terminologică mai mult medievală) a avut-o încă din 1567 principele Ioan Sigismund, al cărui sediu trebuia să fie la Alba Iulia, iar printre profesori urma să invite pe renumiții umaniști Petrus Ramus și Calsio Curio, proiect însă nerealizat²⁸. La scurt timp însă, principele Transilvaniei, István Báthori, ales și rege al Poloniei, a emis la 18 mai 1581, de la Vilna, un document fondator al Universității la Cluj, sub patronajul ordinului iezuit, care conținea trei facultăți: Teologia, Filozofia și Științele juridice. Instituția a avut o vreme ca rector pe învățatul italian Antonio Possevino, care a venit aici însoțit de un număr de 32 călugări, pentru a da o mai bună organizare instituției. Însă după numai două decenii, în 1603, Universitatea s-a desființat pe fondul confruntărilor religioase, protestanții izgonind pe iezuiți, devastând sediul Universității și distrugând o mare parte din bibliotecă²⁹. Fidel susținător al catolicismului în Transilvania și adept al consolidării acestuia și prin crearea unei firave rețele de învățământ secundar, István Báthori a înființat totodată două gimnazii la Oradea și Alba Iulia, toate aceste instituții aflându-se sub oblăduirea ordinului iezuit, care încă din 1599, prin *Ratio Studiorum*, își definise o strategie a organizării, metodele și conținuturile învățământului lor³⁰.

În 1622, principele Gábor Bethlen a fondat după modelul Universității din Heidelberg un Colegiu Academic reformat la Alba Iulia, reședința sa, unde a adus ca profesori pe Martin Opitz – autorul unei lucrări de mare valoare, în care este prezentată societatea transilvană din epocă –, Johann Heinrich Bisterfeld și Ludwig Philipp Piscator, care au impus instituției un mare prestigiu. Proiectul lui Bethlen de a transforma colegiul într-o veritabilă Universitate a eșuat însă³¹, urmașul acestuia, principele György Rákóczi I, dorind susținerea financiară a cât mai multor academii. Pe de altă parte, chiar publicul studentesc protestant era în mod deosebi încurajat de

²⁷ Asupra acestui aspect vezi Sándor Tonk, *Erdélyiek egyetemjárása a középkorban*, București, Edit. Kriterion, 1979; Géza Kathona, *Erdélyi unitárius tanulók külföldön 1711-ig*, Keresztény Magvető, 1979; Miklós Szabó, Sándor Tonk, *Erdélyiek egyetemjárása korai új korban 1521-1700*, Szeged, József Attila Tudományegyetem, 1992; László Szögi, *Magyarországi diákok a Habsburg Birodalom egyetemein. I. 1790-1850*, Budapest-Szeged, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 1994; Miklós Szabó, László Szögi, *Erdélyi peregrinusok. Erdélyi diákok európai egyetemeken 1701-1849*, Marosvásárhely, Mentor Kiadó, 1998; Szögi, László, *Magyarországi diákok németországi egyetemeken és főiskolákon, 1789-1919*, Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2001.

²⁸ Jakó Klára, *Petrus Ramus és az első kísérlet egyetem alapítására Erdélyben (János Zsigmond uralkodásának idején, 1570)*, în „Korunk”, Cluj, no. 2/1990, p. 246-249.

²⁹ Jakó Klára, *A kolozsvári Báthori-egyetem és könyvtárának története 1607-ig*, în „Korunk”, Cluj, no. 11/1990, p. 1500-1504, și no. 12/1990, p. 1636-1643.

³⁰ *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, ed. Vincent J. Duminuco, New York, Fordham University Press, 2000.

³¹ Zsigmond Vita, *Bethlen Gábor művelődési politikája*, în „Művelődés”, București, no. 6/1995, p. 43-45.

Rákóczi I, prin diverse stipendii, de a urma Universității din apusul Europei, în dorința formării unui corp învățat care apoi să profeseze în Academii din spațiul intracarpatic³². De altfel, Colegiul Academic de la Alba Iulia a funcționat pentru foarte puțin timp, în 1658 fiind incendiat de invazia turco-tătară. Din acest moment, Academia decade la rang de liceu și se mută la Aiud, dobândind ulterior o poziție de frunte în cadrul rețelei de școli confesionale secundare ce s-a dezvoltat în Ardeal de-a lungul veacurilor XVIII și XIX³³. Abia la finele secolului XVII, în 1698, s-a reînființat la Cluj o Universitate iezuită "Leopoldina" (*Academia Societatis Jesu Claudiopolitana*, cunoscută și sub numele de "Báthori"), cu limba de predare latina, având trei facultăți: Teologia, Filozofia și Științe reale (matematica și științele naturale). Însă nici acest stabiliment nu a avut o activitate notabilă, devenind un colegiu academic, iar de la finele secolului XVIII fiind transformat într-un liceu academic³⁴.

Cu toate aceste încercări, în Transilvania colegiile au rămas forma cea mai răspândită de a pregăti intelectuali, unele din acestea suplinind parțial lipsa unei Universități prin funcționarea în cadrul lor a câtorva cursuri care îndeplineau o funcție atribuită îndeobște facultăților. Deși rudimentare chiar pentru secolul XVIII, rostul acestor stabilimente a fost major în difuzarea ideilor progresiste ale epocii, contribuind la modificarea mentalităților și schimbarea fizionomiei regiunii. Când în 1818 s-a aniversat un secol de la fondarea Colegiului Reformat din Târgu Mureș, profesorul János Antal, viitorul episcop calvinist al Transilvaniei, a evidențiat cât se poate de sintetic beneficiile aduse de această școală orașului de reședință și împrejurimilor, prin formarea unei elite intelectuale reformate, aptă să asigure progresul regiunii³⁵.

Așadar, Reforma și apoi Umanismul au influențat formarea unei noi categorii intelectuale laice, care, pe de o parte, va acapara treptat, în detrimentul ecleziaștilor, pozițiile cele mai importante ale vieții politice și, pe de altă parte, va utiliza cu prioritate limba maghiară. În această epocă nu putem vorbi de o conștiință colectivă la maghiarii din Transilvania și fostul regat medieval al Ungariei, dar rivalitățile dintre aristocrația maghiară și burghezia săsească, începând cu secolul al XVII-lea, ne oferă primele semne ale naționalismului etnic, al replicii și competiției dintre naționalitățile Transilvaniei³⁶. Burghezia maghiară era mult mai slabă decât nobilimea și, prin urmare, rolul ei în formarea conștiinței colective moderne a fost modest, astfel că a contat cu prioritate națiunea nobililor maghiari, care dețineau toate pârghiile vieții politice și economice. La începutul secolului al XVIII-lea aceasta a fost întărită de comunitatea secuilor care, alături de nobilime, forma de pildă, în 1790-1791, 90% din Dieta Transilvaniei³⁷.

³² Asupra acestor peregrini vezi și Lucian Nastasă, *Das Europa-Bild bei den Klausenburger Memoirenschreibern des 17. Jahrhunderts*, în vol. *Die Rumänen und Europa vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, ed. Harald Heppner, Wien-Köln-Weimar, Böhlau Verlag, 1997, p. 47-61.

³³ Asupra acestui lucru și a evoluției ulterioare vezi Jakó Zsigmond și István Juhász, *Nagyenyedi diákok 1662-1848*, București, Edit. Kriterion, 1979.

³⁴ Vezi Vencel Biró, *A kolozsvári jezsuita egyetem szervezete és építkezései a XVIII században*, în „Erdélyi Múzeum”, L, 1945, p. 1-13.

³⁵ *A Marosvásárhelyi Református Kollégium diáksága 1653-1848*, ed. Sándor Tonk, Szeged, József Attila Tudományegyetem, 1994, p. V.

³⁶ A se vedea Aurel Răduțiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania: 1690-1847*, București, Edit. Univers Enciclopedic, 1997.

³⁷ David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Despre formarea națiunii române*, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1984, p. 356.

Formarea unei conștiințe naționale propriu-zise la maghiari a fost determinată totodată și de opoziția aristocrației maghiare față de Curtea de la Viena, prelungind tradiția rezistenței față de regele Ungariei. Primul indiciu, în opinia lui László Makkai, al formării acestei conștiințe l-a constituit dorința aristocrației maghiare de alipire a Transilvaniei la Ungaria, exprimată constant la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Béla Köpeczi susținea, de asemenea, ideea că prima manifestare a acestei conștiințe a fost revolta antihabsburgică a lui Ferencz Rákóczi II (1702-1711), înțeleasă de aristocrația maghiară ca un act de independență a Ungariei față de Casa de Habsburg³⁸. Opoziția aristocrației maghiare față de împăratul Iosif al II-lea (1763-1790), care a încercat să germanizeze Transilvania, s-a exprimat în mod direct prin efortul acesteia de a impune limba maghiară ca limbă de stat în provincie. Acest fapt va marca un pas decisiv în definirea identității etnolingvistice a maghiarilor. Pe viitor, aceștia își vor subordona programul politic reconstituirii regatului medieval maghiar, care îngloba inevitabil și alte naționalități. Mai democratică, elita liberală maghiară din secolul al XIX-lea considera că națiunea maghiară, lipsită de o majoritate numerică în vechiul stat maghiar, trebuia să "unească, prin forța asimilatoare a extinderii drepturilor, indivizii de altă limbă [...], asigurându-le același statut juridic"³⁹. Liberalii maghiari, între care s-a detașat personalitatea baronului Miklós Wesselényi, acceptau necesitatea unor schimbări sociale în secolul al XIX-lea în Transilvania, dar numai în ideea asimilării țărănimii naționalităților la națiunea maghiară⁴⁰.

O mare parte a elitei politice, economice și intelectuale maghiare va subordona programul său politic ideii de construcție a unei națiuni dominante nu numai din punct de vedere cultural, ci și numeric. În ciuda unei modernizări economice și a dezvoltării unui sistem parlamentar modern în Ungaria (1867-1918), ideea care a prins contur, încă în cadrul revoluției maghiare de la 1848-1849, era cea a unei națiuni etnoculturale, inspirată de modelul german. Conștienți de inferioritatea numerică față de naționalitățile ce compuneau Transilvania (partea maghiară a Austro-Ungariei), liderii maghiari au acordat o importanță majoră afirmării *limbii maghiare* în toate domeniile vieții publice și culturale, ca element de unitate între toți cetățenii patriei maghiare. Nu întâmplător Dieta Transilvaniei, convocată în 1842 după mulți ani de întrerupere, a încercat să impună limba maghiară ca singura limbă oficială a provinciei, trezind reacțiile românilor și sașilor. Este cunoscut cu această ocazie discursul lui Stephan Ludwig Roth, care considera că în Transilvania singura limbă oficială era cea a majorității românești.

Tot în aceeași perioadă, asistăm la o critică maghiară a "transilvanismului", expresie a autonomiei nobilimii maghiare ardelenă față de Budapesta. Liderii din Transilvania se pronunțau pentru unirea acesteia cu Ungaria și-și afixau ostilitatea față de orice autonomii provinciale, Ioan Bethlen considerând *transilvanismul* ca "o

³⁸ Bela Köpeczi, *Federalisme, absolutisme, jansenisme. La pensée politique hongroise au début de XVIII^e siècle*, în vol. *European Intellectual Trends and Hungary*, 4, coord. Ferencz Glatz, Budapest, Institut of Sciences, 1990, p. 56.

³⁹ Iván Zoltán Denés, *L'horizon intellectuel et le système de valeurs des libéraux hongrois, 1830-1848*, în Ferencz Glatz (coord), *Op. cit.*, p. 93.

⁴⁰ David Prodan, *Op. cit.*, p. 360.

maladie originală și specifică" aristocrației transilvănene⁴¹. Elitele maghiare vorbeau în această perioadă de Transilvania doar ca parte a Ungariei, ca moștenitoarea și continuatoarea culturală și politică a acesteia, după înfrângerea maghiarilor de la Mohács (1526), iar vechii principi transilvăneni erau prezentați ca apărătorii libertății maghiare⁴². Era momentul în care solidaritatea maghiară transilvăneană și conștiința identității colective maghiare vor depăși granițele fostului Principat al Transilvaniei și vor contribui la întărirea ideii de națiune istorică, consolidată prin compromisul austro-maghiar de la 1867.

Perioada liberală a Dualismului, ilustrată exemplar de József Eötvös și Ferenc Deák, a fost urmată de o politică de asimilare a naționalităților, mai ales în timpul guvernărilor lui Kálmán Tisza, Dezső Bánffy și István Tisza. Ideea celor din urmă era de a construi un stat maghiar centralizat bazat pe națiunea maghiară, una și indivizibilă, în care naționalitățile (recunoscute prin *Legea Naționalităților* din 1868) trebuiau să se integreze. Limba maghiară, impusă prin școală, armată și administrație, prin diferite legislații de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, urma să fie liantul acestei construcții naționale omogene din punct de vedere lingvistic și etnic⁴³. De aceea, naționalităților li se recunoștea egalitatea de tratament numai în condițiile asimilării la națiunea maghiară. Acest tip de politică centralizatoare și omogenizatoare a trezit reacția naționalităților ce trăiau în Austro-Ungaria, liderii acestora utilizând toate mijloacele politice parlamentare și extraparlamentare pentru a-și apăra identitatea națională⁴⁴. Primul război mondial a găsit Transilvania într-o situație națională conflictuală, a cărei consecință majoră a fost însăși disoluția Austro-Ungariei.

Ideea de națiune unitară etnolingvistic, cultivată de o mare parte din elitele maghiare, a cuprins medii politice, sociale, economice și culturale maghiare extinse. Pierderea unor provincii la finele primei conflagrații mondiale a însemnat, pentru maghiarii din interiorul și din afara granițelor Ungariei de după 1918, o ruptură psihologică greu de reparat, a cărei expresie a fost de multe ori mișcarea revizionistă, contestatară a Tratatului de la Trianon (4 iunie 1920).

Procesul de asumare a unei identități diferite de imaginarul național maghiar construit la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui trecut, a reprezentat pentru maghiarii ardeleni o etapă dificilă din existența lor, mai ales în condițiile politicilor românești caracterizate, uneori, de un centralism exagerat, mai ales din punct de vedere administrativ, educațional și economic, necesar consolidării statului național unitar român. Acest proces a fost cu atât mai sinuos, cu cât Ungaria a semnat Tratatul de la Trianon cu speranța că va fi revizuit⁴⁵. Aceasta explică în parte atitudinea de "rezistență pasivă" la care au recurs elitele maghiare între anii 1919-1920, refuzând să accepte unirea Transilvaniei cu România. Din acest punct de vedere, situația lor este comparabilă cu cea a românilor din Austro-Ungaria. Și în cazul celor din urmă,

⁴¹ L. Makkai, *Loc. cit.*, p. 306.

⁴² *Ibidem*, p. 307.

⁴³ Vezi Dumitru Suci, *Monarhia habsburgică și situația politică a națiunilor nemaghiare și negermane*, în „Steaua”, 41, 1990, nr. 9, p. 56-61.

⁴⁴ În acest sens, vezi Stelian Mândruț, *Mișcarea națională și activitatea parlamentară a deputaților Partidului Național Român din Transilvania între anii 1905-1910*, Oradea, Fundația Culturală „Cele trei Crișuri”, 1995.

⁴⁵ Radu Meitani, *Istoria politică a raporturilor dintre state de la 1856-1930*, București, Edit. Eminescu, 1943, p. 275.

"rezistența pasivă" (neparticiparea la viața politică a statului maghiar) a fost o primă formă de manifestare a nemulțumirilor față de regimul dualist. Cu toate acestea, românii și maghiarii au constatat că era în interesul lor să accepte lupta politică în cadrele constituționale existente. Foarte mulți profesori, învățători, funcționari au refuzat să presteze în 1919-1920 jurământul de fidelitate față de autoritățile românești, determinând reacția radicală a acestora de a-i expulza peste granițe. Mai mult chiar, unii au fost arestați și condamnați pentru diverse delictе, așa cum a fost cazul savantului István Apáthy, acuzat de "revoltă și ofensă adusă regelui", fiind inițial condamnat la moarte, pedeapsă comutată la cinci ani de închisoare, pentru ca în august 1920 să i se permită să plece în Ungaria, unde se va stabili la Szeged. Reforma agrară din Transilvania a creat și ea situații conflictuale, mai ales că marea majoritate a celor expropriați erau maghiari, deținători ai unei mari părți din proprietatea funciară a provinciei. Reacțiile acestor proprietari nu s-au lăsat așteptate, astfel că în 1923 se deschidea celebrul proces al "optanților", care se va derula pe tot parcursul deceniului al treilea al secolului trecut.

Politicile educaționale ale statului român erau, la rândul lor, prilej de înfruntări între stat și comunitatea maghiară din Transilvania, aceasta având și o extensie internațională, bisericile și asociațiile maghiare, încurajate de statul maghiar, adresându-se cu petiții Societății Națiunilor. Majoritari în orașele transilvane la începutul deceniului trei al secolului al XX-lea, maghiarii vor trebui să facă față creșterii demografice a elementului românesc, încurajat prin politicile educaționale, economice și sociale ale statului român. Istoricii maghiari și o parte din cei europeni vorbesc și acuză procesul de românizare a orașelor ardelenе. Aceeași idee o regăsim și la antropologii americani, mai ales la Irina Livezeanu, a cărei contribuție la studiul politicilor statului român în anii interbelici le-am analizat deja. Cifrele utilizate de acești autori arată o diminuare evidentă a elementului maghiar în spațiul urban transilvănean și o creștere a celui românesc. Din punctul nostru de vedere, procesul de industrializare, caracteristic tuturor țărilor central și est europene, a încurajat deplasarea elementului rural spre zonele urbane. Având în vedere superioritatea numerică a elementului românesc față de cel maghiar, era evident că în condițiile unui proces de dezvoltare economică și a unor politici încurajatoare ale Bucureștiului, numărul românilor din orașe să crească substanțial. Procesul a fost însoțit de exagerările unei administrații în formare, lipsită de funcționari competenți, ale căror abuzuri nu le poate nimeni nega. Erik Colban, directorul Secției Minorităților de la Societatea Națiunilor, a remarcat acest fapt în timpul vizitelor sale în România (1923-1926). Funcționarul internațional a subliniat de multe ori intențiile bune ale guvernului de la București față de minorități, dar a remarcat imperfecțiunile actului de decizie la nivel local și regional, datorat tocmai inexistenței unui corp de funcționari, capabil să dialogheze cu minoritățile și care să se poată exprima în limba acestora.

Pe de altă parte, unul din principalii factori explicativi ai tensiunii dintre recenta națiune dominantă și maghiarii rămași în centrele urbane a fost evidentul dezechilibru economic și social. Sub aspect patrimonial, majoritatea edificiilor private aparțineau în principal etnicilor maghiari și, secundar, evreilor, însă și aceștia maghiarizați și autoidentificați cu națiunea maghiară⁴⁶. Dacă în privința fostului patrimoniu al statului maghiar (instituții) lucrurile s-au derulat într-o manieră mai simplă, prin directa trecere

⁴⁶ Asupra acestui aspect vezi Viktor Karady, *Zsidóság, polgárosodás, asszimiláció. Tanulmányok*, Budapest, Cserépfalvi Kiadása, 1997.

În patrimoniul statului român, în ceea ce privește bunurile imobiliare private problema era mai complexă. În general, patrimoniul poate servi la afirmarea identității etnice și religioase, fiind perceput ca un simbol al legăturii interne și criteriu de diferențiere, însă în cazul politicii de românizare de după 1919 el a putut fi perceput și ca distrugere simbolică a "inamicului". În acest context, ideea "românizării" a devenit obsedantă, iar presa vremii o evidențiază cât se poate de pregnant. Zeci de articole din periodicele clujene românești – de exemplu - aveau ca temă prezentarea "primejdiei minoritare", pe bază de statistici și programe reparatorii. Ziarul "Dacia Nouă" (titlu cât se poate de sugestiv) propunea aproape număr de număr, prin anii 1932-1934, aplicarea lui *numerus clausus* în toate domeniile, românilor revenindu-le proporționalitatea de 75%, ceilalți mărginindu-se la beneficii în branșe mai puțin tentante pentru națiunea dominantă, pornindu-se și de la "principiul" că "ungurii și jidani sunt cele mai periculoase elemente de pe glob"⁴⁷. Ca pildă – deși pentru o perioadă ce iese din reperele noastre cronologice - pentru maniera în care se punea în discuție "repartiția" spațiilor pentru edificarea unor bunuri imobiliare, sugestivă pare intervenția profesorului universitar C. Marinescu, istoric și președinte al Societății "Acțiunea românească", pe lângă Primăria orașului Cluj, în vederea construirii Liceului "G. Barițiu". Primăria alocase în 1937 pentru înălțarea acestuia terenul numit "Măierişte", dintre str. Traian și Decebal, la vremea aceea aflat într-o poziție periferică față de centrul orașului. Societatea mai sus amintită, în numele "nemulțumirii publice românești", a considerat acordarea acestui teren drept "profund jignitor pentru noi ca națiune dominantă, ca atunci când aproape toate școlile medii minoritare sunt plasate de fostul regim maghiar în centrul orașului, regimul românesc să plaseze unul dintre cele mai însemnate așezăminte de învățământ și cultură într-un cartier mărginaș, locuit aproape exclusiv de minoritari (maghiari și evrei), promovând astfel și interesele economice ale populației minoritare în dauna populației românești din unele cartiere mai noi". Din aceste motive se solicita acordarea terenului din spatele Casei Învățătorilor" (unde se înalță astăzi catedrala greco-catolică), întrucât astfel "s-ar completa în mod armonios și spre bucuria și mândria populației românești autohtone șirul clădirilor monumentale din piețele Cuza Vodă și Ștefan cel Mare (Catedrala, Episcopia, Palatul Direcției Căilor Ferate Române, Administrația Financiară, Justiția, Teatrul Național, Casa Învățătorilor, Palatul Albinei, Camera de Comerț și Industrie etc), și astfel acest centru românesc ar putea rivaliza și ca aspect arhitectonic cu celălalt centru minoritar din jurul Pieței Unirii"⁴⁸.

Sub acest aspect și revenind la ceea ce ne interesează acum, Andrei Rezler consideră că minoritățile maghiare din Transilvania, Slovacia și Regatul Sârbilor, Croaților și Slovenilor au suferit schimbări sociale majore care le-au afectat capacitățile de acțiune în interiorul statelor succesoare ale Austro-Ungariei⁴⁹. Foarte mulți profesori, învățători, cercetători, întreprinzători, jurnaliști și intelectuali au părăsit Transilvania, ceea ce a însemnat o diminuare importantă a leadership-ului comunității maghiarilor ardeleni și lipsirea acestora de o bază economică capabilă să susțină asumarea unui demers identitar față de statul român. Identitatea maghiarilor din afara granițelor Ungariei se putea apăra numai prin cultură, mai ales prin cultivarea limbii maghiare, dar reducerea numărului elitelor intelectuale, sociale și economice,

⁴⁷ Vezi îndeosebi „Dacia Nouă”, II, 1933, nr. 92 (4 mai), p. 1; III, 1934, nr. 239 (1 nov.), p. 2.

⁴⁸ *Arh. St. Cluj, Primăria Municipiului Cluj*, dos. 1241/1937.

⁴⁹ André Liebich, André Rezler, *Op. cit.*, p. 128.

diminuarea bazei economice a făcut ca bătălia culturală a acestor comunități să fie foarte dificilă. Credem însă că este o exagerare din partea lui Reszler, deoarece foarte mulți din foștii funcționari maghiari din Transilvania erau veniți din Ungaria, iar plecarea lor n-a afectat substanțial grupul etnic maghiar. Elitele acestuia, mai ales cele aristocratice, au rămas pe loc, organizând tot felul de forme de rezistență față de regimul românesc.

Minoritatea maghiară din România era disproporționat repartizată la nivelul teritoriului țării. Existau comunități maghiare repartizate de-a lungul frontierei vestice, a căror manifestări iredentiste în perioada interbelică au fost mai pregnante, comunități maghiare răspândite în interiorul majorității românești, mai ales în principalele județe ale Transilvaniei (Alba, Cluj, Bistrița, Sibiu, Brașov, Târnave etc.), precum și o comunitate compactă a secuilor în zona Ciucului, a celor Trei Scaune și a Mureșului, care se bucura - așa cum am arătat - de o autonomie școlară și religioasă potrivit Tratatului minorităților. Raporturile acestora din urmă cu statul român au fost marcate, pe de o parte, de unele încercări ale autorităților de a-i atrage pe secui să intre în administrația românească, iar pe de altă parte, de încălcarea drepturilor urmașilor regimentului secuiesc, fapt soldat cu conflictul pentru "Bunurile Private ale Ciucului". Acest conflict s-a consumat în fața Societății Națiunilor, primind o soluție finală în 1932. La acesta s-au adăugat disensiunile legate de reforma agrară și, în special, de legislația școlară privind școlile confesionale.

O trăsătură specifică identității maghiarilor transilvăneni, care a avut o durată scurtă și nu a atins cercuri foarte largi, era cea a *transilvanismului*. Acest curent de idei, așa cum l-a definit André Reszler, era "tentativa unui cerc de scriitori maghiari din Transilvania, de rang european, de a elabora un sentiment de identitate maghiară, propriu minorității maghiare din provincie"⁵⁰. Acest grup de scriitori s-a grupat în jurul periodicului "Erdélyi Helikon" și a unei edituri particulare intitulată "Erdélyi Szépmíves Céh". Bazele acestui curent au fost puse de contele Miklós Bánffy, om de stat, dramaturg și romancier de renume, care s-a reîntors în Transilvania în 1926. De asemenea, un rol major l-a jucat istoricul László Makkai, care însă va pleca în 1936 din Transilvania, acest an fiind considerat și finalul simbolic al "transilvanismului". Trebuie totodată remarcat faptul că grupul "Helikon", condus de Miklós Bánffy⁵¹, a stabilit contacte cu diferite cercuri intelectuale românești din Transilvania, interesate de ideea autonomiei provinciei.

Transilvanismul considera această regiune ca fiind, pentru mai multe secole, patria libertății și autonomiei spirituale în Europa Centrală. Ea a facilitat crearea unei culturi proprii națiunilor care o compuneau și a permis coexistența pașnică a patru religii recunoscute⁵². Transilvania avea propriul său *Weltanschauung*, mentalitățile și maniera sa de gândire. Devenită parte a Ungariei la capătul unei istorii agitate, Transilvania a păstrat identitatea sa și, cum afirma Károly Kós, "oricare ar fi numele prin care o denumim, Erdély, Ardeal, Siebenburg, Transilvania este o entitate istorică independentă de mii de ani, cu propria sa conștiință transilvăneană, cultura și

⁵⁰ *Ibidem*, p. 129.

⁵¹ Vezi Miklós Bánffy, *Es hijjával találtattál*, Cluj, Erdélyi Szépmíves Céh, 1937.

⁵² *Ibidem*, p. 130; vezi și Aurel Gociman, *România și revizionismul maghiar*, Cluj-Napoca, Edit. Clusium, 1996, p. 143-145.

sensibilitatea sa proprie"⁵³. Reprezentanții majorității românești au criticat imediat *transilvanismul*, văzând în acesta o formă mascată de regionalizare. *Transilvanismul*, afirma Aurel Gociman, "nu este deci altceva decât un regionalism îmbrăcat în haine de sărbătoare", rostul lui fiind acela de a săpa "o prăpastie între românii din Ardeal și cei din vechiul regat, împingând pe românii ardeleni în brațele ungarilor, fie printr-o nouă unire cu Ungaria mică, fie prin autonomia Ardealului, creând astfel un "stat tampon" între Ungaria și România"⁵⁴. Majoritatea românească a reacționat critic mai ales la ideea superiorității culturii românești din Ardeal față de cea a Vechiului Regat, văzută ca un mijloc de detașare a românilor ardeleni de conaționali lor.

Pe lângă trăsăturile invocate până aici în definirea identității maghiarilor din România interbelică, există voci care vorbesc despre sentimentul "asedierii" continue din partea statului și a majorității românești. Este și una din percepțiile proprii minorității maghiare despre relațiile sale cu statul român și majoritatea românească. Argumentele invocate erau inspirate de confruntările politice și culturale generate de reforma agrară și legislația școlară. Așa se explică și faptul că maghiarii transilvăneni acordau un rol aparte instituțiilor culturale, afișând față de majoritatea românească un fel de "superioritate culturală". Acest sentiment al asedierii a influențat atitudinile comunității maghiare din Transilvania, raporturile sale cu statul român și majoritatea românească.

Speranța unei reglementări internaționale care să ducă la rectificarea frontierelor impuse de Tratatul de la Trianon a determinat comunitatea la prudență, perseverență și răbdare, acceptând dialogul cu statul român, pregătind, însă, în paralel, mișcări revizioniste cunoscute în epocă. Géza Kiss, vorbind despre *Ideologia și tendințele minorității maghiare*, constata că aceasta a experimentat ideea de națiune dominantă, în cadrul unui stat condus de maghiari, acceptând foarte greu după 1918 statutul de "minoritate etnică" în cadrul altui stat național⁵⁵. Imposibilitatea statului român de a oferi un statut cu mult mai bun maghiarilor ardeleni decât o făcuse statul austro-ungar, legătura strânsă ce exista între minoritatea maghiară și statul-patrie Ungaria a întărit și încurajat capacitatea de rezistență a acesteia, împiedicând definirea unei identități foarte clare a grupului minoritar maghiar din Transilvania din primul deceniu interbelic⁵⁶.

Maria Ghitta, pe bună dreptate, afirma că minoritatea maghiară era la începutul deceniului al treilea al secolului trecut într-un proces de redefinire a statutului său național⁵⁷. Ilustrative din acest punct de vedere erau ideile exprimate de intelectualul maghiar Sándor Tavaszy, care scria în 1928 că "viitorul minorității noastre nu depinde de felul în care rezolvăm criza economică actuală; nici de perspectiva creșterii productivității, ci de puțința noastră de a face ca oricare

⁵³ Apud André Libbich și André Reszler, *Op. cit.*, p. 130.

⁵⁴ Aurel Gociman, *Op. cit.*, p. 144.

⁵⁵ Géza Kiss, *Ideologia și tendințele minorității maghiare*, în Iordan Chimet (edit.) *Op. cit.*, p. 236.

⁵⁶ J. Donath, *The Hungarian Minority in Romania: Past, Present and Future*, în „Ethnic Groups”, X, 1993, nr. 4, p. 323-340.

⁵⁷ Maria Ghitta, *Între ideologie și mentalitate: problema minorităților din România în primul deceniu interbelic*, în vol. *Identitate și alteritate, Studii de imagologie*, II, coord. Nicolae Bocșan, Sorin Mitu, Toader Nicoară, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1998, p. 347.

membru al organismului minorității naționale să fie pătruns de etosul național comunitar. Condiția esențială a vieții minoritare este de-a clarifica: identitatea noastră, *spiritul* pe care-l avem, *spiritualitatea* pe care trebuie s-o înfăptuim. Ar trebui să ne ocupăm *odată* de problema educației națiunii, pentru ca pe baza ei să deslușim, sau măcar să conturăm, etica menită să conștientizeze și să confere voință comună vieții noastre minoritare"⁵⁸. Același autor remarca faptul că, fără o ideologie clar definită, maghiarii ardeleni nu aveau nici un viitor. El afirma de asemenea, foarte sugestiv, că "concepția noastră despre lume ne obligă să ducem o viață colectivă unde principala noastră activitate nu este ascunderea unor fisuri cu mici efecte ale compromisurilor, nici înțețirea grijulie și entuziastă a unor ambiții, ci întărirea întregii puteri spirituale maghiare din Ardeal și slujirea comună a unei mari și universale voințe prin carismele și talentele noastre individuale"⁵⁹.

În cazul maghiarilor din Transilvania s-a utilizat termenul de "minoritate națională", având în vedere comunitatea de origine, limbă, tradiții, religie și cultură cu națiunea maghiară deja formată în 1918. Susținem și noi acest punct de vedere. Există însă studii recente care folosesc termenul de *comunitate națională minoritară*. Acest concept este utilizat de Andrew Ludanyi pentru a-i distinge pe maghiari de alte grupuri etnice, precum armenii, țigani, evreii din România, Cehoslovacia și Ungaria, considerate minorități etnice constituite prin imigrare⁶⁰. Acest autor arată că aceste "comunități naționale minoritare" au apărut ca urmare a modificării granițelor, prin disoluția Austro-Ungariei și a altor imperii multietnice. Identitatea acestora era caracterizată de sentimentul apartenenței la o națiune istorică. Dacă sunt oprite, aceste comunități vor dezvolta mișcări iredentiste, iar dacă numărul lor era semnificativ ca al maghiarilor din România și Slovacia și al albanezilor din Kosovo, vor revendica autonomia locală și autogovernarea, dar și reprezentarea proporțională în luarea deciziilor. Grupurile etnice propriu-zise nu au astfel de revendicări, fiind constituite din imigranți, răspândite în cuprinsul majorității, dorind cel mult să fie apărați împotriva unui tratament discriminatoriu. Statutul maghiarilor transilvăneni a parcurs un proces sinuos, traversând regimul românesc interbelic și perioada comunismului, finalizându-se în perioada posteroară războiului rece, când această comunitate și-a asumat rolul de punte de legătură între Ungaria și România, țări aflate în procesul de integrare euro-atlantică și europeană.

Paralel cu redefinirea minorității maghiare din Transilvania, și majoritatea a trecut printr-un proces de reconsiderare a identității sale. Românii dobândiseră superioritatea demografică și politică, dar se găseau într-o inferioritate economică, socială și culturală. Politicile statului român față de minorități au inclus și această dimensiune a ștergerii decalajului dintre statutul economic, social și cultural al românilor și cel al maghiarilor și chiar al germanilor ardeleni. Raportarea majorității la

⁵⁸Sándor Tavaszy, *Două probleme determinante ale vieții noastre spirituale din Ardeal*, în „Erdélyi irodalmi szemle”, 1928, p. 1.

⁵⁹*Ibidem*, p. 10.

⁶⁰ Andrew Ludanyi, *Minoritățile etnice*, în vol. *Relații interetnice în România postcomunistă*, ed. Lucian Năstasă, Levente Salat, Cluj-Ńapoca, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2000, p. 48.

minoritate și invers constituie, într-o durată mai lungă a replicilor reciproce ale naționalităților transilvănene, un element esențial al definirii identităților acestora. Ion Mateiu, unul dintre liberalii ardeleni importanți din perioada interbelică, a sintetizat cel mai bine acest raport, arătând că minoritățile "resimțeau ca pe o jignire morală dominația politică a unui popor, care, în raport cu dănsese, se găsea pe o treaptă de inferioritate vădită"⁶¹. Aici putem identifica, mai ales la maghiari, "sentimentul superiorității culturale", susținut - cum arăta André Reszler - de guvernele maghiare încă de la începutul anilor '20, dar care prelungea stereotipuri ale societății maghiare de dinainte de 1918. Românii erau considerați cei mai înapoiați din partea estică a Austro-Ungariei, fiind caracterizați ca temperamentali, necinstiți, bețivi, în general analfabeți și cu un nivel de educație modest etc.⁶². Ineficiența administrației românești, legislațiile care impuneau obligativitatea limbii române în acest domeniu, lipsa de experiență a funcționarilor trimiși în noile teritorii, au determinat într-o oarecare măsură rezistența minorității maghiare față de statul român și majoritatea românească, acest fenomen având conotații subiective (precum cele amintite mai sus), dar și obiective (legate de politicile centralizatoare și omogenizatoare ale regimului românesc).

Irina Culic arăta într-un studiu referitor la identitate că aceasta are două componente majore: *etnicitatea* și *cetățenia*⁶³. Etnicitatea, un concept cultural prin excelență, plasează minoritatea maghiară din Transilvania într-o relație directă cu statul-patrie, Ungaria, în timp ce cetățenia, care este un concept organizațional, juridic, îi leagă pe maghiarii transilvăneni de statul român. Construirea identității minorității maghiare în Transilvania a urmat calea concilierii dintre cele două concepte, etnic și cetățenesc, la care s-au adăugat percepțiile și reprezentările față de majoritatea românească și celelalte minorități. Așa cum am arătat, identitatea culturală și etnică a apelat la o reevaluare a trecutului istoric, chemat ca argument important în confruntările cu statul român. Asumarea reală de către maghiari a statutului de cetățeni ai statului român a fost un proces mai dificil, marcat de confruntări politice atât în interiorul României, cât și în afara acesteia, la Societatea Națiunilor.

Aspecte ale identității germanilor din Transilvania

Identitatea germanilor din Transilvania a fost diferită de cea a maghiarilor. Sașii s-au constituit ca minoritate etnică înainte de 1918, în cazul lor nefiind vorba de o ruptură psihologică și de prezența unui stat-patrie în vecinătate, care să reclame revizuirea granițelor statului român. Minoritatea germană din Transilvania a experimentat statutul de *minoritate* și în timpul Austro-Ungariei (1867-1918), iar după 1918, în ciuda unor ezitări din anii 1918-1919 privind statutul Transilvaniei, sașii s-au pronunțat la Mediaș (10 ianuarie 1919) pentru acceptarea deciziilor luate de reprezentanții majorității românești în cadrul plebiscitului de la Alba Iulia (1 decembrie 1918). Hotărârile de la Alba Iulia erau privite de liderii sașilor mai ales

⁶¹ Ion Mateiu, *Cultura românească și minoritățile naționale din Transilvania*, Brașov, 1920, p. 8.

⁶² Lucian Leuștean, *România și Ungaria în cadrul „Noii Europe”, (1919-1923)*, Teză de doctorat, Iași, 2001, p. 314.

⁶³ Irina Culic, *Nationhood and Identity: Romanians and Hungarians in Transylvania*, în vol. *Nation-Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies*, coord. Trencsényi Balász, Budapesta/Iași, Regio Books/Polirom, 2001, p. 227.

ca o garanție a păstrării autonomiei lor culturale și a bazei economice care să le permită întreținerea școlilor confesionale și a bisericii luterane.

Introducerea din Tratatul minorităților din 9 decembrie 1919 a clauzei referitoare la autonomia școlară și religioasă a sașilor completa și la nivel juridic internațional revendicările autonomiste a unei minorități cu un trecut secular. Cele două documente, hotărârile de la Alba Iulia și tratatul minorităților, vor fi des invocate de sașii ardeleni în "bătăliile" politice cu reprezentanții majorității românești, fără ca liderii germani din Transilvania să se adreseze organizat Societății Națiunilor, în ciuda unor scrisori particulare transmise acesteia. Ei considerau că afirmarea identității și apărarea acesteia se putea face în cadrele constituționale românești, asumându-și cetățenia statului român ca un element important al autoidentității lor, așa cum făcuseră și sub regimul maghiar (1867-1918).

În cazul sașilor, conștiința istorică, bazată pe autonomia lor medievală și modernă întemeiată pe privilegiile acordate de regii maghiari, a jucat un rol important. Nu întâmplător, cei doi lideri spirituali, Georg Daniel Teutsch și fiul acestuia Friedrich Teutsch, au fost și mari istorici ai acestei minorități etnice⁶⁴. Istoriografia a fost instrumentul cultural utilizat cu succes de sași încă din secolul al XVIII-lea, ca răspuns la reformele lui Iosif al II-lea și la hotărârile "Dietelor restituționale". Ei au combătut concivilitatea, ce permitea și celorlalte națiuni politice ale Transilvaniei - secuii și nobilii - să dobândească proprietăți pe teritoriile săsești. Aceștia au văzut în concivilitate o idee periculoasă în privința "egalității" proclamate de Revoluția franceză, deoarece spărgea barierele lor teritoriale⁶⁵.

Teritoriul "Fundus Regius" era un element definitoriu al autonomiei sașilor și, ca urmare, a identității acestora. El cuprindea 8 scaune: Orăștie, Sebeș, Miercurea, Sibiu, Nocrich, Ciuc, Sighișoara și Rupea, la care se adăugau altele două, Mediaș și Seica, precum și districtele Brașov (Țara Bârsei) și Bistrița (Țara Năsăudului)⁶⁶. Autonomia de care se bucurau sașii ardeleni s-a datorat, în primul rând, intereselor regalității maghiare de a consolida partea estică a regatului, expusă unor atacuri repetate, fie ale pecenegilor învinși în 1068 la Chiraleș, fie ale tătarilor și turcilor etc.

Așezarea lor în Transilvania trebuie înțeleasă în contextul colonizării, efectuată de regii Ungariei, din motive strategice și economice, a așa numitului "Pământ Crăiesc" ("Fundus Regius")⁶⁷. Promițând coloniștilor, numiți oaspeți (Hospites), pământ și dreptul de strămutare, regele Geza al II-lea (1141-1162) a reușit să atragă țărani, meșteșugari, negustori și mici nobili, flamanzi și germani, pe care i-a colonizat în Slovacia și în Ardeal⁶⁸. Ei au luat denumirea de saxoni (sași în Ardeal). Konrad Gündisch constată că astfel erau numiți, în Ungaria medievală, deținătorii unor privilegii de care se bucuraseră anterior minerii din Saxonia. Aceștia obținuseră privilegiile datorită calităților lor în exploatarea zăcămintelor din Bosnia, Serbia și Ardeal,

⁶⁴ Andreas Möckel, *Istoriografie și conștiință istorică la Sașii Ardeleni*, în vol. *Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie*, Sibiu, Edit. Hora, 2001, p. 15.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 9.

⁶⁶ Konrad Gündisch, *Autonomie de stări și regionalitate în Ardealul medieval*, în vol. *Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie*, p. 34.

⁶⁷ A se vedea Thomas Năgler, *Așezarea sașilor în Transilvania*, a doua ediție, București, Edit. Kriterion, 1992.

⁶⁸ Konrad Gündisch, *Op. cit.*, p. 37-43.

bucurându-se de o serie de drepturi, precum libertate personală, proprietate care putea fi lăsată moștenire, administrație și jurisdicție proprie, autonomie bisericească prin dreptul de liberă alegere a preoților, dări reglementate și calculate.

Numele de *saxoni*, arată autorul citat, era sinonimul unui statut juridic și nu expresia unei identități etnolingvistice. Documentul care fixa privilegiile sașilor ardeleni a fost emis de cancelaria regelui Andrei al II-lea, în 1224. Ei au primit dreptul de a se stabili ca o unitate politică cu administrație proprie și juzi aleși din mijlocul lor, cu jurisdicție proprie în baza propriului drept. De privilegiile andree ne s-au bucurat în primul rând sașii din comitatul Sibiului (comitatul Cibiensis). Un alt comitat s-a format în 1211, în Țara Bârsei, unde a fost chemat Ordinul Cavalerilor Teutoni, alungat, în 1225, de regalitatea maghiară datorită tendințelor acestora de a forma un nou stat. De aceea, Țara Bârsei va fi pusă sub conducerea comitatului secuilor, ceea ce explică faptul că autonomia sașilor aici s-a dezvoltat mai lent⁶⁹.

Partea de nord-vest a Țării Năsăudului era considerată un apanaj al reginei Ungariei și numai în 1291 a devenit un district separat, supus tot comitatului secuilor. Comitatele săsești aveau în frunte un comite numit de rege, care, în calitate sa de jude regal, trebuia ales, conform diplomei andree ne, din rândurile coloniștilor. Scaunele și districtele s-au constituit abia după reforma administrativă din anii 1325-1329, în urma revoltei sașilor contra regelui maghiar Carol Robert d'Anjou. Acestea erau considerate entități juridice și administrative specifice regatului medieval maghiar "pentru grupuri privilegiate cu drepturi de autonomie". Ulterior, din comitatul Sibiului s-au desprins cele 7 scaune: Orăștie, Sebeș, Miercurea, Nocrich, Cincu, Sighișoara și Rupea în frunte cu cel de-al VIII-lea scaun, Sibiul. Comitatul Mediaș s-a separat apoi în 2 scaune: Mediaș și Șeica, iar Țările Bârsei și Năsăudului au devenit districte subordonate localității de reședință (Brașov și, respectiv, Bistrița). Înlăturarea autorității comitatului secuilor s-a petrecut în prima jumătate a secolului al XV-lea, privilegiul andree nean fiind extins, în 1486, de regele Matei Corvin asupra tuturor unităților administrative săsești. Acest fapt le-a permis să constituie *Universitatea Săsească*, simbolul autonomiei administrative, juridice, economice, culturale și politice a sașilor din Ardeal⁷⁰.

Această *Universitas Saxonum*, în denumirea latineă medievală, era și expresia identității de națiune medievală a sașilor ardeleni, alături de națiunea nobililor și a secuilor. Cele trei grupuri privilegiate, adică nobilii, secuii și sașii, erau reprezentate în Dieta Ardealului, ale cărei competențe erau restrânse la reglementarea conflictelor dintre diferitele comunități privilegiate sau stabilirea impozitelor. Termenul de *natio*, utilizat în epocă, nu avea nicidecum conotații etnolingvistice, însemnând apartenența la o *universitas*, definită ca "asociație de drept personal cu caracter de stare"⁷¹.

În ce a constat această autonomie săsească, ne arată Gunther H. Tontsch într-un text prezentat în cadrul sesiunii științifice anuale a Cercului de Studii transilvane, deschis în 1962, în Germania. Autorul scria că Universitatea săsească a reprezentat acel organism de autoadministrare și reprezentare a sașilor ardeleni, care le-a marcat

⁶⁹ *Ibidem*, p. 44.

⁷⁰ A se vedea Kessler Wolfgang, *Universitas Saxonum. Személyi szövetség – csoportautonómia- népescsoport [XIII sz- XX sz]*, în „Korunk”, II, 1991, nr. 10, p. 1262-1265.

⁷¹ *Apud* Konrad Gundisch, *Loc. cit.*, p. 49.

existența și "destinul național-etnic în sensul larg al cuvântului"⁷². Această autonomie s-a dezvoltat mai ales în contextul destrămării Regatului maghiar, după 1542, când Soliman Magnificul a transformat Buda și partea centrală a fostei Ungarii feudale în pașalâc. Participarea Universității săsești la alegerea principelui a permis consolidarea stării juridice a sașilor ardeleni care - așa cum arată autorul mai sus citat - "depășea sensul tradițional al conceptului de autonomie, fiind vorba mai degrabă de un statut de semi-suveranitate, de un statut apropiat de structura federală în cadrul unui stat organizat pe stări"⁷³.

Acest statut s-a exprimat prin dreptul Universității săsești de a elabora norme juridice în baza competenței sale de legiferare statutară. Puterea legislativă și jurisdicțională de care s-a bucurat comunitatea sașilor ardeleni până în anii 1852-1860 a constituit un element important al autoidentificării sașilor ca o comunitate încheagată, diferită de jurisdicția și dreptul nobilimii, al secuilor și al românilor din Transilvania. Încercările nobilimii maghiare și, mai apoi, ale "Tablei Regale" - instanță juridică prin excelență a Principatului Transilvaniei - de a limita competențele juridice ale comunității sașilor ardeleni au trezit în rândurile acestora conștiința apartenenței la un organism colectiv, la care s-a adăugat, așa cum vom vedea, reprezentările simbolice legate de originea și de istoria lor. Autonomia juridică și conștiința istorice comune vor constitui elementele definitorii ale identității sașilor cu care aceștia intrau în zorii modernității. Dacă prima va avea prioritate până în secolul al XVII-lea, când *Compilatae Constitutiones* (1669) limitau privilegiile juridice ale sașilor, conștiința istorică a unei identități etnolingvistice se va afirma din ce în ce mai pregnant în cazul acestora.

Un rol hotărâtor în formarea conștiinței istorice etnolingvistice l-a avut burghezia săsească, "actorul principal al construcției săsești moderne"⁷⁴. Misiunea acestei burghezii a fost facilitată de Reforma religioasă din secolul al XVI-lea, care va distruge unitatea catolică a Principatului Transilvaniei. Această burghezie formată din artizani, meșteșugari și comercianți sași colonizați de regii maghiari se va impune economic în fața nobilimii Principatului Transilvaniei, în mare parte de origine maghiară, astfel că ostilitatea dintre cele două entități socio-economice va genera primele forme de naționalism.

László Makkai afirma că începând cu secolul al XV-lea sașii aveau deja un fel de conștiință națională, bazată pe comunitatea de limbă, sentimentul colectivității identității și a unei situații sociale, care îi distingea de nobilii maghiari⁷⁵. De asemenea, istoricul clujean Ioan Aurel Pop consideră că în Evul Mediu a existat o conștiință etnică incipientă, detectabilă sporadic la toate naționalitățile transilvănene, aceasta constituind baza unei conștiințe colective moderne⁷⁶. La sașii ardeleni, completează

⁷² Günther H. Tontsch, *Legiferarea statutară și jurisdicția ca atribuții fundamentale ale Universității săsești*, în *Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie*, p. 54.

⁷³ *Ibidem*, p. 56.

⁷⁴ Ernest Wagner, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, Innsbruck, Wort und Welt, 1990, p. 19.

⁷⁵ L. Makkai, *Loc. cit.*, p. 106.

⁷⁶ Ioan Aurel Pop, *Geneza medievală a Națiunilor Moderne (secolele XIII-XVI)*, București, Edit. Fundației Culturale Române, 1998, pp. 14-18.

Makkai, această constantă a determinat o mentalitate xenofobă, manifestată prin excluderea străinilor în afara orașelor și corporațiilor.

Secolul al XVIII-lea a marcat totodată afirmarea Bisericii luterane în sprijinul unei conștiințe comune, Aceasta a devenit, alături de Universitatea săsească, un organism important al autonomiei. Ea a încurajat demersurile unor intelectuali ca Martin Opitz de a exprima sentimentul etnic, apelând la originea îndepărtată a sașilor, ca replică la jignirile repetate ale nobilimii maghiare care îi numea "oaspeți", "venetici" în Transilvania. Acest sentiment al apartenenței religioase, etnice și lingvistice comune se va dezvolta în timpul reformelor iosefine, considerate ca o lovitură primită din partea catolicismului. Acesta a susținut politica centralizantă a Vienei, care leza autonomia juridico-administrativă și libertatea religioasă a sașilor. De aceea, în secolul al XVIII-lea, sașii vor fi partizanii păstrării ordinii constituționale transilvănene, bazate pe regimul juridic al stărilor, acționând paralel însă pentru obținerea unei autonomii, structurate de dreptul public și având germana ca limbă oficială⁷⁷.

Așadar, identitatea sașilor a avut și o componentă confesională, fiind, așa cum afirmă Krista Zach, "singurul grup etno-lingvistic care practica pe teritoriul său un confesionalism de stare"⁷⁸. Chiar cu riscul de a încălca libertatea religioasă ce s-a instituit în Principatul Transilvaniei, începând cu secolul al XVII-lea, la sașii transilvăneni se încetățenise ideea excluderii celor care părăseau religia evanghelică. În plus, toleranța religioasă față de celelalte comunități transilvănene a fost foarte restrânsă. De exemplu, în 1681, sașii cereau ca biserica calvină maghiară din Brașov să fie înlăturată, motivele invocate fiind daunele pe care aceasta le-ar putea aduce pentru Biserica evanghelică, pentru școlile și patria săsească. În schimb, Biserica ortodoxă a fost tolerată în Scheii Brașovului, deoarece ea nu făcea parte dintre "religiile recepte" și nu reprezenta un pericol pentru autonomia sașilor. Timp de 200 de ani, arată Krista Zach, sașii au protestat contra unor instituții catolice, introduse de habsburgi în orașele lor din Transilvania. Critici severe au fost adresate iezuiților și nu întâmplător a apărut un anumit stereotip al protestanților transilvăneni față de unirea Bisericii Ortodoxe Române din provincie cu Biserica Romei. Protestanții transilvăneni se temeau că autoritățile vieneze au plănuit unirea tuturor românilor cu Biserica Romei având ca scop creșterea numărului catolicilor din Transilvania și punând în discuție ordinea constituțională a stărilor.

Biserica Evanghelică, patroana incontestabilă a vieții spirituale și a vieții educaționale și spirituale a sașilor, va contribui la formarea unei "inteligenții" săsești moderne, care la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea va părăsi însă cadrele limitate ale confesionalismului în favoarea ideilor liberale⁷⁹. Această "inteligenție" era formată din pastori cultivați și din intelectuali formați la școlile apusene, conștienți în scrierile lor de rolul civilizator al germanilor din estul Europei⁸⁰.

⁷⁷ Belá Kópéczi (coord), *op. cit.*, pp. 457-458.

⁷⁸ Krista Zach, *Toleranța religioasă și construirea stereotipurilor în Transilvania*, în vol. *Transilvania și sașii ardeleni în istoriografie*, p. 91.

⁷⁹ A se vedea Edith Szegedi, *Ethnie und Konfession bei Friedrich Müller-Langenthal*, în „Transylvanian Review”, I, 1992, nr. 1, p. 91-103.

⁸⁰ Belá Kópéczi (coord), *op. cit.*, p. 460.

Conștiința de grup a sașilor s-a definit în perioada amintită și ca un răspuns ideologic la amenințările venite din partea celorlalte naționalități transilvănene: românii și maghiarii. De aceea, sașii de aici vor fi cei dintâi care vor proclama necesitatea creării unui stat multinațional modern, bazat pe ideile liberale, respectul diferențelor lingvistice și specificitățile transilvane.

Cel mai fecund s-au exprimat conștiințele naționale transilvănene în perioada Revoluției de la 1848-1849, când elitele din această provincie au putut afirma ideile lor pentru libertate și egalitate națională. În perioada care a urmat, până la instaurarea "compromisului" austro-maghiar de la 1867, fiecare naționalitate a încercat să-și definească statutul juridic și național în funcție de Constituția Imperială din martie 1849, care consacra perioada neoabsolutismului în Imperiul Habsburgic⁸¹. Perioada neoabsolutistă ne permite sesizarea unor diferențe ce apar în atitudinile grupurilor germane din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș: sașii și șvabii.

Cele două grupuri au acționat diferit față de politicile Vienei, astfel că formarea conștiințelor colective erau diferite, în ciuda asemănărilor etnolingvistice. De aceea și evoluția istorică a Transilvaniei propriu-zise și a Banatului sunt diferite. Dominația otomană în Banat a distrus tradiția feudală de aici, creând, paradoxal, condițiile unei lumi mai deschise la modernizare, pe care habsburgii au încurajat-o prin colonizarea unor populații de origine germană. Această populație, cunoscută sub numele de șvabi, era în cea mai mare parte catolică și rurală. Timpul trecut de la colonizarea șvabilor nu a permis acestei populații să-și creeze o identitate puternică, comparabilă cu cea a sașilor transilvăneni. Curtea de la Viena i-a încurajat pe aceștia economic, politic și confesional, pentru a da un exemplu sașilor, mai puțin dispuși să colaboreze cu autoritățile habsburgice. Cu toate acestea, șvabii s-au acomodat foarte repede cu noua realitate politico-constituțională impusă de habsburgi după Revoluția de la 1848, în timp ce sașii erau nemulțumiți mai ales că ei fuseseră de partea habsburgilor în timpul revoluției⁸². Atitudinea Vienei le-a amintit de perioada iosefinistă, când bazele juridice care consacrau privilegiile andreene au fost în mare parte eliminate⁸³. De aceea, Biserica Evanghelică se va afirma în această perioadă ca principalul actor al apărării identității sașilor, într-o perioadă în care se dezbătea problema egalității politico-juridice a tuturor naționalităților transilvănene.

Episcopul Georg Daniel Teutsch va începe să scrie în această perioadă celebra sa lucrare de istoria sașilor, *Geschichte der Siebenbürgen Sachsen für das sächsische Volk*, o lucrare foarte critică la adresa habsburgilor. El oferea sașilor reperele unui trecut măreț foarte important pentru definirea lor ca o comunitate. Cum remarca Andrea Möckel, Georg Daniel Teutsch a arătat "națiunii săsești" că era momentul "să trăiască fără asigurare statală", putând supraviețui numai "adâncindu-și conștiința de sine". Și într-adevăr, în această perioadă, sașii erau preocupați mai mult

⁸¹ Edith Szeghedi, *Biserică și naționalitate la șvabii din Banat și sașii din Transilvania în perioada neoabsolutistă*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj”, XXI, 1992, p. 122, și Camil Mureșan, *Zur Nationalitäten frage in Siebenbürgen de Neoabsolutismus*, în vol. *Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie von Leopoldinum bis zum Ausgleich (1690-1867)*, coord. Zsolt K. Lengyel, Wien, Bohlau Verlag, 1999, p. 73-87.

⁸² Andreas Möckel, *op. cit.*, p. 13.

⁸³ *Ibidem*, p. 24.

de limbă, credință, afirmând conștiința istorică a unei comunități încheiate. Ei treceau în acele momente de la "o națiune precis conturată și asigurată constituțional pe propriul pământ, la o națiune lingvistică, lipsită de aceste stigmate"⁸⁴.

Discursul lui Georg Daniel Teutsch dobândise de altfel accente herderiene, în care națiunea se definea după principii etnolingvistice. Acest discurs a influențat și compromisul din 1867 între austrieci și maghiari, văzut de sași ca o abandonare a lor. Renunțarea de către Austria la competiția cu Germania, în ceea ce privește unificarea lumii germane, a determinat elitele săsești să se orienteze spre Berlin, capitala viitorului Imperiu German, această orientare fiind anunțată de noua elită intelectuală săsească care s-a format în școlile germane. Inclusiv Georg Daniel Teutsch și fiul acestuia, Friedrich Teutsch, au studiat în Germania, unde luaseră contact cu ideile germanismului. Aceasta va influența discursurile bazate pe elementele de limbă și cultură.

Noua orientare era determinată și de rațiuni pragmatice, sașii fiind convinși că autonomia lor seculară nu putea fi apărută decât de un stat german puternic, cum se anunța imperiul lui Wilhelm I. Așadar, sașii și alte grupuri de origine germană vor gândi existența lor în spațiul mai larg al culturii și limbii germane, considerându-se "germanii din străinătate"⁸⁵. Noua orientare pe care o aveau sașii în prima parte a dualismului austro-ungar reiese, în mod special, din telegrama trimisă de Consistoriul Național Săsesc ambasadorului german de la Viena, după moartea împăratului Wilhelm I, în 1888. Scrisoarea vorbește de devotamentul sașilor față "de patria de care se simt indisolubili legați de veacuri", pretext pentru liderii maghiari să-i acuze că patria la care făceau referire era Imperiul German. Reacția maghiară a determinat o repliere a liderilor sași, aceștia încercând să ajungă la un compromis cu Budapesta pentru a-și conserva autonomia. De altfel, Friedrich Teutsch era foarte prudent când își publica operele istorice, amânând unele părți în care se tratau conflicte interetnice.

Discursul liderilor sași, departe de a fi liniar, mergea în direcția constituirii unei "minorități etnice". Raționalismul gândirii politice din această perioadă, pe care liderii sași l-au profesat în cadrul statului român interbelic, i-a determinat să accepte compromisul cu partidele politice maghiare. Până la Conferința de Pace din 1919-1920, sașii vor rămâne fideli Ungariei, participând la viața politică a acesteia. Ei au reușit astfel să-și conserve identitatea culturală, politică și economică, acest fapt explicând atitudinea lor, uneori ezitantă, față de schimbările politice din Transilvania anilor 1918-1919.

Evoluția lor, ca "minoritate etnică de limbă, rasă și religie", în cadrul statului român, a fost diferită de cea a maghiarilor. Din momentul în care sașii au acceptat hotărârile plebiscitare de la Alba Iulia, prin care Transilvania se unea cu România (1 decembrie 1918), liderii lor au gândit destinul comunității în cadrul statului român. Identitatea acestora se baza pe autonomia culturală promisă atât de hotărârile de la 1 Decembrie 1918 de la Alba Iulia, cât și de Tratatul minorităților (9

⁸⁴ Ideea că istoria scrisă de Georg Daniel Teutsch consacra „conștiința de sine a poporului săsesc care exista chiar înainte și care acum dobânda o valență politică” este susținută și de Edith Szeghedi în *Istoriografie și identitate la sașii din Transilvania*, în „Saeculum”, Sibiu, I, 1995, nr. 1-2, p. 51.

⁸⁵ Andreas Möckel, *op. cit.*, p. 17.

decembrie 1919), care le garanta autonomia locală în chestiuni școlare și religioase. Biserica și școala, la care s-a adăugat Partidul German din România, au fost instituțiile care au dialogat și polemizat cu statul român pentru apărarea identității germanilor transilvăneni.

Reforma agrară și legislațiile școlare vor afecta însă baza economică a comunității germane din România, inclusiv a sașilor. Liderii lor politici și spirituali, între care se distingea numele lui Hans Otto Roth și Friedrich Teutsch, vor lupta pentru autonomia școlilor confesionale, în concepția sașilor acestea fiind elementul central, definitoriu al apărării limbii și culturii, cu alte cuvinte a identității sale. Prin urmare, au apelat la toate mijloacele politice și culturale pentru a păstra instituțiile de cultură, criticând sever reforma agrară, care, expropriind pământurile bisericii evanghelice săsești, lovea în capacitatea acesteia de a întreține școlile confesionale.

În numele minorității germane din România, sașii au ridicat problema în Parlamentul României, au purtat discuții cu partidele politice parlamentare, au intrat în alianțe parlamentare cu partidele de guvernământ, reușind parțial să-și apere interesele. Cornelius R. Zach, referindu-se la raporturile sașilor cu statul român, arată că acestea "nu erau rele, dar ele nu corespundeau așteptărilor sașilor și erau permanent în criză"⁸⁶. Autorul consideră că vina o aveau ambele părți. Sașii aveau un simț pronunțat al comunității sau al grupului, erau conformiști și prea puțin dispuși la o critică a propriilor structuri și a elitei conducătoare. Ancorați în tradiții, izolați, suspicioși la tot ce era "nesăsesc", obedienți față de liderii lor spirituali și politici, sașii nu erau capabili de o viață politică democratică în cadrul parlamentarismului românesc, nici în interiorul grupului.

Unanimitatea care era deseori reclamată de liderii lor, în interiorul propriei comunități nu a oferit soluții pentru gestiunea conflictelor, "ci comprimarea și blocarea lor". Mișcările de "reînnoire" apărute în rândurile generației tinere, vor fi curând inspirate de național-socialismul german, ale cărui idei, întruchipate mai ales de grupul condus de Fritz Fabricius, vor determina schimbări de mentalitate în rândurile minorității germane din Transilvania. Totodată, liderii politici au trecut de la o mișcare defensivă față de statul român la una ofensivă, iar în mentalitate s-a produs trecerea de la tradiționalism la o radicalizare de dreapta, de la izolare în cadrul statului român la o deschidere față de Germania "care a mers până la dispreț față de statul român și trădare"⁸⁷.

La finele celui de-al doilea război mondial, noile orientări politice și ideologice săsești vor pune minoritatea germană din România într-o situație critică, mergându-se până la deportarea unei mari părți a acesteia. Comunismul va "rezolva" însă aproape definitiv destinele acestei comunități seculare, reușind să diminueze drastic numărul germanilor din România.

⁸⁶ Cornelius R. Zach, *Sașii între tradiție și noi opțiuni politice 1930-1944*, în vol. *Transilvania și Sașii Ardeleni*, p. 172.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 173-174.

EVREI ÎN PARLAMENTUL ROMÂNIEI. CLUBUL PARLAMENTAR EVREIESC

CLAUDIA URSUȚIU

ABSTRACT. *Jews in the Romanian Parliament. The Jewish Parliamentary Club.* In the autumn of 1928, the setting up of the Jewish Parliamentary Club, a landmark in the subsequent evolution of Jewish political life, led to a more organized activity dedicated to the defense of Jewish rights and interests. The "Group of Four", following the ideological directions of its founders, consistently militated for the acknowledgement of the Jews' status as ethnic minority and for the granting of their rights. Religion, school, autonomy of the Jewish communities were topics that generated fierce debates in the Romanian Parliament with the rise of a new Jewish political elite, much more active and intransigent.

În politica evreiască interbelică a existat, cu deosebire în planul ideologic, o distincție netă între orientarea națională din provinciile alipite și cea din Vechiul Regat promovată de UER, înclinată spre "românizarea" civică și politică a evreilor.

Politica Uniunii, avându-l ca ideolog și lider incontestabil pe Wilhelm Filderman, ilustra în cel mai înalt grad curentul dominant în viața comunitară evreiască din Vechiul Regat, și anume o "asimilare" moderată, însemnând păstrarea conștiinței unei apartenențe etnice evreiești, dar cu o tendință accentuată spre aculturare și adaptare la viața socială și politică românească.

De partea cealaltă a baricadei se afla o orientare mai pronunțat națională, antisimilistă, promotoare a unei noi politici evreiești, urmărind nu numai obținerea unei emancipări civile și politice, dar și revendicarea statutului de minoritate națională și a unei autonomii culturale. Doctrinarul acestei orientări a fost scriitorul și publicistul Abraham Leib Zissu care, interesant, nu a venit din noile provincii, cum ar fi fost de așteptat, ci tot din Vechiul Regat, mai exact din Moldova. El a reprezentat de-a lungul perioadei interbelice naționalismul evreiesc, fiind în permanență oponentul ideologic al lui W. Filderman și al UER.

În fapt, cei doi ideologi evrei, intransigenți în doctrinele lor - "asimilismul" temperat de păstrarea unei identități culturale și religioase evreiești și naționalismul sionist - au monopolizat aproape exclusiv lupta de idei din politica evreiască interbelică.¹

Acest fenomen este sesizabil și la nivelul prezenței evreiești în Parlamentul român, reprezentanții evrei putând fi împărțiți în două categorii principale: parlamentarii "asimiliști", "integraționiști" și cei național sioniști.

¹ Pentru polemica ideologică W. Filderman - A. L. Zissu vezi: Leon Volovici, "Romanian Jewish Intellectuals after World War I: Social and Cultural Trends", în *SHVUT*, 16, 1995, p. 301-354 ; Leon Volovici, "Intelectualii evrei din România după primul război mondial" (în ebraică), în Liviu Rotman, Rafael Vago (eds.), *The History of the Jews in Romania between the Two World Wars*, Tel Aviv, 1996, p. 112-119.

Cele două ideologii politice evreiești au avut reprezentanți în Parlamentul român începând din anul 1922, moment din care putem vorbi deja de existența unei "rotații" parlamentare între reprezentanții celor două orientări politice: între 1922 - 1926 UER, 1926 - 1927 național sioniști, 1927 - 1928 UER și 1928 - 1931 iarăși național sioniști.

Evreii național sioniști din noile provincii și-au avut primul reprezentant în Parlament în timpul legislaturii dintre anii 1926-1927 în persoana lui Mayer Ebner, președintele Consiliului național al evreilor din Bucovina, organizație înființată în anul 1918.²

Din perspectiva taberei național sioniste anul 1926 a avut importante conotații politice, fiind anul în care s-a încercat pentru prima dată realizarea unei organizații politice unice. În această direcție, în februarie 1926, s-a înființat și Clubul Național Evreiesc din Vechiul Regat, considerat "ultima cărămidă" în edificiul construirii unui partid evreiesc bazat pe principiul național și având drept scop stabilirea de legături cu organizațiile evreiești din Transilvania, Bucovina și Basarabia, "pentru ca să putem pune împreună temelile unui partid evreiesc în România".³ Cele trei organizații evreiești angrenate în proiectul de înființare al partidului au fost Uniunea națională a evreilor din Transilvania, Consiliul național al evreilor din Bucovina și proaspătul Club Național din Vechiul Regat. Planul nu s-a dovedit realizabil se pare din cauza recent înființatului Club, care "făcea primii săi pași și nu a reușit să intre în lupta electorală".⁴ Este posibil ca adevăratul motiv să fi fost legat de conducerea Clubului, de "parveniții financiar" și "nobilimea parvenită", care a ales calea colaborării cu partidele politice românești în dauna politicii național sioniste.⁵

Totodată, s-au făcut și încercări de creare a unei liste evreiești comune, care au eșuat însă de la bun început din cauza atitudinii "consecvente" a UER de respingere a oricărei colaborări politice cu evreii național sioniști. În aceste condiții, toate grupurile evreiești au căutat sprijinul partidelor politice românești. Rezultatele alegerilor i-au dezamăgit atât pe cei care îi sprijiniseră pe liberali, cât și pe țărăniști, ele fiind câștigate de Partidul Poporului al lui Averescu. Singurii evrei "victorioși" au fost cei care au candidat pe listele acestui partid, Mayer Ebner pentru Cameră, respectiv șef rabinul I. L. Țirelsohn și Karl Kluger pentru Senat. Unicul reprezentant evreu național sionist a fost M. Ebner, ceilalți doi declarându-se independenți la începutul sesiunii parlamentare, militând ca evrei pentru interese evreiești.⁶

Situația s-a schimbat radical în favoarea național sioniștilor cu ocazia alegerilor din 1928, când, în urma alianței electorale cu Partidul Național Țărănist, mult "hulită" de către UER, aceștia dobândesc patru mandate în Parlamentul român: în

² Pentru organizațiile sioniste din România interbelică vezi: Efraim Ofir, "The Zionist Movement in the Interwar Period" (în ebraică), în L. Rotman, R. Vago (eds.), *Op. cit.*, p. 135-182

³ Din "Manifestul program al Clubului național evreiesc", în M. Landau, *O viață de luptă*, p. 246

⁴ M. Landau, *op. cit.*, p. 247

⁵ *Renașterea Noastră*, 29 mai 1926

⁶ B. Vago, "Evreii în alegerile din Romania între cele două războaie mondiale", în *Toladot*, 2, 1972, p. 15;

Senat, M. Ebner, senator de Cernăuți și în Cameră Theodor Fischer, deputat de Cluj, Iosif Fisher, deputat de Maramureș și M. Landau, deputat de Chișinău.⁷

Contrar celor afirmate de istoricul Bela Vago în studiul său, UER nu a încheiat nici un pact electoral cu țărăniștii la alegerile din 1928, Filderman notând foarte clar în memoriile sale că negocierile cu Iuliu Maniu au încetat din cauza neacceptării condițiilor puse de UER: "Maniu și guvernul său nu s-au putut decide să ne satisfacă cererile și dialogurile dintre noi au fost întrerupte."⁸

Prima acțiune a grupului "celor patru" a fost organizarea lor într-un Club parlamentar evreiesc sau Frațiunea parlamentară evreiască, cum mai era cunoscută. Ședința de constituire a Clubului a avut loc la reședința președintelui Organizației sioniste din România, Adolf Bernard.⁹ La această ședință a luat parte și șef rabinul României, dr. Iacov Niemirower, senator de drept în calitate de conducător al comunității evreiești, recunoscute prin lege. În virtutea convingerilor sale intime sioniste, rabinul Niemirower și-a dat consimțământul și "binecuvântarea" pentru organizarea Clubului, dar nu s-a alăturat grupului "celor patru", aducând ca motiv calitatea sa de reprezentant în Senat a întregii evreimi române și nu numai a celei orientate național.¹⁰ Secretar general a fost desemnat Mișu Benvenisti, iar președinte senatorul M. Ebner. Drept urmare, dezbaterile Clubului, mărturisește Landau, se purtau "în limba pe care (M. Ebner) o cunoștea mai bine - respectiv limba germană".

Scopul declarat al Clubului parlamentar evreiesc era apărarea intereselor întregii evreimi române, însă numai a intereselor colective, evitându-se demersurile pentru cazuri individuale sau intervențiile în favoarea unor societăți economice.¹¹ Interesant este faptul că cei patru parlamentari evrei vedeau în această declarație de intenții un anumit gen de educație civică a populației evreiești, în sensul unei percepții pozitive a aleșilor ei, ce trebuiau să fie "fără pată" și "fără prihană". Rezultatele urmau să fie semnificative: pe de o parte, creșterea credibilității în rândul electoratului evreiesc, iar pe de altă parte, o mai bună apărare a intereselor evreiești printr-o activitate politică "liberă", fără influențe și "implicații personale".¹²

Prima apariție pe scena parlamentară românească a recent înființatului Club s-a produs cu ocazia discuțiilor privind adresa de răspuns la Mesajul tronului din decembrie 1928.

În Camera Deputaților, cel care a luat cuvântul în calitate de reprezentant al Clubului parlamentar evreiesc a fost Th. Fischer. Acesta a prezentat programul Clubului, "care reprezintă minoritatea evreiască din țară" și care are drept scop apărarea și "valorificarea" drepturilor evreilor români ca minoritate națională. În această privință, deputatul evreu revendica un tratament egal cu cel aplicat

⁷ M. Landau, *O viață de luptă*, p. 80; Idem, "Evreii în Parlamentul român", în *Toladot*, 4, 1974, p. 21

⁸ W. Filderman, *Memoirs*, p. 437

⁹ M. Landau, *O viață de luptă*, p. 80

¹⁰ Cf. M. Landau, *O viață...*, p. 83; acest episod descris pe larg de M. Landau în memoriile sale vine să contrazică unele afirmații făcute în istoriografia românească a problemei, conform cărora șef rab. I. Niemirower s-a alăturat Clubului, vezi: Mircea Mușat, Ion Ardeleanu, *România după Marea Unire*, vol. II, partea I, București, 1986, p. 736 și *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație*, coord. : N. Cajal și H. Kuller, București, 1996, p. 82

¹¹ *Ibidem*, p. 84

¹² M. Landau, *Evreii în Parlamentul român*, p. 22

celorlalte minorități etnice din țară. Nu lipsesc din alocuțiunea în cauză ideea lealității evreilor față de statul român, a supunerii și devotamentului față de rege și regalitate, a dragostei față de patrie, elemente comune de altfel tipului de discurs parlamentar practicat de reprezentanții evrei.

Pe baza sentimentelor și aspirațiilor naționale exprimate de către minoritatea evreiască din România, Clubul Parlamentar Evreiesc aștepta de la guvernelor național țărănist garantarea deplină a tuturor drepturilor civile și politice ca și combaterea și „dezrădăcinarea” totală a antisemitismului din viața publică românească.

Interesant că în acest discurs apare deja intenția, declarată oficial, a înființării partidului evreiesc. "Grupul format din acești parlamentari", arată Fischer, "trebuie privit ca o fracțiune parlamentară a unui partid evreiesc din țara întreagă!"¹³

Același tip de discurs l-a practicat și M. Ebner în Senat, într-o alocuțiune legată de constituirea și rolul Clubului parlamentar evreiesc.¹⁴

La numai două zile după alocuțiunea deputatului T. Fischer, cu ocazia discuțiilor legate de votarea bugetului de stat, un alt membru al Clubului și anume Iosif Fischer a intervenit în favoarea cultului mozaic arătând că, în continuare, religia mozaică este considerată a fi Cenușăreasa bisericilor minoritare. După ce face un scurt istoric al subvenționării cultului mozaic, în care evidențiază tratamentul neechitabil la care a fost supus acesta, el se arată neplăcut surprins de faptul că, bugetul supus dezbaterii nu cuprinde nici o modificare față de bugetele anterioare. Constatarea că revendicările Clubului parlamentar evreiesc legate de suma propusă pentru subvenționarea cultului și de sprijinire a școlilor și căminelor studențești evreiești au fost total desconsiderate este percepută de către I. Fischer drept o „surprindere dureroasă”, el nerecunoscând în programul financiar al guvernelor țărănist nici unul din lucrurile comun acceptate de către cele două grupări politice. În ciuda acestor fapte și în virtutea responsabilității față de țară, în general, și față de alegătorii evrei, în particular, Clubul votează proiectul de buget, vot însă considerat drept o „jertfă în interesul consolidării țării”¹⁵.

Ulterior, religia mozaică a devenit subiect de aprige controverse cu ocazia discutării proiectului de lege pentru modificarea unor articole privind regimul general al cultelor. În Senatul României, Mayer Ebner, președintele CPE, își anunță intervenția într-un mod furtunos, arătând că proiectul în cauză „a provocat o imensă enervare în întreaga populație evreiască a țării”. Legea, care urma să recunoască existența mai multor comunități evreiești în aceeași localitate, a fost supusă de către senatorul evreu unui adevărat rechizitoriu. Principalul reproș care i-a fost adus a fost cel conform căruia aplicarea acesteia nu ar face decât să ducă la dezbinarea comunității evreiești, dezbinare zugrăvită de către Ebner în termeni de „anarhie”, „haos”, „decădere”, „regres spiritual și moral”. Argumentația aruncată în joc de către guvern, conform căreia existența într-o singură localitate a mai mult de două comunități evreiești însemna implicit și existența unor convingeri religioase diferite, este, în opinia senatorului evreu,

¹³ *Monitorul Oficial*, nr. 4, 1929, p. 89-90; discursul apare și în *Parlamentari evrei în forul legislativ al României 1919-1940. Documente.*, coord. de Ion Șerbănescu, București, 1998, p. 192-195

¹⁴ *Ibidem*, nr. 3, 1929, p. 86-87

¹⁵ *Monitorul Oficial*, nr. 7, 19 ianuarie 1929, p. 289-291; în ședința din 7 februarie 1929, senatorul M. Ebner exprimă și el adeziunea Clubului parlamentar evreiesc la politica financiară a Partidului Național Țărănist (*Monitorul Oficial*, nr. 15, 22 martie 1929, p. 362)

una artificială și contrară realității. Împărțirea creștinismului după diferite rituri nu se poate aplica și iudaismului, deoarece „... în creștinism există diferențe dogmatice, pe când la noi nu. ... Avem toți aceeași credință și același mod de a concepe dumnezeirea și serviciul divin”. Singura diferență existentă este de natură cantitativă și nu calitativă: „Contrastul este sânguinta mai mare sau mai mică în observarea prescripțiilor religioase. Acestea n-are de-a face cu vre-o formă a serviciului divin. Nu vedem deci nici o necesitate de a diviza comunitățile după cum ele se compun din oameni mai evlavioși sau mai puțin evlavioși”.

Însă, mai mult decât atât, se simte în discursul parlamentarului evreu altceva, mult mai deranjant decât consecințele rezultate din eventuala aplicare a legii. Este vorba, pe undeva, de perceperea acestei legi drept o trădare venită din partea partidului țărănist, care, în ciuda promisiunilor de a contacta CPE-ul înaintea de rezolvarea oricărei chestiuni evreiești, nu a făcut nici un demers în acest sens.

„... Guvernul nu ne-a consultat”, arată M. Ebner, „pentru ca astfel să afle ce gândim noi, în calitate de reprezentanți ai populației evreiești, despre această lege.” Și continuă: „Dar nici onorabilul reprezentant al cultului evreiesc în Senat n-a fost întrebat, deși este chemat, constituționalicește, să vegheze la drepturile comunității sale”.

În finalul intervenției sale, marcat de unele accente patetice, președintele CPE cere retragerea legii, arătând totodată că, în caz contrar, Clubul nu va participa la votarea acesteia¹⁶.

Exact la un an de la intrarea pe scena parlamentară a grupului „celor patru”, cu ocazia discuțiilor la adresa de răspuns la mesajul tronului din decembrie 1929, se arată că religia mozaică se află aproximativ în aceeași situație ingrată, constatată anterior, față de celelalte confesiuni minoritare. În ședința din 4 decembrie 1929, senatorul M. Ebner evidențiază insuficiența subvențiilor acordate cultului mozaic, cerând egalitate cu celelalte biserici minoritare¹⁷. Această nemulțumire a Clubului a fost ridicată și în Camera deputaților, de către parlamentarul I. Fischer care, cu ocazia discuțiilor față de proiectul de buget pe anul 1930, a folosit un ton mult mai drastic în prezentarea doleanțelor evreiești. În fond, el a reproșat guvernului țărănist că pentru subvenția comunității evreiești s-a păstrat constant suma de 10 milioane lei acordate de guvernul liberal în anul 1928, quantum considerat însă insuficient. În cadrul aceleiași ședințe din 18 decembrie 1929, deputatul evreu a abordat și problema subvenționării școlilor și a căminelor studențești evreiești. Față de discuțiile purtate cu an în urmă, el recunoaște că guvernul a înregistrat un pas înainte acordând suma de 25 milioane lei pentru sprijinirea școlilor evreiești, cărora astfel li se recunoște dreptul de a solicita și de a primi o cotă parte din bugetul Statului. Însă, continuă el, suma este „absolut insuficientă”, fiind nevoie de o suplimentare a acesteia care să corespundă nevoilor reale ale sistemului educațional evreiesc. Chestiunea legată de sprijinirea financiară a căminelor studențești evreiești îmbracă, în viziunea lui I. Fischer, aspecte mult mai grave,

¹⁶ *Monitorul Oficial*, nr. 79, 25 octombrie 1929, p. 2731-2733.

¹⁷ *Monitorul Oficial al Senatului*, nr. 6, 30 ianuarie 1930; urmărindu-se graficul subvenționării cultului mozaic, proces care a durat până în anul 1936, se observă o evidentă tendință descrescătoare. Dacă în anul 1928-1929 suma primită a fost de 10 milioane lei ea a ajuns în anul 1936-1937 la doar 1 milion lei.

deoarece suma acordată pentru anul 1929 a fost una de-a dreptul inacceptabilă și „jignitoare”¹⁸. Și parcă aceasta nu ar fi fost de ajuns, deoarece, continuă deputatul evreu, „în bugetul actual nu găsim nici o sumă înscrisă pentru studențimea evreiască”. I. Fischer arată că, în aceste condiții, deputații evrei ai Clubului înțeleg să ia o poziție tranșantă față de politica financiară a guvernului, atitudine exprimată clar în propoziția de încheiere a alocuțiunii deputatului evreu: „... revendicările noastre juste nu sunt satisfăcute și din aceste motive nu putem primi bugetul”¹⁹.

Legată tot de învățământul evreiesc a fost intervenția aceluiași deputat, care a avut loc în ședința din 25 mai 1929 cu ocazia prezentării proiectului de lege pentru modificarea unor dispoziții ale articolului 21 din legea învățământului secundar referitoare la examenul de bacalaureat. După ce face o trecere în revistă a motivelor pentru care examenul de bacalaureat este considerat inutil ca mijloc de selecție pentru urmarea învățământului superior el glisează înspre problemele specifice învățământului evreiesc ridicate nu atât de către legea prezentată, cât de către legea Angelescu a învățământului particular din 1925. Recursul la această lege anterioară este provocat de către intervenția deputatului liberal I. G. Duca care, în cadrul unui apel adresat minorităților, a arătat că legea bacalaureatului nu este o măsură specială îndreptată împotriva lor, neuitând în același timp să evidențieze „spiritul larg” de care a fost animat guvernul liberal în rezolvarea chestiunii învățământului minoritar. I. Fischer, vizibil deranjat de către terminologia liberală folosită, a arătat într-un discurs argumentativ sistematic și punctual cât de generos a fost spiritul liberal față de învățământul evreiesc. Alături de accentuarea imposibilității înființării școlilor normale evreiești, particulare sau de stat, care va duce la desființarea școlilor particulare evreiești prin lipsa personalului didactic calificat, el a mai punctat și alte aspecte negative, și anume: punerea sub semnul egalității a școlilor înființate și susținute de către comunități cu cele conduse de persoane fizice; inexistența unor secții speciale pentru evrei pe lângă școlile normale de stat; acordarea dreptului de publicitate pentru școlile particulare în funcție de bunăvoința ministerului de resort, acesta transformându-se astfel dintr-un drept legal al fiecărei școli care întrunește condițiile prevăzute de lege într-un „dar ministerial”, „pe care îl dă când îl crede de cuviință și îl retrace tot când vrea ministrul”; recunoașterea grădinițelor religioase evreiești doar pentru copiii de 5-7 ani. În finalul intervenției sale, I. Fischer aduce în prim plan o altă revendicare importantă, și anume cea legată de obligarea elevilor evrei de a presta acțiuni lucrative în ziua de Sâmbătă. Arătând că, într-un memoriu al Biroului israeliților din Ardeal, depus atât președenției Consiliului de miniștri, cât și Ministerului instrucțiunii publice, a indicat în ce mod este rezolvată această problemă în câteva state europene, el a solicitat ministrului N. Costachescu o dispoziție generală prin care elevii evrei să poată respecta Șabat-ul, pentru „... a nu călca un precept înrădăcinat printr-o puternică tradiție, la care nu vrem și nu putem să renunțăm ...”²⁰.

¹⁸ Este vorba de 100.000 de lei, sumă ce reprezintă de altfel o reducere drastică față de milionul acordat pentru anul 1928.

¹⁹ *Monitorul Oficial*, nr. 17, 11 februarie 1930, p. 474-475.

²⁰ *Monitorul Oficial*, nr. 70, 21 iunie 1929, p. 2600-2602.

Cu aproximativ o lună înainte, în cadrul aceleiași camere a legislativului, un alt membru al CPE, și anume Theodor Fischer, se declara consternat de vehicularea în presă a unei știri conform căreia guvernul dorește să instituie o comisie interimară în conducerea Comunității Evreiești din București. Declarând că orice acțiune de acest fel îmbracă un aspect nelegal el a arătat că, de fapt, guvernul s-a lăsat angrenat într-un joc de interese al unui grup de evrei bucureșteni, de altfel membri și ai PNȚ, care au considerat utilă o asemenea comisie numită de către guvern și care, totodată, în urma unei reclamații au declanșat o anchetă a Ministerului de Interne împotriva comitetului de conducere al comunității. Însă, pe Th. Fischer, nu conținutul știrii îl impresionează la modul cel mai neplăcut, cu toate că veracitatea acesteia îl face să simtă o „dezamăgire dureroasă”, ci modul cum a fost prezentată de către presă, care a lansat-o ca pe un lucru perfect normal și nu ca pe o măsură abuzivă a guvernului prin care se încalcă autonomia Comunității evreiești. Periclitarea autonomiei comunității, văzută drept „cetățuia de conservare a existenței noastre ca minoritate evreiască”, ocupă locul central în apelul adresat lui Al. Vaida Voevod, „luptătorul de frunte minoritar de pe vremuri”, perceput astfel frate de suferință. Întreg apelul este de altfel încărcat de accente patetice și uneori de termeni ușor desueți. În final, pe baza comuniunii de suferință minoritară, deputatul evreu îl roagă pe Vaida Voevod să declare „eroare” măsura ministerului său prin care s-a ordonat ancheta împotriva comitetului de conducere al Comunității Culturii Mozaic din București²¹.

Statutul evreilor ca și minoritate etnică sau mai exact spus, nerecunoașterea acestuia de către guvernul țărănist a fost un alt lait motiv al intervențiilor parlamentare ale membrilor CPE. Într-una din ședințele lunii ianuarie ale anului 1929, deputatul M. Landau era încă convins că, prin cartelul încheiat între PNȚ și grupul celor patru, guvernul înțelege să recunoască și să respecte drepturile evreilor ca minoritate națională, acesta fiind pe deplin edificat că evreii pot fi în același timp cetățeni loiali și totodată buni sioniști²². Însă, în toamna aceluiași an, încep să apară primele semne de întrebare vis-a-vis de sinceritatea oamenilor politici țărăniști. În ședința parlamentară din 30 noiembrie 1929, în cadrul discuțiilor la proiectul de răspuns la Mesajul Tronului, deputatul Th. Fischer se simte obligat să prezinte poziția Clubului față de guvern și față de partidul aflat la conducere. La exact un an după exprimarea atât de entuziasmată a speranțelor evreiești puse în programul PNȚ, Clubul Parlamentar Evreiesc, declarat deja în mod public „ca o avangardă a Partidului evreiesc în dezvoltare”, sancționează guvernul acuzându-l că „... a flirtat cu reacțiunea, samavolnicia, ipocrizia și alte asemenea ispititoare sirene, care, după evanghelia adevăratei democrații, sunt puse sub anatema și cu care un regim cu adevărat democratic nu trebuie să aibă absolut nici un contact ... „. În tot discursul acuzativ care urmează deputatul evreu nu uită să sublinieze și „înfăptuirile de căpetenie” ale guvernului țărănist, care au privit însă societatea românească în ansamblul ei și nu interesele specifice ale comunității evreiești. O dovadă în sprijinul tergiversării de către guvern a punerii în practică a drepturilor minoritare conținute în declarația de la Alba Iulia este

²¹ *Ibidem*, nr. 62, 7 iunie 1929, p. 2274-2275.

²² *Ibidem*, nr. 12, 5 februarie, 1929, p. 420-422.

necuprinderea în proiectul de răspuns la Mesajul regelui a legii cu privire la statutului minorităților. Drept urmare el propune înscrierea acesteia în proiectul adresei de răspuns, ca și o nouă lege privind acordarea cetățeniei române. În caz contrar, CPE se vede obligat să nu voteze proiectul de răspuns la Mesajul Tronului²³.

La nici o săptămână după alocuțiunea deputatului evreu, rechizitorul împotriva guvernului continuă, de data aceasta în Senatul României, unde senatorul M. Ebner își exprimă și el marile deziluzii legate de punerea în practică a programului PNȚ. În discursul lui Ebner accentul se pune în principal pe nerecunoașterea din partea guvernului a statutului de minoritate etnică.

Crearea Clubului a fost primită cu mare entuziasm în tabăra național sionistă. Ideologul mișcării, A. L. Zissu, l-a considerat aproape un "triumf personal", declarând exaltat că, în sfârșit, "echivocul este înlăturat și înlocuit cu onestitatea preciziei".²⁴ Văzând în formarea acestui grup un prim pas, logic și firesc, înspre formarea partidului evreiesc, el atrăgea atenția asupra urgentării înființării acestuia. Clubul, atenționa Zissu, format din parlamentari candidați pe listele Partidului național țărănist, este lipsit de sprijinul politic care să-i permită prezentarea unui program în numele întregii colectivități evreiești.²⁵

În tabăra "unionistă", după cum era de așteptat, ecourile au fost în totalitate negative, apariția fracțiunii parlamentare evreiești fiind catalogată în termeni de "catastrofă", "gravă eroare", "lipsă de răspundere politică", "inconștiență" și "nebunie". Principala acuzație adusă de W. Filderman era lipsa de maturitate politică de care au dat dovadă cei patru național sioniști care au intrat în Parlament pe baza unui pact electoral ce prezenta o deficiență majoră: lipsa unui program politic evreiesc clar formulat. Ca urmare, Clubul Parlamentar, în opinia lui Filderman, leza în mod direct interesele populației evreiești, abandonate intenționat pentru satisfacția "măruntă" a ocupării unor locuri pe băncile Camerei și ale Senatului.²⁶ Scopul nedeclarat al Clubului era pentru Filderman golit de orice urmă de intenție de apărare a intereselor evreiești, urmărindu-se doar distrugerea cu orice mijloace a Uniunii.²⁷

Prin înființarea Clubului parlamentar evreiesc cei patru parlamentari au pus în fapt bazele Partidului evreiesc, care a luat ființă în anul 1930, avându-l ca președinte pe Th. Fischer și secretar general pe M. Landau. După formarea partidului, polemica între național sioniști și "unioniști" s-a înveninat în sensul cel mai exact al cuvântului, discuțiile din jurul oportunității partidului fiind saturate de invective și calomnii.

²³ *Ibidem*, nr. 6, 20 decembrie 1929, p. 103-109; în discursul său Th. Fischer nu a uitat să punteze și nemulțumirile legate de: modificarea legii cultelor ce a zdruncinat autonomia cultului mozaic; menținerea obligativității pentru elevii evrei de a depune activități lucrative (scris, desen) în ziua de Sâmbătă; subvenția insuficientă acordată cultului mozaic; lipsa în continuare a unei școli evreiești normale. De fapt, singurele merite recunoscute de către deputatul evreu guvernului au fost subvenționarea școlilor minoritare evreiești și o atitudine mai favorabilă a Ministerului Instrucțiunii Publice în problema acordării dreptului de publicitate pentru școlile evreiești.

²⁴ A. L. Zissu, *Noi ... Breviar judaic*, București, 1932, p. 227.

²⁵ *Ibidem*, p. 228

²⁶ W. Filderman, *Memoirs*, Yad Vashem Archives, P6-1, p. 317

²⁷ *Ibidem*

VICTOR JINGA – RECTOR AL ACADEMIEI DE ÎNALTE STUDII COMERCIALE ȘI INDUSTRIALE DIN CLUJ-BRAȘOV (1942-1945)

LUCIAN DRONCA

ABSTRACT. *Victor Jinga - Rector of the Commercial Studies High Academy of Cluj-Brașov (1942-1945).* Victor Jinga, a professor and economist (1901-1990) was during the inter-war period one of the outstanding members of the Peasantry National Party. He carried out his didactic and scientific activity mostly within the Academy of High Commercial and Industrial Studies from Cluj. After the Dictate of Vienna and Transylvania's cession to Hungary, the Academy took refuge in Brasov. Victor Jinga was appointed Rector here, during 1942-1945 and had specific attributions. In 1943, he founded the "The Institute of Economic and Social Researches" being preoccupied by the management of some student boarding and some lecture rooms, the equipment of a few labs and the library of the Academy and proved to be highly-qualified as an administrator, so much the more that he performed these qualities in the difficult circumstances when Romania participated at World War II.

Victor Jinga (1901-1990), s-a născut în Satulung-Săcelele Brașovului, într-o familie de oieri și agricultori, cu rădăcini în comuna Dragoslavele din fostul județ Câmpulung Muscel. După studii la Școala comercială din Brașov, pe care o absolvă în 1920 după o întrerupere cauzată de declanșarea primului război mondial, se înscrie la Institutul Superior de Științe Economice din Veneția. Aici a luat cunoștință cu ideile cooperatiste, cărora le-a rămas adept și pe care a încercat să le aplice și în practică după revenirea în țară, în 1925. Dealtfel, preferințele lui politice s-au îndreptat, încă de la începutul constituirii sale, spre Partidul Național Țărănesc, unde a aderat la aripa lui Ion Mihalache.

Studiile universitare și stagiile de perfecționare realizate în străinătate i-au facilitat pătrunderea în învățământul superior. Victor Jinga a devenit cadru universitar la Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale din Cluj la 1 iulie 1929, prin ocuparea unei conferințe¹, pentru ca în 1935 să fie titularizat profesor la Catedra de Economie Politică din cadrul acestei instituții². În această perioadă, Victor Jinga a activat aici alături de un corp didactic valoros, din care au făcut parte personalități precum Ioan Lapedatu, Gheorghe Moroianu, Sabin Cioranu etc³.

Până în 1947, când a fost îndepărtat de regimul comunist, Victor Jinga a predat disciplinele: *Introducere în economia politică; Istoria doctrinelor economice;*

¹ Vasile Gionea, *Victor Jinga, omul și câteva din ideile fundamentale ale operei sale*, în "Din viața și activitatea economistului profesor Victor Jinga", Ed. "Mihai Eminescu", Oradea, 1994, p. 27.

² Victor Jinga, *Probleme fundamentale ale Transilvaniei* (ed. a II-a), Ed. Muzeului Județean de Istorie Brașov, 1995, (*Postfață* de Mihai D. Drecin) p. 712.

³ Arhivele Naționale – Direcția Județeană Brașov, *Fond Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale "Regele Mihai I"*, Cluj-Brașov, dosar 1, 1921-1929, *passim*.

Metodologia cercetării economice. În cei aproape 20 de ani de activitate didactică a publicat 37 de studii, cărți și cursuri universitare⁴.

În urma Dictatului de la Viena și a evacuării Clujului, Universitatea s-a refugiat la Sibiu, academiile de agricultură și belle-arte la Timișoara, iar Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale la Brașov. Rectorul acesteia din urmă a fost ales Victor Jinga, funcție pe care a ocupat-o în perioada 1942-1945 și pe lângă care a înființat și un Institut de Cercetări Economice și Sociale.

Academia comercială a cunoscut sub conducerea sa o nouă structurare a secțiilor de specializare. S-au constituit secții de științe economice, financiare și sociale, secția de economie politică și secția industrială. La acestea s-a adăugat o secție pedagogică care pregătea profesori pentru școlile elementare sau superioare de comerț. Tot în cadrul Academiei, s-a înființat un institut de limbi moderne. Din 1943, pe lângă aceasta a ființat "Institutul de Cercetări Economice și Sociale", al cărei director a fost tot Victor Jinga⁵.

În calitatea sa de rector al Academiei de Înalte Studii Comerciale și Industriale aflată în refugiu, Victor Jinga a coordonat o întreagă activitate pentru reorganizarea și reluarea în bune condiții a activității acestei instituții. În ansamblu, măsurile sale au constat în crearea și organizarea de cămine, a unei cantine studențești, derularea construirii a trei săli mari de cursuri, amenajarea a noi săli de seminar. Au fost alocate fonduri pentru dotări (laboratoare, bibliotecă), pentru diverse manifestări studențești, s-au acordat indemnizații personalului pentru diverse servicii, unele cu caracter excepțional, precum și burse pentru studenții săraci sau cei refugiați din Basarabia și nord-estul Transilvaniei. În acest sens a creat un "Oficiu pentru probleme studențești"⁶.

Câteva exemple în legătură cu această activitate organizatorică și de conducere sunt edificatoare.

Din august 1942 a început derularea unor licitații cu antreprenori de construcții din Brașov, în vederea renovării și dotării sediului Academiei, a căminelor și cantinei. Se preconizau lucrări de zugrăvire, dar și dotări pentru săli de curs și seminar, pentru cămine și cantină, constând din mobilier, scaune, cuiere, fotolii etc.

În cursul lunilor februarie-martie 1943, au fost efectuate o serie de reparații la căminele studențești de fete (situat pe str. Regina Maria nr. 62) și băieți (situat pe str. Lungă la nr. 5). Aici a fost instalat gazul metan, facilitate care a fost introdusă și în localul central al Academiei încă din noiembrie 1942. În aprilie 1943, Ministerul Culturii Naționale și Cultelor, direcțiunea Arhitecturii, a transmis rectorului Victor Jinga aprobările necesare pentru demararea acțiunilor de reparații la localul Academiei Comerciale. Cheltuielile specificate în devize au variat de la sume între 144 233 lei la 2 501 955 lei.

O serie de cheltuieli au fost efectuate și pentru nevoile curente ale laboratorului de chimie. Necesarul era specificat și preluat prin "Comisiunea de

⁴ Victor Jinga, *op. cit.*, p. 708.

⁵ Victor Jinga, *op. cit.*, p. 712. În martie 1945, Jinga nu mai ocupa funcția de rector al Academiei, dar a rămas director al Institutului de Cercetări Economice și Sociale. În funcția de rector al Academiei Comerciale i-a urmat profesorul Gheorghe Dragoș. (Arhivele Naționale – Direcția Județeană Brașov, *Fond Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale "Regele Mihai I"*, Cluj-Brașov, dosar 14, 1946-1947, f. 138).

⁶ Vasile Gionea, *op. cit.*, p. 27-28.

recepție de chimie aplicată și studiul mărfurilor”, al cărei președinte era profesorul S. Nicolau, directorul laboratorului. Au fost achiziționate atât aparatură cât și materiale specifice⁷. Pentru efectuarea activităților practice, au fost aduse mostre de produse chimice, metalurgice și îngrășăminte de la Fabrica “Nitrogen” din Târnăveni, mostre de la Fabrica de zahăr din Bod, de la cooperativa IAR – transport etc.

Altă direcție coordonată de rectorul Victor Jinga a fost aceea a sporirii fondurilor de carte a bibliotecii Academiei Comerciale, cât și a apariției în bune condiții a publicațiilor acesteia. La 23 iulie 1943, asistentul Gheorghe Stoica împreună cu soția sa au fost delegați să cerceteze bibliotecile și depozitele de cărți din Transnistria și să achiziționeze de aici cărți cu profil economic. Acțiunea s-a derulat în baza aprobării primite de la Direcțiunea Culturii din Guvernământul Transnistriei, cu sediul la Odessa⁸. Cei doi delegați s-au deplasat la Tiraspol și Odessa între 24 iulie-24 august 1943. Ei au expediat 5 lăzi cu cărți de la Biblioteca Universității din Odessa la 12 august 1943. La fel a procedat un alt colaborator, Alexandru Bărbat, care a expediat din Odessa pe adresa Academiei Comerciale din Brașov o ladă cu cărți științifice⁹.

Pe aceeași linie, la 17 ianuarie 1944, Olimpiu Boitoș, profesor la Academia Comercială, a fost delegat să solicite unor instituții publice (ministere, Academia Română, Banca Națională etc.) precum și unor mari edituri, câte un exemplar din stocul lor disponibil de cărți și publicații periodice. Acestea urmau să intre în fondul Bibliotecii Centrale a Academiei cât și în Biblioteca Seminarului de limba și literatura română¹⁰. Din februarie 1944, Olimpiu Boitoș a condus Biblioteca Academiei Comerciale din Brașov¹¹. În exercițiul financiar 1943/1944, s-au făcut cheltuieli pentru cumpărarea de cărți și reviste în valoare de 358 111 lei¹², provenite de la diverse edituri (“Cartea Românească” Sibiu, Tipografia “Minerva” Brașov, Librăria “Prometeu” București, Tipografia și Legătoria de cărți “Astra” – Brașov, Monitorul Oficial și Imprimeriile Statului – București etc.)¹³. În martie 1944, Dr. V. B. Stroe, Secretarul General al Academiei Comerciale din Brașov s-a deplasat la Brăila pentru identificarea unei tipografii provenită de la prefectura Ananiev, care a fost cedată de Guvernământul Transnistriei și evacuată în țară¹⁴.

La Brașov, după evacuarea Academiei, a reapărut noua serie a revistei “Observatorul social-economic”, în care erau publicate o dată la două luni studiile și articolele membrilor și colaboratorilor institutului. Această revistă era tipărită la Tipografia “Dacia Traiană”. De editarea ei s-au ocupat Victor Jinga, împreună cu profesorul Iosif Gârbacea, conferențiarul Ioan Tarța, Augustin Tătaru și asistentul Dr. C. Mitrea.

Cealaltă revistă a Academiei Comerciale, “Analele Academiei de Înalte Studii Comerciale și Industriale din Cluj-Brașov”, era tipărită din bugetul acesteia la Tipografia

⁷ Arhivele Naționale – Direcția Județeană Brașov, *Fond Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale “Regele Mihai I”, Cluj-Brașov*, dosar 2, 1942-1943, neinventariat; *idem*, dosar 5, 1943-1944, f. 25, 27, 28, 29-34, 36, 37, 40, 41.

⁸ *Idem*, dosar 4, 1943-1944, f. 139.

⁹ *Ibidem*, f. 176-180.

¹⁰ *Ibidem*, f. 153.

¹¹ *Ibidem*, f. 224.

¹² *Ibidem*, f. 170.

¹³ *Ibidem*, f. 181-251.

¹⁴ *Ibidem*, f. 155.

“Astra”¹⁵. De problemele de editare și de relațiile cu tipografia s-au ocupat îndeaproape prorectorul Ion Mateiu, profesorii Gheorghe Dragoș, Laurian Someșan, S. Nicolau, conferențiarul Augustin Tătaru¹⁶.

Conducerea Academiei Comerciale, în frunte cu rectorul Victor Jinga a sprijinit și o serie de manifestări ale studenților, prin intermediul Asociației studențești “Andrei Mureșeanu”. În bugetul de cheltuieli al instituției a figurat acordarea de bani pentru activități sportive, de turism, muzicale, pentru Apărarea Pasivă și pentru instruirea premilitară a studenților. În mod deosebit au fost susținuți participanții care făceau parte din echipa de schi a Academiei, care a participat la campionatele naționale universitare de schi. Excursiile studențești au fost de asemenea finanțate, precum cele efectuate în zilele de 26 aprilie-6 mai 1943 de studenți ai Academiei în Basarabia și Transnistria. Aceste sume au fost completate de acelea acordate ca burse sociale în beneficiul studenților fără posibilități materiale sau de finanțarea unei părți din cheltuielile de spitalizare ale unor studenți cu probleme de sănătate.

Academia a sprijinit însă financiar și acțiuni care nu aveau neapărată tangență cu activitățile ei, cum ar fi ajutorarea Asociației Amicale a Surdo-Mușilor din România, stipendierea unor elevi săraci sau contribuțiile pentru construirea Palatului Invalizilor, proiect propus chiar de mareșalul Ion Antonescu¹⁷.

Sediul Academiei a rămas la Brașov până la 30 mai 1944, când s-a decis mutarea acestuia în Satulung, lângă Săcele, județul Brașov. Situația s-a datorat probabil raidurilor de bombardament anglo-americane, care au fost efectuate asupra Brașovului în zilele de 18 aprilie, 6 mai și 6 iunie, acesta din urmă cel mai puternic. O altă cauză ar putea fi apariția unor probleme financiare, legate de imposibilitatea achitării cheltuielilor Academiei cu întreținerea și salarizarea unor categorii de personal¹⁸.

Localul pe care l-a ocupat Academia Comercială în Săcele a fost cel al Gimnaziului Comercial. În casele unor proprietari din localitate au fost amenajate săli de cursuri și de seminarii. Într-una din aceste case s-a stabilit și sediul Institutului de Cercetări Economice și Sociale. În septembrie 1944, lăzi de arhivă, dosare studențești și dulapuri de bibliotecă se transportau încă în acest nou sediu. Inventarul a fost dat în grija unor paznici și oameni de serviciu remunerați din bugetul Academiei¹⁹. În activitatea de strămutare au fost implicați și contabilul Academiei, Ion Cazan, laborantul Teodor Casian și alții²⁰.

După evenimentele de la 23 august 1944 s-a deschis o nouă etapă și în istoria Academiei Comerciale din Cluj-Brașov. În ședința din 2 octombrie 1944, Consiliul Profesoral a numit o comisie care s-a deplasat la Cluj în vederea realizării de demersuri

¹⁵ Arhivele Naționale – Direcția Județeană Brașov, *Fond Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale “Regele Mihai I”, Cluj-Brașov*, dosar 5, f. 145, 147, 150.

¹⁶ *Ibidem*, f. 71, 73, 75, 77; Arhivele Naționale – Direcția Județeană Brașov, *Fond Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale “Regele Mihai I”, Cluj-Brașov*, dosar 10, 1944 - 1945, f. 187-190.

¹⁷ *Idem*, dosar 5, 1943-1944, f. 83, 86—90, 98, 109, 143, 145, 147, 150, 155, 159, 195.

¹⁸ *Idem*, dosar 10, 1943-1944, f. 169, 193-195.

¹⁹ *Idem*, dosar 14, 1946-1947, f. 48-59, 161-162, 164-166, 215.

²⁰ *Ibidem*, f. 203, 237, 249, 251, 254, 255.

pe lângă autoritățile românești din Cluj pentru preluarea localului Academiei Comerciale de aici și obținerea unor spații în plus necesare bunei sale funcționări. Acțiunea a avut loc între 15 – 18 octombrie 1944, dar nu a avut succes. Din comisie au făcut parte rectorul Victor Jinga, profesorul Pavel Roșca și Vasile Stroe în calitate de secretar general²¹.

Cursurile Academiei s-au deschis la 12 noiembrie 1944, fără ca aceasta să poată reveni la Cluj. În toată perioada cât Victor Jinga a mai fost rector al Academiei (până în martie 1945), s-a acordat în continuare asistență socială studenților și personalului administrativ, dar și fonduri pentru subvenționarea cercetărilor științifice, deplasărilor pe teren și tipărirea de lucrări ale cadrelor didactice²².

Analiza vieții și operei economistului profesor Victor Jinga, întreprinsă în ultimii ani²³, ni l-a revelat ca pe un remarcabil economist, cu contribuții notabile la dezvoltarea științelor economice, la triumful adevărului istoric despre trecutul Transilvaniei, la propagarea ideii unei armonioase conviețuirii și strânse colaborări între toți cetățenii țării. Totodată, credem că acum putem adăuga la personalitatea sa, în deplină cunoștință, și calitățile unui bun administrator și conducător de instituție, cu atât mai remarcabile cu cât s-au exercitat în împrejurări cel puțin dificile.

²¹ Arhivele Naționale – Direcția Județeană Brașov, *Fond Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale "Regele Mihai I"*, Cluj-Brașov, dosar 10, 1945-1946, f. 2, 122.

²² *Idem*, dosar 17, 1944-1945, f. 38, 39, 41, 43, 91, 96, 99-110.

²³ Vezi și Mihai D. Drecin, *Lucrări în manuscris ale economistului profesor Victor Jinga*, în „Analele Universității din Oradea”, seria Istorie-Arheologie-Filosofie, tom III, 1993, p. 117-120.

UN CERCETĂTOR ASIDUU AL LEGĂTURILOR CULTURAL-ARTISTICE ROMÂNNO-ITALIENE: PROFESORUL GRIGORE ARBORE-POPESCU

NICOLAE EDROIU

ABSTRACT. *A Diligent Researcher of the Romanian-Italian Cultural-Artistic Relations: Professor Grigore Arbore-Popescu.* In the last three decades, professor Grigore Arbore-Popescu, with Consilio Nazionale delle Ricerche from Italy, has distinguished himself in the field of the history of European art. Graduate of the University of Bucharest, of the "N. Grigorescu" Institute of Plastic Arts of Bucharest and of the Scuola Normale Superiore of Pisa (Italy), the historian Grigore Arbore-Popescu offered Romanian and world historical writing a series of studies concerning the morphology of urban forms in the Renaissance, form as vision during the Baroque, ancient civilizations (Dacian and Roman), the steppe culture in old Kazahstan and Siberia, spirituality, art and authority in post-Byzantium Eastern Europe.

At the same time, he translated into Romanian and presented papers of foreign art historians and acquainted Europe with the great Romanian artistic values, which granted him a most respected place in the history of contemporary European art.

Preocupările pentru studiul legăturilor româno-italiene au vechime considerabilă în istoriografia română. Domeniile investigate privesc Antichitatea Clasică (raporturile lingvistico-demografice în cadrul mării arii a romanității, precum și arheologia daco-romană), structurile medievale în contextul *Christianitas*-ului, vremea Renașterii și a Umanismului, Iluminismul românesc reprezentat mai ales de Școala Ardeleană, atât de strâns legată de Roma, timpul Renașterii Naționale (secolul al XIX-lea); acestora le-a urmat istoria politico-diplomatică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și din secolul trecut, legăturile economico-sociale din același răstimp istoric, literatura modernă și contemporană italiană din care s-a tradus masiv în limba română¹.

Un domeniu esențial al raporturilor îndelungate italo-române a fost cel al artei. Cercetările istorice au putut pune în valoare influențele venite din Peninsula Italică înspre Țările Române, din Evul Mediu până în Contemporaneitate; în consecință studiile de istoria artei au proliferat în literatura de specialitate, în cultura română în general, oferind până acum un bogat material informațional-istoric și solide puncte de vedere.

Un rol important în susținerea acestor cercetări l-a avut, în ultimele trei decenii, profesorul și superexpertul Consiliului Național al Cercetării din Italia, care este domnul Grigore Arbore-Popescu, cel care s-a implicat deopotrivă în acțiunea

¹ Vezi Veronica Turcuș, *Bibliografia istorică româno-italiană (Bibliografie selectivă). Evoluția publicațiilor româno-italiene până în 1996. Bibliografia storica romeno-italiana*, I-II, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1997, 806 p.; Idem, *Alexandru Marcu (1894-1955) și cultura italiană în România interbelică (Profil bio-bibliografic)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, 456 p.

de valorificare a patrimoniului cultural-artistic românesc și universal; aceasta s-a concretizat în organizarea a numeroase expoziții de anvergură europeană și volume consistente de studii apărute în colecții și edituri de prestigiu din Europa. Domnul Grigore Arbore-Popescu a fost prezent, deasemenea, în acțiunea de reaşezare a sistemului cercetării științifice din România și din celelalte țări europene aflate în ultimul deceniu și jumătate în perioadă de tranziție.

După încheierea studiilor superioare în Istorie la Universitatea din București (1965), Grigore Arbore-Popescu a urmat cursurile de Istoria artei la Institutul de Arte Plastice din București (Secția de Istorie și Teoria Artei), pe care le-a absolvit în 1970. A urmat apoi cursurile doctorale în Istoria Artei la renumita Scuola Normale Superiore din Pisa (Italia), în care specialitate a obținut doctoratul în 1975, acordându-i-se distincția *magna cum laude*. A devenit totodată doctor al Universității din București în anul 1980.

Preocupările sale științifice și didactice fundamentale privesc domeniul istoriei culturii și civilizației europene, propunând cursuri de Istoria civilizației europene la Institutul de Arte Plastice "Nicolae Grigorescu" din București după absolvirea acestuia. În plan științific aceste preocupări se regăsesc în volumul de studii *Cetatea ideală în viziunea Renașterii. Eseu asupra tipologiei formelor urbane* (București, 1978), primit deosebit de favorabil în cercurile de specialiști.

După stabilirea în Italia a predat cursuri de Istoria artei la Universitatea din Pisa (1987-1989) și apoi la Institutul Universitar de Arhitectură din Veneția (1990-1994).

Ca expert al Consiliului Național al Cercetării din Italia (CNR), Grigore Arbore-Popescu a fost însărcinat să întărească, după 1990, raporturile de colaborare științifică ale acestuia cu țările din Europa Centrală și Răsăriteană aflate în perioada de tranziție, între care România a ocupat un loc important, contribuind în anii 1990-1995 la elaborarea programelor privind reorganizarea structurilor cercetării științifice din țara noastră. Între problemele avute în atenție, în acest context, s-a regăsit constant aceea a valorificării patrimoniului istorico-artistic și a semnificațiilor acestuia pentru o istorie comună a unității civilizației europene. Este membru fondator al Centrului de Studii pentru Latinitatea Orientală, fiind președintele acestuia între anii 1988-1995.

În aceeași calitate de reprezentant al CNR din Italia a desfășurat o susținută activitate în direcția coordonării de inițiative multilaterale în diferite structuri internaționale cum ar fi Comitetul Științific al NATO, Grupul de Lucru pentru Cercetare și Tehnologie al Inițiativei Europene ș. a. A participat la activități de studiu și de analiză pentru reformarea sistemului de știință și tehnologie din țările Europene Centrale. Este membru în mai multe comitete și organisme internaționale din cadrul UNESCO, OSCE, UE, al Inițiativei "Dialog Mediteranian".

Activitatea științifică din domeniul Istoriei artei europene prestată de Grigore Arbore-Popescu s-a concretizat, în ultimul sfert de veac, prin elaborarea și publicarea unor volume în prestigioase colecții științifice și organizarea unor expoziții de istoria artei cu mare impact și ale căror cataloage științifice au fost deosebit de bine apreciate în cercurile cultural-științifice și academice din Italia, Europa, Asia și America.

Între acestea se regăsește și România, pentru integrarea căreia în mișcarea cultural-artistică europeană istoricul Grigore Arbore-Popescu are contribuții excepționale. Se cuvin a fi menționate în mod deosebit expozițiile și

catalogeale lor privind *I Daci* (1996), *L'Uomo d'Oro: la cultura delle stepe dell'antico Kazakhstan* (1998), *Traiano: ai confini dell'Impero* (1998), *Cristiani d'Oriente* (1999), *Gli uomini dei fiumi ghiacciati: la Siberia degli Sciti* (2001).

Istoricul sexagenar este totodată autor, coordonator sau îngrijitor al unor deosebit de valoroase monografii și volume de studii apărute în ultimul sfert de secol în România și Italia, prin care s-a impus drept un profund istoric de artă în plan european. Dintre acestea sunt des menționate monografiile dedicate unor artiști contemporani ca *Mihu Vulcănescu* (Firenze, 1986), *Lo Greco scultore* (Venezia, 1990), *Gianmaria Potenza* (Milano, 1991) sau volumul *L'arte nell'et delle monarchie assolute* (UTET, Torino, 1997).

Se cuvine menționat faptul că Grigore Arbore-Popescu a sprijinit cu deosebire în ultimii ani activitățile Secției de Istoria Artei, de Istorie și Arheologie în general din cadrul Universității noastre, ale activității Institutului de Arheologie și Istoria Artei din Cluj-Napoca al Academiei Române, ale Muzeului de Istorie a Transilvaniei din Cluj-Napoca, mai multe cadre didactice, studenți, cercetători științifici și muzeografi beneficiind de îndrumarea științifică a prestigiosului om de știință italian de origine română. Prin coordonarea unor expoziții deschise în mari orașe ale Italiei (Roma, Firenze, Trieste), profilate pe arheologia, istoria și cultura românească sau europeană în care se regăseau și piese arheologico-artistice românești, prin consilierea specialiștilor români, între care și clujeni, prin donații de cărți (în special din domeniul istoriei artei, arheologiei, de cataloage de expoziții) a asigurat în România și la Cluj-Napoca existența unei informații științifice prin care s-a putut comunica îndeaproape cu istoriografia, cultura și muzeistica italiană, cu cea europeană în general.

Aceste direcții de colaborare științifică pot fi constatate și în acțiunea de organizare a unor conferințe și simpozioane științifice internaționale pe problematică arheologică sau de istoria artei la Roma, Veneția, Trieste, dintre care stăruim mai pe larg asupra Congresului "Venezia e i Romeni. Tracciati di storia comune dal Mar Adriatico al Mar Nero" desfășurat la Veneția între 28-30 noiembrie 2001, textele comunicărilor fiind publicate într-un volum apărut recent sub titlul: *Dall'Adriatico al Mar Nero: veneziani e romeni, tracciati di storie comuni*, îngrijit de profesorul Grigore Arbore-Popescu (Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2003, 302 p.).

Cele 24 de studii datorate unor prestigioși cercetători ai relațiilor cultural-istorice româno-italiene, și în mod deosebite ale românilor cu Veneția, se găsesc distribuite în șase secțiuni, care privesc cadrul istoric general, publicarea și interpretarea de documente inedite sau puțin cunoscute, cronici, călători și negustori, viața pe mare, circulația formelor artistice și arhitectonice, raporturile româno-venețiene după căderea Republicii maritime a Veneției. O bogată informație documentar-istorică, bibliografică și de natură cultural-artistică este prezentată și interpretată în studiile ce alcătuiesc acest prețios volum, care sintetizează astfel evoluția acestor legături istorice. Introducerea privind acest dialog între cultură și relansarea activității de cercetare istorică privind raporturile dintre statele italiene, români și populațiile romanizate din sud-estul Europei semnată de Grigore Arbore-Popescu este semnificativă odată mai mult pentru direcțiile de cercetare istorică din viitor. Astfel, încă în primele paragrafe, istoricul afirmă: "La ricerca storica volta ad affrontare la complessa problematica dei rapporti tra gli italiani e le istituzioni degli stati italiani del periodo antecedente all'Unificazione dell'Italia e le popolazioni dell'Europa Centrale e Sud-Orientale le cui culture, lingue, tradizioni si rifacciano all'antico rapporto con la civiltà romana e con la lingua latina ha prodotto, per

adesso, pochi lavori di sintesi, quasi tutti orientati verso lo studio di fenomeni e situazioni circoscritti a un arco temporale limitato. E lo stesso vale per la ricerca storica riguardante la stessa problematica e connessa al periodo successivo all'Unità d'Italia. Singoli fatti, eventi storici e fenomeni culturali e artistici riguardanti la vita delle popolazioni dell'Europa Centrale e Sud-Orientale parlanti una lingua romanza sono stati affrontati dalla storiografia italiana soprattutto dalla prospettiva della rilevanza avuta per la storia degli steti italiani e dell'Italia a non dalla prospettiva di una possibile storia comune, ricostruibile da elementi spesso disparati, difficilmente riconducibili dentro la cornice dello stesso quadro. Anche se la storiografia romena ha manifestato sempre un notevole interesse per i rapporti dei Romeni e degli stati romeni con gli Italiani e gli stati italiani e per il rapporto tra i Principati Romeni Uniti (dal 1859), il Regno di Romania (dal 1881), la Romania della repubblica popolare e del "socialismo reale" (post 30 dicembre 1947) e finalmente della Romania democratica post-comunista (post dicembre 1989) con Regno dell'Italia prima e con la Repubblica Italiana in tempi più recenti, pochi sono gli studi che si sono proposti come sintesi seppur parziali delle problematiche afferenti agli stessi rapporti di cui sopra.

Alla base di queste ricerche - spesso disperate e condotto secondo gli interessi dei singoli studiosi - stanno i numerosi studi promossi in Italia tra le due Guerre Mondiali allo scopo di rivalutare il ruolo e la posizione della Roma antica nella storia europea e a rendere più evidente il ruolo degli Italiani nella storia generale politica, sociale e spirituale della stessa Europa."

La împlinirea a șase decenii de viață și a patru decenii de activitate științifică și literară, specialiștii din domeniile frecventate de Grigore Arbore-Popescu asistă la continuarea eforturilor sale științifice, aflate sub semnul colaborării europene și al necesității valorificării patrimoniului cultural-artistice universal.