

Camil Mureșanu

ÎN TEMPLUL LUI JANUS

- studii și gânduri despre trecut și viitor -

CUPRINSUL

- I. Cuvânt înainte: Priveliști fugare din „Marea Trecere”
- II. Evul Mediu
 - 1. Europa centrală și răsăriteană în secolul al XIV-lea: o restructurare geopolitică
 - 2. Situația internațională a țărilor române în a doua jumătate a secolului al XVI-lea
 - 3. Cadrul internațional al acțiunii politice a lui Mihai Viteazul
 - 4. Mihai Viteazul și Transilvania
 - 5. Un episod transilvan în războiul de treizeci de ani
- III. Repere ale modernizării în secolele XVIII-XIX
 - 6. Secolul „Luminilor” în Europa
 - 7. Cadrul european al revoluției de la 1848
 - 8. Spiritul de la ‘48
 - 9. Procesul de modernizare în Imperiul habsburgic după 1850
 - 10. Cu privire la evoluția democrației în centrul și sud-estul Europei între 1850-1914
- IV. Confesiune, cultură și Luminism
 - 11. Greco-catolicism și Luminism
 - 12. Școala ardeleană
 - 13. Rolul pregătirii teologice în formarea intelectualității române din Transilvania
 - 14. Unele frământări în Biserica Unită în anii primului război mondial
 - 15. Propaganda pentru suprimarea Bisericii Greco-catolice în anii 1945-1948
 - 16. Naționalitate și apartenență confesională
- V. Transilvania la răscruce
 - 17. Literatura ardeleană și idealul Unirii
 - 18. Despre tratatul de la Trianon
 - 19. 1 Decembrie: odinioară și acum

20. Convergențe spirituale în Unirea de la 1918
21. Marea Unire și dezvoltarea României moderne
22. Imagini ale Transilvaniei în revistele literare interbelice
23. Opinia publică românească din Transilvania și dictatul de la Viena
- VI. Personalități istorice și culturale
 24. Inocențiu Micu – personalitate europeană
 25. Luministul Thomas Jefferson
 26. Stephan Ludwig Roth
 27. Cu privire la ascensiunea socială și profesională a familiei Barițiu
 28. George Barițiu: încercare de portret psihologic
 29. Timotei Cipariu
 30. Prietenii româno-italiene
 31. Gândirea politică a lui Eminescu
 32. O conștiință a unui veac: Friedrich Meinecke
 33. Un mare savant democrat: Ion I. Russu
 34. Reculegere printre umbre
- VII. Națiunea, între declin și resurecție
 35. Națiunea-dimensiune a lumii moderne
 36. O revenire asupra conceptelor de națiune, naționalitate și minoritate națională
 37. Cu privire la problema naționalităților în Transilvania în era neoabsolutismului
 38. Câteva considerații asupra formării națiunilor în Europa centrală
- VIII. Românism și europeitate
 39. Identitate și destin
 40. Latinitate și identitate națională
 41. Asupra reintegrării spiritualității românești în cultura europeană
 42. Spre o tranziție a identității naționale
 43. Opinii românești privitoare la securitatea colectivă și la cel de-al doilea război mondial

44. Europa-față cu ea însăși: crepuscul sau resurrecție?

45. Există o post-modernitate a Europei moderne?

46. Europa centrală: între real și imaginar

IX. Dincolo de hotarul istoriei

47. Umanism și știință în universitatea contemporană

48. Istorie și conștiință

49. Presă, istorie, societate

50. Scrierea istoriei: producție, sferă, consum

51. Istorie și cunoaștere

CUVÂNT ÎNAINTE

PRIVELIȘTI FUGARE DIN „MAREA TRECERE”

„Und was verschwendet wird zum Wirklichkeiten”

Un bine cunoscut vers din Goethe deschide această culegere prin care, după ani mulți, autorul ei presimte că peregrinării gândurilor sale prin „a vremii stranie cetate” i se apropie un răgaz de odihnă.

„Peregrinare” – fiindcă el n-a acceptat să vadă istoria ca pe o clădire multietajată, ascunzând undeva o cămăruță închiriată pe termen lung, în care s-a complăcut și simțit „acasă”, într-o beatitudine a respingerii sugestiilor de reamenajare a spațiului său de excelență intelectuală.

Există, având chiar mari merite, oameni care „știu aproape totul despre mai nimic”, ocași ai ciopririi pietrelor de așezat la temelii științelor.

Compunerea dispartă a culegerii de față nu vrea să afirme un alt „credo” și o altă misiune a istoricului. Ea este doar mărturisirea unui temperament disponibil pentru mai multe concepții și maniere din unghiul cărora aventura umană să poată fi privită, ele acuzând însă, implicit și discret, insatisfacție față de unilateralitatea pedantă.

Se vor împlini curând două mii de ani de când Seneca Filosoful a scris: „Trebuie să trăim cu convingerea că nu ne-am născut pentru un singur colț de lume; patria ne este întreg universul”.

Cam în acest spirit, dar cu modestia cuvenită, paginile ce urmează îi invită pe cititori să străbată câteva evenimente – le-am numit mai înainte „priveliști fugare” – din Evul Mediu, din Europa centrală și sud-estică în epoca modernă; Transilvania nu putea lipsi din serial, după cum nici mult dezbătuta problemă a națiunii și a naționalităților, sau povestea – când înălțătoare, când tristă – a Bisericii Române Unite.

Câteva portrete de personalități încearcă să învieze reflecțiile asupra încifrării și descifrării destinului românesc și european din timpurile mai noi, cât și asupra unor sensuri actuale teoretice care se dezvoltă cercetării istorice când se apropie de pragul „problemelor-limită”.

Adevărata și marea istorie este aceea a devenirii umane, realizate în timp, în spațiu, în creativitate, în idealuri și speranțe, în dureri și înfrângeri.

Nu suntem atât de preumțioși încât să vrem a raporta suita acestor studii restrânse la o sentință cu pretenții de atotcuprindere.

Ea nu aspiră decât a da cuvânt preferinței pentru câteva locuri și probleme din istorie – acest tărâm nemărginit de desfătare a spiritului sensibil la grandoearea dramei umane.

Alături de cunoaștere lumii și a oamenilor, el ne îmbie și cunoașterii de noi înșine, ispitindu-ne să deturnăm o declarație lui Paul Valéry: „Je t’aime, parce que je touche par toi à mon Infini”.

Camil Mureșanu

EVUL MEDIU

***EUROPA CENTRALĂ ȘI RĂSĂRITEANĂ ÎN SECOLUL AL XIV-LEA:
O RESTRUCTURARE GEO-POLITICĂ***

În secolele XI-XIII continentul european a cunoscut o perioadă de expansiune economică, după care secolul al XIV-lea a marcat începutul unui declin accentuat, ce s-a stabilizat oarecum în preajma anului 1380, pentru a fi urmat de încă cel puțin un veac de stagnare¹. O criză gravă și complexă așa dar, căreia îi sunt mai vizibile mecanismele prin care s-a prelungit, decât cele care au provocat-o.

Manifestările declinului se înregistrează în toate sectoarele vieții sociale. În deceniul 1310-1320 a izbucnit o foamete pe arie întinsă. Cu variații de la regiune la regiune, între 1325-1400 s-au numărat vreo 30 de ani de epidemii, printre care ciuma catastrofală din 1347-1349, pricinuitoare a pieirii unei treimi din populația continentului². A urmat o înlănțuire cauzată de fenomene nefaste: variații ale climei, defavorabile producțiilor agricole; scăderea rezistenței fizice a mulțimilor suferinde de subnutriție, ceea ce a înlesnit răspândirea bolilor epidemice și creșterea, în genere, a mortalității; scăderea numărului brațelor de muncă a accentuat declinul economiei în toate ramurile, a determinat creșterea salariilor, o susținută tendință inflaționistă, și de asemenea repetate crize sociale, atât în mediul rural cât și în cel urban³. A fost secolul marilor răscoale țărănești medievale și al luptelor violente din interiorul unor orașe flamande, renane și italiene.

Pe plan demografic, secolul al XIV-lea, cu începere de pe la mijlocul său, a fost caracterizat prin termenul „contractie”. La 1340 populația continentului era, după anumite estimări, de 86 de milioane. În răstimp de 50-60 de ani a scăzut cu 30-40 %; a reînceput apoi să crească, dar la 1500 abia atinsese 70 de milioane și vor mai trece încă două-trei decenii până să ajungă la cifra de dinainte de marea ciumă⁴.

Într-o lume în care mai predominau izolarea regională și neuniformitatea dezvoltării, existau mari abateri de la media generală. Astfel, pentru Europa centrală și răsăriteană năvălirea mongolă a provocat, încă în

plin secol al XIII-lea, o bruscă prăbușire economică, pe care numai pe încetul au compensat-o avantajele, nu întru totul sigure, rezultate din instaurarea acelei „pax mongolica”, de la Carpați și Balcani până în China.

Prin contrast, în secolul al XIV-lea în centrul și răsăritul Europei fenomenele de declin nu par să concorde cu cele din apusul continentului. Dimpotrivă: colonizările de agricultori, mineri și meșteșugari, împinși probabil de dificultățile traiului în ținuturile lor de baștină (mai ales de prin Germania) au menținut, printre altele, la un nivel mulțumitor agricultura din Polonia și au determinat în Ungaria angevină o creștere a industriei extractive, prelucrătoare și a orașelor.

S-a mai observat că în secolul al XIV-lea, ca una din consecințele proceselor menționate, a avut loc o parțială modificare a traseelor vechii rețele de drumuri comerciale: unele – tradiționale – par a-și pierde din avântul anterior, iar în compensație apar altele, noi. Crește treptat, dar sigur, însemnătatea spațiului numit al „fațadelor maritime” ale Europei, mai ales al celor de nord și răsărit (Marea Baltică, Marea Neagră).

Toate aceste fenomene economice și demografice nu pot să nu fie puse măcar într-un raport relativ cu prefacerile geo-politice din Europa centrală și răsăriteană, deși cauzele fiecăror, precum și paralelismul desfășurării lor, trebuie privite cu nuanțări prudente.

Secolul al XIV-lea prezintă inițial o stare de criză politică internă în Ungaria, Boemia și Polonia. Până la mijlocul veacului caracteristica paralelă a istoriei acestor trei regate a fost reușita lor în a depăși luptele interne și a restabili o autoritate centrală solidă, sub dinastiile angevină, de Luxemburg și a ultimilor Piaști. Consolidarea internă a Poloniei și a Ungariei a fost una din premisele schimbărilor de echilibru și de structură politico-teritorială în centrul și răsăritul Europei.

Ambele state au fost în măsură să se angajeze într-un proces de expansiune spre răsărit. Alături de ele, apare ca o surpriză ascensiunea subită a statului lituanian, care devine în câteva decenii o mare putere, întinzându-se de la Marea Baltică, prin bazinul Niprului spre Marea Neagră.

Dar în fapt, cheia schimbărilor geo-politice survenite în întreaga zonă a fost constituită de situația Hoardei de Aur. Sub hanul Özbek (1312-1342) acest stat a ajuns la apogeul puterii⁵. Frontierele lui occidentale, considerând în interiorul acestora și teritorii aflate doar sub influența ori protectoratul său, erau în Carpații orientali, la defileul Dunării și în munții Balcani. „În primul deceniu al secolului al XIV-lea – constată un studiu recent – ținuturile din exteriorul arcului carpatic, bulgarii și sârbii, depindeau de Hoarda de Aur”⁶. Ea era de departe, atunci cea mai mare putere în răsăritul continentului. De la marea invazie din 1240-1242, Ungaria – cel puțin partea ei de la răsărit de Dunăre – a stat sub amenințarea unei alternative a dominației cumane și mongole.

Declinul și prăbușirea Hoardei de Aur au fost pe de o parte consecința unor fenomene de instabilitate internă, inevitabile într-un stat cu o structură imprecisă a organizării teritoriale, bazat pe forță și prea puțin pe activități economice constructive, capabile să-l omogenizeze statornic. S-a afirmat mereu că statul mongol a constituit un cadru comerțului euro-asiatic, pe spații întinse, dar e îndoielnic dacă mongolii, ei înșiși, ca etnie, au fost agenții majoritari ai acestui gen de activitate economică.

Se poate accepta și ipoteza că Hoarda de Aur a fost și ea decimată de efectele ciumei celei mari întrucât, înainte de a pătrunde în Europa, flagelul a fost semnalat la Sarai pe Volga, și în nordul Mării Negre, de unde, pe corăbiile genoveze și venețiene, s-a răspândit în sudul și vestul continentului.

Indiferent de câte cauze au provocat acest declin, el a favorizat ascensiunea puterii Ungariei, Poloniei, Lituaniei și a statului Moscovei, forța militară a cărora a depășit-o pe a Hoardei, silind-o să bată în retragere către Nipru și mai departe.

Refluxul a început în spațiul dintre Carpații meridionali și munții Balcani. Aici s-a refăcut pentru scurtă vreme unitatea țaratului bulgar, sub Mihail Șișman (1323-1333) și a ajuns la culmea puterii Serbia medievală, sub Ștefan Dușan (1331-1355). Ungaria a început o ofensivă în direcția Dunării de Jos, curând după ce regele Carol Robert reușise a-și consolida domnia, apropiindu-și sprijinul din partea unor mari demnitari și a unor familii nobiliare din Transilvania, Slovacia și Slavonia. Cunoscuta înfruntare de la 1330 dintre Carol Robert și voievodul Munteniei, Basarab, încheiată cu un eșec momentan pentru Ungaria, trebuie văzută și în contextul ciocnirii globale dintre Ungaria și Hoarda de Aur⁷. După data vestitei bătălii, voievozii munteni au început o „politică de balans” între Ungaria și Hoardă, evoluând către orbita suzeranității ungare, dar străduindu-se să-și mențină o poziție autonomă față de aceasta.

La răsărit de arcul carpatic, presiunea militară exercitată paralel de Polonia și Ungaria a avut ca rezultat constituirea acelei „mărci de graniță” ce va deveni statul românesc Moldova. Mai spre nord, Polonia a cucerit cnezatul de Halici (1349) și Volhinia (1366). După cum Muntenia a oscilat între dominația tătară și suzeranitatea ungară, înclinând spre cea de-a doua în timpul asociatului și urmașului la domnie al lui Basarab – Nicolae Alexandru (1342-1352-1359), tot astfel Moldova a dus o politică de echilibru între Ungaria și Polonia, scurt timp între Polonia și Lituania⁸, până la urmă optând pentru alianța cu marea uniune polono-lituaniană. Ea se va afla la încrucișarea tendințelor polono-lituaniano-ungare de dominație asupra căii comerciale de la Marea Baltică la Marea Neagră și gurile Dunării.

Lituania, după victoria ei de la Sinnie Vodî (1362) asupra tătarilor, a ocupat Kievul și Ucraina apuseană. Genovezii, în cadrul conflictului din 1344-1347 cu Hoarda, mai târziu al tratatelor cu ea dintre 1380-1387, și-au consolidat pozițiile față de mongoli, pe țărmul nordic al Mării Negre. Deși mult scoasă în evidență de istoriografia rusă, însemnătatea victoriei de la Kulikovo (1380) a cneazului moscovit Dimitri Donskoi a fost episodică, efectul ei fiind anulat de revenirea în forță a mongolilor, care au devastat Moscova în 1382⁹.

Și Peninsula Balcanică a trecut în secolul al XIV-lea printr-o restructurare geo-politică, având ca momente: formarea marelui țarat sârb, noua fragmentare a celui bulgar (între Vidin și Trnovo), intrarea Bizanțului „în agonie”, fiind redus la un stat-capitală, în urma războiului civil dintre Ioan V Paleologul și Ioan VI Cantacuzino, a marii răscoale din Salonic și a expansiunii otomanilor în sud-estul Europei, după 1354. Prin Ioan al V-lea, bizantinii fac cereri de ajutor în cursul unei vizite la Buda în 1365, reînnoiesc oferta de unire religioasă cu Roma în 1369 și sfârșesc prin a se resemna, în 1372-1377, să plătească tribut sultanului Murad I¹⁰. Spre finele secolului, otomanii au desființat statele bulgare, au dat lovituri celui sârb, au întreprins expediții în Țara Românească și au amenințat hotarele Ungariei și Transilvaniei. Expansiunea otomană în Balcani a devenit o

problemă europeană, determinând acele „cruciade târzii” ale lui Amedeo di Savoia în 1366, cea de la Nicopole (1396), iar în secolul următor cele de la Varna (1444) și Belgrad (1456). Au căutat de asemenea să i se opună alianțele ungaro-bizantine și ungaro-polone din 1395-1397¹¹, și nu în ultimul rând rezistența armată și diplomația lui Mircea cel Bătrân.

Recapitulând toate aceste date, rezultă că după 1330 Europa centrală și estică a trecut în timp scurt printr-o mutație geo-politică. În doar câteva decenii un teritoriu de sute de mii de km² – înainte spațiu de dominație cumană și mongolă – a fost cucerit, sau a intrat în sfera de influență a Ungariei, a Poloniei, și a Lituaniei. Preponderenței genoveze în comerțul pe Marea Neagră, înlesnită prin tratatul de la Nymphaion, din 13 martie 1261 cu Bizanțul, i s-a adăugat acum intruziunea politico-militară, dar și comercială, a statelor centro-europene. Zdrobirea Hoardei de Aur de către Timur Lenk, la sfârșitul secolului al XIV-lea, i-a redus aproape complet rolul de mare putere în nordul Mării Negre, rol pe care, la o scară mult mai redusă, îl va exercita în secolul următor Hanatul Crimeii.

Țara Românească și Moldova au ocupat după 1350 principalele porturi de la vărsarea Dunării și a Nistrului în mare¹² și au dobândit o poziție-cheie pe marile drumuri comerciale ce se întretaiau acolo, venind dinspre Europa centrală și Marea Baltică, în direcția Bizanțului și a Orientului apropiat sau îndepărtat. Această poziție privilegiată le-a consolidat existența politică de sine stătătoare, la confluența îndelung nedecisei rivalități ungaro-polone.

În această confruntare Vest-Est (Europa-Asia), unul din rezultate a fost statornicirea unui hotar aproximativ, pe care geografii, până în secolul al XVIII-lea, s-au crezut îndreptățiți a-l așeza pe Don, abia după aceea expresia „dincolo de Urali” devenind sinonimă cu Asia.

Dar în același interval de timp, înfruntarea Europa-Asia s-a reluat pe o axă Nord-Sud, pe care Europa a fost respinsă din Balcani și de la Dunărea de Jos de înaintarea, mai sistematic organizată decât cea mongolă, a Imperiului otoman. Pentru ca pe acest front să se producă o mutație similară aceleia dintre 1330-1400, redresarea forțelor europene va trebui să aștepte secolul al XVIII-lea, chiar al XIX-lea.

Cu șase secole înainte francii, la Poitiers, sub Carol Martel, au salvat Europa occidentală de o alternativă arabo-musulmană a istoriei sale, ceea ce ar fi schimbat toată configurația culturii și a civilizației vechiului continent.

În secolul al XIV-lea, sub Angevini, Piaști, Jagelloni și Basarabi, - ungurii, polono-lituanienii și românii au respins din Europa răsăriteană pericolul permanentizării mongolo-asiatice și au stăvilit expansiunea otomană, cu prețul unei stagnări a energiilor lor vitale și creatoare.

Secolul al XIV-lea a fost, dincolo de orice considerații de detaliu, mult mai mult decât o avalanșă de evenimente militaro-politice. Învolverarea lor aparentă a constituit o fază esențială a fundamentării Europei moderne, cel puțin a cadrului ei geografic definitiv.

¹ Denis Hay, *L'Europe aux XIV^e et XV^e siècles*, trad franc. /Paris/, 1972, p. 359

² În cifre absolute, victimele ei par a fi fost mai numeroase decât ale ambelor războaie mondiale din secolul al XX-lea.

³ Ruggiero Romano-Alberto Tenenti, *Alle origini del mondo moderno (1350-1550)*, trad. ital. /Milano/, 1967, p. 9-10; Pierre Vilar, *Or et monnaies dans l'histoire, 1450-1920*, /Paris, 1974/, p. 43-44.

⁴ Romano-Tenenti, *Op. cit.*, p. 13-14.

⁵ Virgil Ciocâltan, *Restaurația Hoardei de Aur și tratatele tătaro-genoveze din anii 1380-1387*, în „Revista Istorică”, serie nouă, I (1990), nr. 6, p. 572-573.

⁶ Idem, *Hegemonia Hoardei de Aur la Dunărea de Jos (1301-1341)*, în „Revista Istorică”, serie nouă, V (1994), nr. 11-12, pp. 1103-1105.

⁷ *Ibidem*, p. 1113.

⁸ La un moment dat, Moldova apare și ca aliată cu Lituania împotriva Poloniei. Cf. Veniamin Ciobanu, *Cauze politice și implicații juridice ale stabilirii raporturilor româno-polone la sfârșitul secolului al XIV-lea (1387-1396)*, în „Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol” Iași, XXVII (1990), p. 105.

⁹ Șerban Papacostea, *Desăvârșirea emancipării politice a Țării Românești și a Moldovei (1330-1392)*, în „Revista Istorică”, serie nouă, II (1991), nr. 9-10, pp. 471-472, 477-483; Virgil Ciocâltan, *Restaurația Hoardei de Aur...*, în „Revista Istorică”, I (1990), nr. 6, p. 571-577.

¹⁰ Șerban Papacostea, *Byzance et la croisade au Bas-Danube à la fin du XIV^e siècle*, în „Revue Roumaine d'Histoire”, XXX (1991), nr. 1-2, p. 3-4.

¹¹ *Ibidem*, p. 9-11.

¹² Radu Manolescu, *Comerțul și transportul produselor economiei agrare la Dunărea de Jos și pe Marea Neagră în secolele XIII-XV*, în „Revista Istorică”, serie nouă, I (1990), nr. 6, p. 545; Idem, *Marea Mediterană și Marea Neagră în Evul Mediu*, în „Revista Istorică”, serie nouă, IV, (1993), nr. 1-2, p. 49-50.

**SITUAȚIUNEA INTERNAȚIONALĂ A ȚĂRILOR ROMÂNE
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVI-LEA**

Relațiile internaționale în a doua jumătate a secolului al XVI-lea se caracterizează prin marea lor complexitate, rezultată din constituirea și dezvoltarea unui sistem politic european și, într-o măsură oarecare, mondial, în cadrul căruia deciziile și acțiunile tuturor statelor sunt într-o interdependență reciprocă, permanentă și inevitabilă. Această stare de lucruri are la bază dezvoltarea forțelor productive și a relațiilor de schimb, determinând în structura economică și socială transformări ce converg în procesul lent, dar continuu, al destrămării relațiilor feudale și ascensiunii relațiilor capitaliste. Proces ce nu are un ritm uniform la scara continentului european, amploarea și intensitatea sa fiind foarte variată, în funcție de varietatea condițiilor zonale și locale.

Tocmai din acest motiv, sau și din acest motiv, sistemul politic european în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este departe de a fi un sistem echilibrat. El se caracterizează, dimpotrivă, printr-o labilitate ce reflectă starea specifică a unei societăți pornite pe calea unor adânci transformări structurale.

În apusul Europei, Spania, beneficiară directă, dar superficială, a descoperirilor geografice și a cuceririi unui întins imperiu colonial – sursă de exploatare nerațională – reușește a-și impune hegemonia politică. Ea îi este consfințită de sfârșitul victorios al îndelungatelor războaie pentru supremație în Italia, purtate împotriva Franței și încheiate prin pacea de la Cateau-Cambrésis, din 1559.

În preajma încheierii acestei păci puterea mondială a Spaniei scăzuse totuși întrucâtva, prin abdicarea împăratului Carol Quintul și separarea coroanei spaniole și a posesiunilor acesteia de coroana imperială habsburgică din Germania și de țările supuse ei. Spania rămâne însă foarte influentă în politica imperială germană.

Încheierea războaielor cu Franța, instaurarea dominației spaniole în Italia și destrămarea monarhiei universale hispano-habsburgice au condiționat creșterea interesului Spaniei pentru controlul asupra Mediteranei, în vreme ce imperiul acordă tot mai multă atenție problemelor Europei centrale, răsăritene și sud-estice. În ambele zone, cea maritimă și continentală, interesele alianței hispano-imperiale se ciocneau cu Imperiul otoman, ajuns în culmea expansiunii sale. De pe la 1540 dominația acestuia se întinsese, prin Tunis, asupra bazinului occidental al Mediteranei, iar în centrul Europei, în urma bătăliei de la Mohács și a prăbușirii regatului feudal ungar, turcii se aflau la porțile Vienei și în Slovacia. Din Africa de Nord, în diagonală peste Mediterana Centrală, pe coastele dalmatice, în Bosnia, Ungaria apuseană și Slovacia, prin nordul Moldovei și Ucraina, până la Nipru, se contura astfel un uriaș front între Imperiul otoman de o parte, Spania, Imperiul romano-german și eventualii aliați, de cealaltă parte.

Delimitarea menționată este doar unul din elementele fundamentale ale sistemului politic european în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. De o parte și de alta a liniei de demarcație, cele două formidabile blocuri sunt însă frământate de multiple contradicții interioare. Aparent, sfera dominației Imperiului otoman este mai unitară. În realitate însă baza șubredă a despotismului feudalo-militar turcesc, sistemul nemilos și anarhic de exploatare și asupra a populațiilor supuse, corupția administrativă ș.a. au întreținut un permanent spirit de revoltă în rândul acestor populații. În lupta lor pentru redobândirea libertății, ele caută – în măsura posibilului –

sprijinul adversarilor Porții. În cazul țărilor române, situate pe o porțiune a marelui front instabil dintre turci și restul Europei, păstrând – datorită dârzeniei rezistenței lor antiotomane – un grad apreciabil de autonomie internă, ele au fost în măsură să adauge în permanență năzuinței și luptei poporului, pentru recucerirea independenței, încercările de a folosi în acest scop contradicțiile dintre Imperiul otoman și adversarii săi.

În occidentul și în centrul Europei blocul hispano-habsburgic întâmpina, la rândul său, ostilitatea Franței, slăbite în războaiele pentru dominația asupra Italiei și mai ales de războaiele civile dintre 1562-1598. Amenințată din toate părțile de presiunea strivitoare a imperiului lui Carol Quintul, Franța recursese încă de pe la 1536 la gestul neobișnuit al unei înțelegeri cu sultanul. Dintre toate puterile europene Franța va rămâne până către sfârșitul secolului al XVI-lea, cea mai bine văzută și mai influentă la Poarta otomană.

Ridicarea puterii Angliei și rivalitatea ei maritimă și colonială cu Spania au creat o fisură importantă în lumea occidentală. Spre a-și submina adversarul, nici Anglia n-a ezitat să intre în bune relații cu turcii, sprijinind totodată lupta de eliberare a Țărilor de Jos de sub dominația spaniolă.

În răsăritul Europei, disensiunile interioare ale sistemului politic continental se exprimă pe de o parte în accentuarea tendințelor de expansiune ale nobilimii polone asupra pământurilor ucrainene și bielorusă, cât și asupra zonei răsăritene a Mării Baltice. Nobilimea polonă se sprijinea, în această politică, pe perfectarea deplină a uniunii cu Lituania, survenită în anul 1569. Tendințelor ei se opuneau țărănimea liberă cazacă din Ucraina, precum și statul Moscovei. Cu acesta din urmă Polonia a purtat un război de un sfert de secol, pentru țărmurile Balticii (Războiul livonic, 1558-1583).

Polonia constituia, pe de altă parte, un partener politic solicitat atât din partea Franței – în căutarea permanentă de aliați răsăriteni care să slăbească presiunea exercitată asupra-i de către blocul hispano-imperial -, cât și din partea habsburgilor, în cadrul intențiilor acestora de extindere a influenței lor în răsăritul Europei. După 1572, când se stinge ultimul reprezentant al dinastiei Jagiello, atât Franța, cât și habsburgii vor căuta să asigure tronul Poloniei unor candidați din familiile domnitoare proprii. Facțiunile nobilimii polone au sprijinit alternativ pe acești candidați, remarcându-se înclinația aristocrației pentru habsburgi. Majoritatea nobilimii însă s-a pronunțat împotriva lor. Atitudinea acestora era dictată de dorința menținerii influenței și a menajării intereselor comerciale polone în sud-estul continentului, ceea ce presupunea și păstrarea unor raporturi de bună vecinătate cu Imperiul otoman. Tendințele de expansiune ale habsburgilor spre răsărit rivalizau cu interesele Poloniei în această zonă.

Situația internațională a țărilor române în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este influențată în mod direct de lupta dintre Imperiul otoman și cel habsburgic pentru dominație în Europa centrală și de atitudinea aparte a Poloniei, în general ostilă imperialilor, prudentă față de turci și interesată în asigurarea unei influențe proprii în țările române, în primul rând în Moldova, în măsura în care putea realiza acest lucru fără a provoca un conflict cu Poarta.

O primă etapă a dezvoltării acestei situații complicate, în cadrul căreia un factor permanent, latent, rămâne dorința celor trei țări de a-și păstra autonomia și chiar de a-și redobândi independența, o constituie intervenția imperială în Transilvania între 1551-1556, în urma negocierilor și tratatelor încheiate de cancelarul

George Martinuzzi. Prezența trupelor imperiale în Transilvania, sub conducerea generalului Castaldo, refugiarea în Polonia a tânărului principe Ioan Sigismund Zápolya și a mamei sale, Isabella, fiica regelui Sigismund I Jagiello, au însemnat o contralovitură la acțiunea turcească din 1541: ocuparea Budei, transformarea Ungariei în pașalâc și recunoașterea de către sultan a drepturilor familiei Zápolya la coroana Ungariei, revendicată de habsburgi. Ocuparea de către turci a unei mari părți a Ungariei constituie o grea lovitură pentru frontul antiotoman în centrul și sud-estul Europei, fapt care s-a resimțit timp îndelungat asupra echilibrului politico-militar din această zonă.

Intervenția imperială în Transilvania a provocat o reacție negativă în Polonia și cu atât mai mult la Poartă. Turcia n-a voit să recunoască situația creată, și-a intensificat operațiile militare împotriva imperialilor, a ocupat și a transformat Banatul în pașalâc (1552) și a început a pregăti o intervenție în Transilvania propriu-zisă, acțiune pentru care avea însă nevoie de sprijinul domnilor din Țara Românească și Moldova. Aceștia din urmă caută să reziste cât mai mult presiunilor turcești și să sondeze posibilitatea unei înțelegeri cu imperialii.

Într-o scrisoare din Cluj, datată la 31 iulie 1551, generalul Castaldo afirmă că domni Moldovei și Țării Românești manifestă tendințe de bunăvoință față de arhiducele Ferdinand de Habsburg, fratele împăratului Carol Quintul, care își asumase titlul de rege al Ungariei¹.

Informațiile documentare ulterioare acesteia permit a stabili că până la sfârșitul anului 1551 domnul Moldovei, Ștefan Rareș, a făcut în secret oferte de alianță atât Poloniei, cât și imperialilor. În aceeași perioadă, Polonia, prin soli trimiși la Viena, se consultă cu Ferdinand de Habsburg asupra atitudinii de luat față de oferta lui Ștefan Rareș. Se poate deduce că imperialii nu aveau încredere în sinceritatea demersului polon, sau nu le convenea alianța Moldovei cu Polonia, deoarece Ferdinand a dat solilor polonezi un răspuns evaziv. În cursul primei jumătăți a anului 1552 suspiciunile curții imperiale se confirmă. În ianuarie 1552 la Praga parvin știri despre o înțelegere între regele Poloniei și domnii țărilor române, în scopul readucerii lui Ioan Sigismund Zápolya în Transilvania. Rapoartele lui Castaldo confirmă, în februarie, existența unui tratat al lui Ștefan Rareș cu polonii, fără să poată preciza obiectul său. Din acest moment generalul imperial va primi cu răceală orice noi demersuri de apropiere din partea domnului Moldovei, considerându-le ca simulacre, în scopul obținerii de informații asupra intențiilor sale. Domnul Țării Românești, Mircea Ciobanul, se mărginește în cursul anului 1552 a-și manifesta bunăvoința față de imperiali prevenindu-i despre mișcările turcilor².

Ca rezultat al presiunilor turcești în primul rând, dar și al unei intervenții diplomatice franceze, Polonia a încurajat pe Ștefan Rareș să ia atitudine fățișă împotriva imperialilor și, împreună cu detașamente turco-tătare, să întreprindă o scurtă intervenție armată în Transilvania, în cursul lunii iulie 1552, încheiată fără rezultat. Și Mircea Ciobanul a fost obligat de turci la același pas, pe care l-a săvârșit însă – pe cât rezultă din documente – în proporție și mai modestă decât domnul Moldovei. A fost, de fapt, mai mult o demonstrație militară în estul și sud-estul Transilvaniei, după încheierea căreia Mircea Ciobanul continuă a furniza imperialilor, prin intermediul sibienilor, știri despre mișcările de trupe turcești în Ungaria și Banat. Cu prilejul unor noi sondaje de apropiere din partea domnului Țării Românești, Castaldo va arăta însă aceeași neîncredere ca și față de Ștefan Rareș³.

Această perioadă de încercări ale Moldovei și Țării Românești de a se plasa pe o poziție de echilibru între cele trei mari puteri de la hotarele lor ia sfârșit în toamna anului 1552, prin înlăturarea violentă a lui Ștefan Rareș și înlocuirea sa prin Alexandru Lăpușneanu. Deși este vădită complicitatea lui Castaldo la complotul împotriva lui Ștefan Rareș, deși Lăpușneanu oferă imperialilor serviciile sale împotriva turcilor, atât la Viena cât și în Transilvania Ferdinand și Castaldo sunt dezamăgiți de schimbarea de domnie din Moldova, convingându-se că noul domn e înclinat spre Polonia și, prin intermediul acesteia, către Poartă⁴.

Confirmarea acestor informații privitoare la veritabila orientare a lui Lăpușneanu nu întârzie. El declară, în 1553, unor frunțași secui că va sprijini revenirea pe tron a lui Ioan Sigismund, iar în primăvara anului următor închide granițele spre Transilvania.

În Țara Românească, după scurta domnie a lui Radu Ilie în 1552-1553, care încercase de asemenea apropierea de imperiali, restaurarea lui Mircea Ciobanul – și el tentat în continuare de aceeași idee – apoi înscăunarea lui Pătrașcu cel Bun marchează intervenția hotărâtă a turcilor pentru a se asigura de cooperarea Țării Românești împotriva trupelor habsburgice din Transilvania. În iunie 1555 un raport din Constantinopol înregistrează deja știrea despre dispoziția dată de către sultan lui Lăpușneanu și Pătrașcu de a contribui efectiv la reintroducerea lui Ioan Sigismund în Transilvania. Ordinul formal sosește în februarie 1556 și ca urmare trupele moldovene și muntene întreprind campania care duce la alungarea imperialilor din Transilvania⁵.

Evenimentele din 1556 au mai multe semnificații: în primul rând, pentru moment toate cele trei țări române sunt readuse mai strâns în orbita politică otomană; în al doilea rând, ele marchează o creștere a influenței polone, cel puțin în Transilvania și Moldova. Aceasta întrucât întreaga pregătire diplomatică a respingerii imperialilor din Transilvania s-a desfășurat pe fondul unei înțelegeri turco-polone, a reglementării unor diferende reciproce, a delimitării gradului de influență și a unor drepturi comerciale ale celor două puteri în zona Dunării de Jos. Nu pot fi de asemenea neglijate legăturile de familie dintre regina Isabella și curtea polonă, prin intermediul cărora până și pe plan cultural se facilitează o creștere a influenței polone în Transilvania⁶. În fine, se înregistrează și un amestec al Franței în această problemă. În urma misiunii lui Cristofor Băthori la curtea lui Henric al II-lea, Franța intervine pe lângă regele Poloniei, prin ambasadorul extraordinar Pierre-Louis Martinès, pentru a-l determina să se angajeze în sprijinirea lui Ioan Sigismund și a mamei sale, promițându-i în schimb bunele oficiu ale Franței la Poartă, pentru salvagardarea unor interese ale Poloniei și Transilvaniei. Prin această acțiune diplomatică rivalitatea turco-polonă-habsburgică pentru influență în țările române între anii 1551-1556 se leagă cu ultima fază a războaielor pentru hegemonia europeană dintre Franța și Casa de Austria, ce se vor încheia, provizoriu prin pacea din 1559.

Intervenția în Transilvania în al șaselea deceniu al secolului al XVI-lea a însemnat pentru imperiali un eșec cu care ei nu s-au resemnat. Acțiunea lor generală în scopul dobândirii unei influențe sporite și chiar a dominației în bazinul inferior al Dunării a fost reluată în 1561, prin sprijinirea lui Iacob Heraclid Despot în ocuparea tronului Moldovei. Faptul că schimbarea de domnie din Moldova, prin victoria de la Verbia rețutată de Despot asupra lui Lăpușneanu (18 noiembrie 1561), a fost corelată direct cu planurile habsburgice de expansiune spre răsărit, este dovedit nu numai prin informațiile documentare privind preparativele acestei acțiuni, ci și prin

consecințele sale imediate. În ianuarie 1562 Ioan Sigismund Zăpolya solicită regelui Poloniei medierea unui armistițiu între Transilvania și imperiali, motivându-și cererea prin faptul că este încercuit de forțele acestora, în urma victoriei lui Despot în Moldova⁷. Comandanții imperiali din Ungaria superioară, care susținuseră direct pe noul domn din Moldova, erau în legătură și cu Melchior Balassa, cel care în 1562 va juca un rol în declanșarea răscoalei secuilor din Transilvania. În iunie 1562 un raport secret din Constantinopol confirma împăratului Ferdinand I rolul lui Despot-vodă în instigarea aceleiași răscoale⁸. Din partea polonă, Despot primise sprijinul unui grup nobiliar prohabsburgic, pe câtă vreme atitudinea oficială a regelui Sigismund al II-lea August față de el a fost ostilă, asociindu-se numeroaselor plângeri la Poartă, adresate de principele Transilvaniei, în scris sau prin ambasadori⁹. Acestea au jucat un rol mai întâi în ridicarea boierimii, în frunte cu Tomșa, împotriva lui Despot, apoi în hotărârea turcilor de a sprijini revenirea pe tron a lui Lăpușneanu, precedată de o cumplită invazie tătară.

Noul eșec al tentativelor habsburgice în răsărit, marcat de prăbușirea grabnică a domniei lui Despot în Moldova, a reprezentat o slăbire a politicii lor active, ofensive: ea nu va fi reluată, cu asemenea veleități și efecte decât în ultimul deceniu al veacului al XVI-lea. În același scurt interval al domniei lui Despot în Moldova, în Transilvania era respinsă încercarea imperialilor de a cuceri Oradea, era înfrântă răscoala secuilor, iar în anii imediat următori se reușește negocierea – la Viena – a unui armistițiu, apoi a păcii de la Satu Mare (1565) și a tratatului de la Speyer (1570). Habsburgii trebuie să amâne intenția și speranța înstăpânirii asupra Transilvaniei, ea depinzând – conform acordurilor menționate – de succesiunea principelui Ioan Sigismund, un om încă foarte tânăr. Imperialilor li s-a ivit totuși o ocazie neașteptată de a valorifica acordul de la Speyer și a revendica Transilvania, datorită morții premature a principelui, în 1571. O parte a nobilimii locale și a comandanților militari s-a arătat dispusă în favoarea dinastiei de Habsburg, dar o energetică intervenție diplomatică a Porții a impus Dietei transilvane alegerea ca principe a lui Ștefan Băthori, din partida adversă imperialilor. Cu această alegere și cu consolidarea domniei lui Băthori prin înfrângerea pretendentului prohabsburgic la tronul Transilvaniei, Gâspăr Bekes (1575), urmată curând de alegerea lui Ștefan Băthori ca rege al Poloniei, s-a constituit pentru mai bine de un deceniu o barieră puternică în calea expansiunii răsăritene a habsburgilor.

Perioada de consolidare a domniei lui Ștefan Băthori în Transilvania (1571-1575) este marcată mai întâi de încercarea contracandidatului său, Gâspăr Bekes, de a folosi nemulțumirile secuilor împotriva lui Ștefan Băthori. Tentativa a fost însă înăbușită în fașă de către Băthori. A urmat acțiunea principelui de a obține din partea Dietei transilvane anularea drepturilor lui Bekes asupra unor cetăți din Transilvania, printre care Făgărașul și Gurghiul. Recurgându-se la arbitrajul împăratului Maximilian al II-lea, acesta s-a pronunțat în favoarea menținerii drepturilor lui Bekes. Alegerea prințului francez Henric de Valois la tronul Poloniei și prezența, deși de scurtă durată, a acestuia la Cracovia au creat însă curții habsburgice o nouă problemă, aceea a alianței franco-polone. În noile împrejurări ea n-a mai putut susține în chip eficient pe Gâspăr Bekes. În schimb, după renunțarea lui Henric la coroana polonă (1574), când împăratul Maximilian candidează pentru obținerea ei, iar șleahla poloneză sprijină candidatura lui Ștefan Băthori, habsburgii organizează incursiunea armată a lui Bekes în Transilvania. Ea s-a bazat din nou pe atragerea unei părți a secuilor, însă Bekes a fost complet înfrânt la Sînpaul (9 iulie 1575), iar Ștefan Băthori a procedat la o severă represiune printre secui și printre nobilii care-l trădaseră

cu acest prilej. La victoria asupra lui Bekes a contribuit și domnul Țării Românești, Alexandru al II-lea Mircea, cu un detașamentul de 200 de ostași auxiliari¹⁰.

În urma înscăunării lui Ștefan Băthori pe tronul Poloniei, Transilvania va fi guvernată de fratele său Cristofor, dar în dependență de o cancelarie specială, constituită la Cracovia. În componența acesteia au intrat un număr de nobili polonezi cu studii la celebra universitate din Padova, cultivând în Polonia spiritul umanismului și contribuind la întărirea lui și în Transilvania. Întrucât universitatea din Padova, se afla pe teritoriul republicii venețiene, absolvenții ei au suferit și influența concepției politice a Veneției în problemele internaționale, printre altele în aceea a raporturilor cu turcii. Aceasta era o concepție practică, realistă, considerând Imperiul otoman ca un factor politic european cu care trebuia să se ajungă la o modalitate de coexistență, iar nu să fie tratat în spiritul doctrinar al „cruciadei” catolice, al opoziției pretins ireductibile dintre creștinism și „necredincioși”. Din grupul „padovanilor” face parte cancelarul polon Jan Zamoyski, ce se va înrudi prin căsătorie cu familia Băthori¹¹. De aceeași formație va fi gruparea înalților demnitari umaniști care vor obține funcții de seamă în Transilvania și Polonia sau vor exercita regenta în Transilvania într-o parte a domniei lui Sigismund Băthori (Forgách, Kovacsóczi, Berzeviczi, Gyulai Pál, Baltazar Băthori).

Între anii 1572-1574, când tronul Poloniei a fost fie vacant, fie deținut de efemerul și insignifiantul Henric de Valois, în Moldova are loc eroica ridicare a poporului la lupta pentru independență, sub conducerea lui Ion-vodă Viteazul. Din punctul de vedere al raporturilor internaționale în care s-a situat acest dramatic episod al istoriei Moldovei se constată, în afara cunoscutei alianțe dintre Ion-vodă și cazaci, că el era în bune relații și a avut sprijin – atât la luarea domniei cât și în momentele culminante ale eroicei sale lupte – din partea unei grupări a nobililor poloni, printre care se semnalează Krisztof Zborowski și Albert Laski. Primul este un cunoscut exponent al orientării antiturcești în Polonia, iar al doilea îl ajutase direct pe Iacob Heraclid Despotul să ocupe tronul Moldovei, în 1561. Pe de altă parte însă Polonia a dezavuat în mod oficial pe Ion-vodă cât și pe cazaci. Turcii au acuzat totuși pe polonezi de a fi sprijinit pe Ion-vodă, determinându-i să trimită un sol la marele vizir Mehmet Sokolli, pentru aplanarea diferendului. Acest sol este Andrei Taranowski, pe care îl vom regăsi în bune relații cu Mihai Viteazul și în misiuni diplomatice pe lângă dânsul. În aprilie 1575 sultanul Murad al III-lea a reînnoit tratatul cu Polonia, cu condiția respectării hotarelor Moldovei și Țării Românești. Restabilirea statu-quo-ului Moldovei e întărită și pe plan comercial, în cadrul tratatelor și înțelegerilor turco-polone din 1576-1577, când relațiile lui Ștefan Băthori, noul domn al Poloniei, cu țările române erau bune¹².

În timpul domniei lui Ștefan Băthori și a uniunii personale transilvano-polone, realizată de el, a fost încurajată acțiunea de contrareformă și activitatea iezuiților în Transilvania și Polonia, iar din 1588 și în Moldova, unde autorizarea prezenței lor de către domnul Petru Șchiopu a fost îndreptată împotriva comunităților protestante ce se formaseră în câteva localități, pe timpul lui Despot-vodă¹³. În fond, activitatea iezuiților și ofensiva contrareformei înseamnă angajarea mai largă a papalității în problemele politice din centrul și răsăritul Europei, angajare ale cărei consecințe se vor resimți în ultimul deceniu al secolului, prin crearea Ligii creștine.

Accentuarea interesului larg european pentru această zonă a continentului, de ciocnire a intereselor otomane, imperiale și polone, de continuă efervescentă a luptei pentru libertate a românilor, maghiarilor,

bulgarilor, sârbilor, cazacilor ș.a., rezultă și din reluarea insistențelor diplomatice franceze de a-și face simțită influența în Polonia și țările române. Pe la 1579, curtea franceză nutrea speranța de a putea impune pe tronul polonez pe ducele d'Alençon, un frate mai mic al regelui Henric al III-lea, în Moldova pe nobilul Albert Laski, iar în Țara Românească pe Petru Cercel. În favoarea ultimului, diplomația franceză intervine ani în șir la Poartă, reușind a-i dobândi domnia, în 1583, și rezervându-i, se pare, un anume rol în cadrul planului unei noi cruciade contra turcilor.¹⁴ Acest plan era încurajat indirect de angajarea Imperiului otoman, după 1578, într-un lung și dificil război la hotarele sale orientale, cu Imperiul persan. Tot atunci Transilvania începe a manifesta o oarecare rezistență față de pretențiile turcești, refuzând participarea cu trupe la războiul contra Persiei și cererile de sporire a tributului¹⁵.

În fine, înregistrăm apariția unui factor nou pe scena politică a sud-estului european, anume începuturile penetrației engleze pe piața Levantului. Între 1578-1580 au loc negocieri între Anglia și sultan, în urma cărora unei companii comerciale engleze i se acordă privilegii în Imperiul otoman. La insistențele Franței, firmanul respectiv a fost retras, dar, prin numirea lui William Harborne ca agent diplomatic la Poartă Anglia beneficiază de un reprezentant suficient de abil spre a obține reintegrarea negustorilor englezi în privilegiile anterioare, ce vor fi lărgite în 1592, când se constituie de fapt Compania Levantului¹⁶. În deceniul următor, în timpul unui agent diplomatic și mai activ, Eduard Barton, poziția Angliei la Istanbul a ajuns să eclipseze pe aceea deținută de Franța, vreme de peste o jumătate de secol. Anglia a stăruit pentru apropierea de Imperiul otoman din motive comerciale și politice. Ca rege al Poloniei, Ștefan Băthori acordase Companiei engleze a Răsăritului, filialei ei stabilite la Elblag (Elbing) din 1568, un privilegiu ale cărui prevederi se extindeau asupra drumului comercial de la Marea Baltică până la Lvov. Prin Compania Levantului, care se infiltrează pe piața otomană, negustorii englezi urmăreau să completeze circuitul lor comercial pe întreg drumul de la Marea Baltică la Mediterană trecând prin Lvov, Moldova și Istanbul¹⁷.

Pe plan politic, Anglia era condusă de aceleași rațiuni care determinaseră mai înainte Franța să se apropie de turci: căutarea unui sprijin, sau cel puțin provocarea unei divisiuni dinspre răsărit împotriva dușmanului foarte de temut care era Spania.

În preajma anului 1590 situația Imperiului otoman era destul de dificilă, din pricina grelelor pierderi și considerabilelor eforturi necesitate de războiul cu Persia. În Turcia se resimte o depresiune financiară, ce se manifestă printre altele prin deprecierea monedei aproape la jumătate, prin imposibilitatea plății regulate a trupelor, ceea ce atrage după sine frecvente revolte ale ienicerilor și un climat de instabilitate politică, o schimbare continuă a marilor viziri. Poarta își intensifică politica de exploatare a popoarelor supuse. Nici țările române nu sunt cruțate, tributul și darurile sunt sporite, sumele pretinse de la candidații la domnie devin exorbitante. Nemulțumirea crește printre popoarele balcanice. La nord de Dunăre se conturează în Moldova o partidă boierească ce militează consecvent pentru apropierea de Polonia (Movileștii), creînd probleme unui domn atât de nehotărât și timorat ca Petru Șchiopul. Atmosfera din Țara Românească e deductibilă din violența răscoalei antiturcești ce va fi declanșată de Mihai Viteazul în noiembrie 1594. În Transilvania, partida „politicienilor”, a umaniștilor de formație padovană e pusă în cumpănă de o partidă antiturcească reprezentată

mai ales de comandanții de cetăți și sprijinită intens pe lângă principele Sigismund Băthori de propaganda trimișilor papali și a confesorilor iezuiți, rămași în fapt în țară și după pronunțarea formală a suspendării activității lor, în 1588.

Pe de altă parte Poarta otomană, în concepția ei simplistă bazată pe tradițiile cuceririi și jafului, urmărea să canalizeze nemulțumirile provocate de criza internă către un nou război de amploare, satisfăcând astfel elementele militare – ienicerii și spahiii.

Agresivitatea crescând a Imperiului otoman în Europa e ilustrată de criza nemotivat de gravă survenită în raporturile turco-polone în 1589-1590. Pretextul ei pare a fi fost favorizat pe de o parte de raidurile căzăcești în Moldova, pe de altă parte de negocierile inițiate cu Imperiul habsburgic în mai 1589 de noul rege polon Sigismund al III-lea Wasa. Moldova și Petru Șchiopul sunt într-o situație foarte delicată. Domnul moldovean, sub presiunea unei grupări boierești, căutase mereu, în ultimii ani, a ameliora raporturile cu Polonia. Ultimele sale demersuri pentru reînnoirea unui tratat cu vecinul din nord datau din noiembrie 1588¹⁸. Tensiunea bruscă între turci și poloni expune Moldova la a deveni teatru de război și îi aduce pagube în urma trimiterii de trupe turcești cu scopul de a face incursiuni în zona de hotar cu Polonia, dar care, potrivit metodei lor obișnuite de aprovizionare, săvârșesc prădăciuni mai mari în Moldova.

Este explicabil astfel zelul lui Petru Șchiopul și al cămărașului său Bartolomeu Bruti în aplanarea conflictului, mergând până la oferta ca Moldova să acopere o parte din despăgubirile pretinse polonilor din partea sultanului pentru prejudiciile aduse de incursiunile căzăcești. Negocierile mediate de domnul moldovean, prin solii alternative în Polonia și la Poartă, soluționează în cele din urmă criza printr-un compromis, în iunie 1590. A contribuit la aceasta și agentul diplomatic englez, solicitat chiar de marele vizir, în vreme ce Habsburgii la Istanbul și trimișii papali în Polonia au căutat să provoace eșecul negocierilor¹⁹.

Criza turco-polonă din 1589-1590 n-a rămas însă fără urmări asupra Moldovei, cu tot aparentul succes al mediației întreprinse de Petru Șchiopul. Presiunea economică și politică turcească se accentuează. Domnul e hărțuit de facțiunile boierești – filopolone și proturcești – și întrucâtva suspect, din pricina relațiilor pe care le dovedise cu Polonia și care îi îngăduiseră să facă uz cu succes de bunele sale ofiții în cursul tensiunii din 1590. Abdicarea sa e un alt semn al agravării situației internaționale, al unei crize politico-militare iminente între cele două mari forțe rivale – Habsburgii și Poarta. Situația amenințătoare comporta decizii ferme și grave, de care Petru Șchiopul nu se simțea capabil.

Numirea lui Aron-vodă în locul său, cu concursul activ al agentului diplomatic englez Barton, trebuia în intenția Porții, cât și a Angliei, să consolideze legătura țărilor române cu Imperiul otoman, împotriva Habsburgilor. Și sprijinul acordat de același Barton candidaturii la tron a lui Mihai Viteazul în Țara Românească se va întemeia pe aceeași premisă. Evoluția ulterioară a evenimentelor, ridicarea la luptă împotriva turcilor a țărilor române a constituit astfel un grav eșec al politicii turcești și al diplomației engleze. Apoi, atât Poarta cât și Edward Barton au subestimat valoarea încercărilor lui Sigismund Băthori de a obține tronul polonez (în 1587 și 1591) și jignirea acestuia prin refuzul categoric al marelui vizir de a-i acorda sprijin²⁰. Au subestimat de asemenea protestele Transilvaniei împotriva prădăciunilor trupelor turcești la hotarul sud-estic al principatului și

faptul că Sigismund Băthori putea fi informat despre rapoartele agenților imperiali și venețieni cu privire la planurile turcești de a pretinde Transilvaniei noi sacrificii teritoriale și de a anula dreptul dietei de a alege pe principe²¹. Tot astfel au fost neglijate, în aprecierea situației de către Poartă, în momentele în care ostilitățile cu imperialii se redeschideau în Bosnia (1591-1592), capacitatea de persuasiune a propagandei diplomației papale, precum și sensul ascuns al soliei demnitarului transilvănean Ștefan Josika pe lângă marele duce de Toscana și la curia papală, din noiembrie 1591, până în martie 1592²².

Totodată se produce pe neașteptate o sensibilă schimbare în atitudinea diplomației engleze față de conflictul care începea să se închege, alăturând Habsburgilor Spania, papalitatea, ducatele de Mantua, Ferrara și Toscana. Dacă până în 1592 Anglia a încurajat pe sultan la război, mizând pe ajutorul său împotriva Spaniei, ea adoptă acum o altă linie, trimițând instrucțiuni lui Barton să intervină la Poartă pentru aplanarea conflictului și să renunțe la solicitarea trimiterii unei flote otomane care să coopereze cu englezii în Mediterana apuseană împotriva spaniolilor. În schimb Anglia începe negocieri separate cu împăratul Rudolf al II-lea la Praga, căutând să sondeze posibilitatea unei normalizări treptate a relațiilor sale cu blocul hispano-habsburgic, fie drept compensație pentru mediația la Poartă, fie profitând de conflictul însuși care, angajând forțele Ligii creștine în răsărit, putea determina pe principalii ei exponenți la o atitudine concesivă în problemele politice din apusul continentului. Poziția Angliei la Poartă devine astfel ambiguă, delicată, creând impresia că a trecut de partea Habsburgilor. Influența lui Barton scade într-o măsură oarecare și în aceeași măsură domnia țărilor române, până atunci încurajați de el în a rămâne fideli sultanului, pot deveni mai receptivi la demersurile ce se fac pe lângă ei în numele unor membri ai Ligii creștine.

În această conjunctură internațională complexă se dezvoltă etapa cea mai importantă din istoria țărilor române în veacul al XVI-lea: lupta pentru independență și unire dintre anii 1594-1601, de sub conducerea lui Mihai Viteazul.

Liga creștină, handicapată de atitudinea ostilă a Poloniei și de neutralitatea Veneției, a luat în considerație importanța pe care țările române o puteau dobândi, în războiul împotriva turcilor. Insistențele diplomației imperiale și ale agenților papali reușesc să-l atragă pe Sigismund Băthori. Pentru a-și impune hotărârea de a se alătura Ligii, principele a trebuit să înfrângă în prealabil opoziția unei părți a dietei, condusă de gruparea umaniștilor, din care făcea parte și propriul său văr, Baltazar Băthori. El reușește acest lucru pe calea unei veritabile lovitură de stat, sprijinite de partida militară, în primul rând de Ștefan Bocskai, pe atunci comandantul Orăzii. Șefii partidei neutraliste, Baltazar Băthori, Kovacsóczi, sunt decapitați la sfârșitul lui august 1594. În acel moment Moldova, după ce Aron-vodă fusese abordat succesiv de emisari imperiali și papali, încheia un tratat de alianță cu Rudolf al II-lea. În noiembrie același an Mihai Viteazul ia singur inițiativa luptei antiotomane și a alianțelor cu Moldova și Liga creștină. Imperialii n-au apreciat însă corect poziția celor trei țări. Ei au acordat creditul principal lui Sigismund Băthori, urmând ca Moldova și Țara Românească să fie legate de Ligă prin intermediul acordurilor lor cu Transilvania. Aceasta a slăbit soliditatea frontului antiotoman comun, conceput de Mihai Viteazul. Țara Românească va fi obligată la încheierea cu Transilvania, în mai 1595, a unui tratat ce însemna o știrbire a drepturilor sale de suveran. Sigismund Băthori înlocuiește prin forță pe Aron-vodă,

pentru a putea impune urmașului său, Răzvan, un tratat în aceleași condiții de subordonare. A fost meritul lui Mihai Viteazul, după cucerirea independenței în urma strălucitelor victorii din 1594-1595, de a se fi emancipat de sub această subordonare, consolidând independența Țării Românești în fața ambițiilor principilor Transilvaniei și chiar în fața imperialilor. Tratatul direct cu curtea de la Praga, din iunie 1598, înseamnă așezarea Țării Românești pe un plan de egalitate în drept cu imperiul. Înfăptuirea unirii în 1599-1600, atitudinea lui Mihai față de pretențiile imperialilor de a le preda Transilvania, îndrăzneța sa acțiune în Moldova, toate acestea au constituit afirmări ale voinței de independență a poporului nostru împotriva tuturor marilor puteri vecine. După perioada de oscilații între alianțe diverse – otomane, imperiale sau polone – ce se observă pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVI-lea, acțiunea lui Mihai aducea un element calitativ nou în poziția internațională a țărilor române: întărirea lor prin unire, prin prestigiul independenței cucerite și apărate cu armele, situarea lor pe un plan de egalitate cu toate statele, în temeiul considerării lor ca state deplin suverane.

¹ Veress, *Documente*, I, p. 51-52.

² *Ibidem*, p. 88, 92, 95, 97-101; despre amestecul Franței, p. 84, 126.

³ *Ibidem*, p. 102-104, 106; *Istoria României*, vol. II, București, 1962, p. 905.

⁴ *Ibidem*, p. 52-54, 62-63, 65, 67, 70, 75-76.

⁵ Veress, *Documente*, I, p. 131, 142, 148-149, 159; *Istoria României*, vol. II, 1962, p. 906, 913.

⁶ Isabella era fiica lui Sigismund I Jagiello, mort în 1548. O soră a ei, Ana, va deveni soția lui Ștefan Băthori.

⁷ Veress, *Documente*, I, p. 205-206.

⁸ *Ibidem*, p. 223.

⁹ *Ibidem*, p. 213, 227, 230, 233; C. Marinescu, *Vita Despoti, Principis Moldaviae*, în „Mélanges d’Histoire Générale”, II, București, 1938, p. 405.

¹⁰ I. Crăciun, *Cronicarul Szamosközi și însemnările sale despre români*, p. 95, nota.

¹¹ Soția lui, Griselidis, era fiica lui Cristofor Băthori și sora viitorului principe Sigismund Băthori.

¹² Veress, *Documente*, p. 318, 322; vol. II, p. 12, 25, 41, 60, 113, 125-128.

¹³ *Ibidem*, vol. III, p. 126-133, 139-141, 155.

¹⁴ Ștefan Pascu, *Petru Cercel și Țara Românească la sfârșitul secolului al XVI-lea*, Sibiu, 1944, p. 22-30; Veress, *Documente*, II, p. 177.

¹⁵ Veress, *Documente*, II, p. 182-183, 213-216, evenimente din 1581.

¹⁶ Ludovic Demény – Paul Cernovodeanu, *Relațiile politice ale Angliei cu Moldova, Țara Românească și Transilvania în sec. XVI-XVIII*, București, 1974, p. 18.

¹⁷ I. I. Podea, *A Contribution to the Study of Queen Elizabeth’s Eastern Policy (1590-1593)*, în „Mélanges d’Histoire Générale”, II, București, 1938, p. 429 și n. 2.

¹⁸ Veress, *Documente*, III, p. 141-143, 146-148.

¹⁹ *Ibidem*, p. 218-219, 225-226; I. I. Podea, Op. cit., p. 437-443.

²⁰ Hurmuzaki, XI, p. 742, 751.

²¹ Veress, *Documente*, III, p. 233-237, 241, 246.

²² *Ibidem*, p. 252, 263, 267, 274-276.

***CADRUL INTERNAȚIONAL AL POLITICII
LUI MIHAI VITEAZUL***

Sfârșitul secolului al XVI-lea – anii în care se desfășoară lupta pentru independență și unire de sub conducerea lui Mihai Viteazul – se încadrează pe plan european în perioada hegemoniei politice a Spaniei, care durează aproximativ un secol, de la pacea de la Cateau-Cambrésis, din 1559, până la pacea din Pirinei la 1659.

Preponderența internațională a puterii spaniole în perioada menționată a fost destul de relativă. Pe de o parte pacea de la Cateau-Cambrésis, care pune capăt războaielor pentru Italia, a fost considerată – pe bună dreptate – și ca un triumf al principiului echilibrului european¹, întrucât ea a marcat nu numai înfrângerea Franței în tentativele de instaurare a dominației sale asupra Italiei, dar în același timp și destrămarea ambițiilor Casei de Habsburg de a consolida o monarhie universală. Întreaga dezvoltare a continentului european se opunea acestei ultime tendințe, îndreptându-se către statornicirea acelei pluralități de centre politice și religioase ale cărei baze fuseseră așezate prin formarea monarhiilor centralizate în occident și prin mișcările de reformă². Pe de altă parte, hegemonia Spaniei, chiar cu această semnificație mai modestă de primat în cadrul unui echilibru între puteri, marchează un rapid și constant declin. Mișcarea revoluționară de eliberare a Țărilor de Jos izbucnită în 1566, dezastrul Invincibilei Armada în 1588, refacerea puterii Franței în urma încetării războaielor civile și pacea nu prea favorabilă încheiată cu această țară la Vervins, în 1598, sunt câteva din momentele semnificative ale regresului puterii spaniole în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, paralel cu ascensiunea puterii comerciale și maritime a Angliei.

În răsăritul continentului, după bătălia navală de la Lepanto se instaurează declinul lent, dar inevitabil, al Imperiului otoman. Inițial, el nu are drept cauze anumite insuccese militare, cât scadența inevitabilă a sistemului economico-social și politic turcesc, întemeiat pe cucerire, asuprire și despotism. Sistem ce se dovedea deficitar sub raportul capacităților de organizare a vieții economice, condamnând regiunile ocupate la stagnare și rămânere în urmă și subminându-și astfel bazele înseși ale forței sale. Din acest fenomen fundamental decurge înăsprirea irațională a stoarcerii populațiilor supuse, corupția progresivă a aparatului administrativ și militar otoman, care se propagă până în anturajul sultanului, generând o instabilitate politică din ce în ce mai gravă. Dar aceste fenomene determină la rândul lor o intensificare a luptei lor de eliberare din partea popoarelor supuse. Ea se manifestă în forme și pe căi diverse, în funcție de posibilitățile pe care le oferea evoluția internă a Imperiului, cât și relațiile sale externe. Se observă astfel în a doua jumătate a secolului al XVI-lea primele semne certe ale utilizării din partea elementelor grecești a avantajelor ce decurgeau din abila lor infiltrare în anumite poziții cheie în viața economică și politică a Imperiului otoman, completând pe acelea – covârșitoare ca număr și influență – deținute deja în biserica ortodoxă din întreg sud-estul Europei. Un exemplu răsunător este al familiei Cantacuzino, care prin vestitul Mihail, supranumit Șeitanoglu, ajunsese să joace un rol economic și politic ocult, dar de reală importanță. Uciderea lui Mihail Cantacuzino în 1578 pare a fi fost motivată și de bănuielile că el ar fi instigat unele tulburări în Moldova³, care nu puteau fi altele decât încercarea de eliberare condusă de Ion Vodă Viteazul, sau incursiunile fraților acestuia, în primii ani ai domniei lui Petru Șchiopul. Pe un fiu al lui Mihail, Andronic, îl aflăm – în ciuda sfârșitului violent al tatălui – bucurându-se în continuare de influență și implicat în sprijinirea lui Aron Vodă și a lui Mihai Viteazul⁴, împreună cu un alt mare negustor grec, posibil înrudit cu Mihai, Jani Epirotul sau Iani din Zagora.

Acțiunile elementului grecesc în această epocă sugerează începuturile acelei lupte complicate, îmbinând forța economică și cea a armelor, avântul eroic și abilitatea diplomatică, persuasiunea și disimularea, care, după mai bine de două secole, au dus la eliberarea Greciei. Celelalte popoare din Peninsula Balcanică – îndeosebi bulgarii și sârbii – se ridică la rândul lor la luptă, legând mari speranțe de Țările Române, care reușiseră a-și păstra mai multă libertate. Mihai Viteazul va fi unul din eroii de legendă ai folclorului balcanic.

Imperiul otoman se înfrunta în Europa, în secolul al XVI-lea, cu Imperiul habsburgic. Acesta din urmă, după renunțarea silită la visul unei monarhii universale, marcată de abdicarea împăratului Carol al V-lea și împărțirea posesiunilor sale spaniole și central-europene – își îndreaptă mai mult atenția către Europa centrală și sud-estică. Sub pretextul valorificării drepturilor de moștenire la coroana și teritoriile statului feudal maghiar prăbușit sub loviturile turcilor în 1526, Habsburgii vor căuta să-și întindă stăpânirea și influența în direcția Dunării de Jos. Ei ajung astfel într-un permanent conflict cu Imperiul otoman, în cadrul căruia păcile încheiate la intervale destul de lungi nu aveau, adesea, decât valoarea unor armistiții.

Mai deosebită era poziția Poloniei, cel de-al treilea mare stat din vecinătatea nemijlocită a Țărilor Române. Până în secolul al XVI-lea Polonia, datorită și așezării ei, nu ajunsese la o confruntare directă și de mari proporții cu turcii. Teritoriul ei nu fusese direct amenințat de expansiunea otomană, deși instaurarea dominației turcești pe țărmul nordic al Mării Negre adusesse prejudicii intereselor ei comerciale și apropiase pericolul agresiunii de frontierele sale. Comerțul extern al Poloniei se orienta în bună parte pe axa drumurilor care duceau de la Marea Baltică la Marea Neagră, cele mai sigure dintre ele traversând Moldova, dinspre nord, spre gurile Dunării. În fața prezenței turcești, la capătul sudic al acestei axe comerciale, prezență care însă nu amenința deocamdată teritoriul și independența Poloniei, cercurile conducătoare ale nobilimii poloneze erau divizate în raport cu atitudinea față de turci. O parte a lor preconiza alianța cu habsburgii și unirea eforturilor cu aceștia, pentru a alunga pe turci din Europa, sau cel puțin a-i respinge de pe țărmul nordic al Mării Negre și de la gurile Dunării. O altă parte a nobilimii era însă de părere a se duce față de turci o politică de conciliere. Aceasta din mai multe motive: alungarea turcilor din Europa, deși proclamată mereu ca scop imediat al multor proiecte și îndemnuri la așa-zise cruciade, apărea în secolul al XVI-lea, în judecata oricărui politician realist, ca o întreprindere în cel mai bun caz extrem de dificilă și de foarte lungă durată. Din punctul de vedere al intereselor comerciale poloneze excluderea eventuală a turcilor de pe țărmul nordic al Mării Negre, fără alungarea lor din Europa, nu aducea vreun câștig substanțial, deoarece Marea Neagră continua să rămână închisă și controlată de puterea otomană. Debușul comercial sudic al Poloniei rămânea obligatoriu același. Prin urmare, în locul unei politici dușmănoase față de turci, lipsită de promisiunea unui succes grabnic și eficient, dar atrăgând riscul imediat și catastrofal al întreruperii legăturilor comerciale ale Poloniei cu bazinul Mării Negre, apărea preferabilă soluția compromisului cu turcii. Aceasta cu atât mai mult cu cât polonezii nu erau siguri dacă Imperiul habsburgic, în veleitățile sale de expansiune spre Dunărea de Jos, avea să respecte interesele polone în zonă.

Această linie politică a prevalat în Polonia în vremea lui Mihai Viteazul, fiind întruchipată de puternicul cancelar Zamoyski și de partida sa.

Poziția diferită a Imperiului habsburgic și a Poloniei față de Imperiul otoman arată că la sfârșitul secolului al XVI-lea principalele puteri europene erau departe de a fi unitare. Constatarea se poate argumenta și prin alte exemple. Veneția are o atitudine asemănătoare cu a Poloniei. Între poziția dominantă pe care turcii o dețin în Mediterana orientală și între concurența spaniolă, implantată în sudul Italiei și controlând, la rigoare, ieșirea din Marea Adriatică, Veneția înclină spre aranjamente de compromis cu Imperiul otoman, pentru a-și păstra măcar în parte accesul la piețele sale tradiționale din Levant.

Papalitatea, deși aparent extrem de zeloasă în organizarea Ligii anti-otomane, urmărea totuși o politică cu unele nuanțe proprii. Pe de o parte papa Clement al VIII-lea (1592-1605) este mai puțin aservit Spaniei decât predecesorii săi, iar demersurile lui spre a atrage împotriva turcilor țări ca Franța, Veneția sau Polonia sunt întâmpinate cu rezerve de curtea de la Madrid. Pe de altă parte, papalitatea își axa în acea perioadă acțiunile internaționale pe ideea contrareformei, a prozelitismului religios catolic. Ceea ce, chiar dacă părea greu de acceptat, dădea totuși loc de unele divergențe cu Habsburgii. Aceștia, oricât de legați de catolicism și contrareformă, reprezentau însă o linie mai „politică”, ale cărei manifestări erau judecate de papalitate ca slăbiciuni, sau probe de oportunism.

Împrejurările internaționale în care s-a desfășurat lupta pentru independență și unire de sub conducerea lui Mihai Viteazul au fost, prin urmare, extrem de complicate. Anumite elemente ale acestora au favorizat acțiunile marelui domn. Printre ele se numără situația internă din Imperiul otoman, întărirea spiritului de revoltă al popoarelor oprimite din sud-estul continentului și reizbuclirea războiului dintre turci și Habsburgi, în 1592. Cele mai multe, dimpotrivă, au defavorizat-o. Astfel, o stavilă deosebit de gravă în calea împlinirii luptei lui Mihai a fost rivalitatea austro-polonă. Un rol negativ a avut de asemenea lipsa de suficientă unitate a Ligii anti-otomane, fapt care a contribuit la inconsecvențele politicii habsburgice față de Mihai. În aceeași direcție au acționat disensiunile dintre unele state componente ale Ligii și alte țări din apusul Europei, ca Franța sau Anglia.

Dacă examinăm mai deaproape câteva din momentele relațiilor internaționale ale țărilor române în vremea lui Mihai Viteazul, influența negativă a factorilor menționați mai sus se evidențiază limpede.

De la început, Liga papalo-habsburgică n-a înțeles sensul și valoarea adevărată a țărilor române în lupta anti-otomană. Demersurile ei pentru colaborare au fost întreprinse pe căi diferite și fără o concepție fermă despre viitoarea alianță. Contactele cu Aron Vodă în Moldova au fost stabilite mai întâi de imperiali, prin comandantul cetății Eger, la sfârșitul anului 1593⁵. Se pare că inițiativa nu era de natură strict oficială și politică, ci provenea din partea arhiducelui Mathias, viitorul împărat, care pe atunci era comandant suprem al forțelor imperiale din vestul Ungariei și Croației. Încă din octombrie 1593 acesta preconiza o ofensivă energetică împotriva turcilor, pentru a prilejui țărilor române și altora să se alăture imperialilor⁶.

Demersurile pentru alianță rămân deocamdată fără rezultat, deoarece domnul moldovean, prudent, ar fi dorit confirmarea lor din partea împăratului. Ele sunt reluate, fără o coordonare cu diplomația imperială, de către papalitate. Din partea acesteia, Aron Vodă e vizitat de un trimis, în martie 1594, în cadrul unei misiuni mai largi, care viza nu numai țărilor române ci și atragerea Poloniei, a cazacilor și a Rusiei.

Totuși alăturarea lui Aron Vodă la forțele anti-otomane s-a făcut abia în august 1594, sub forma dorită de el, a unui tratat direct cu imperiul, mijlocit de un agent originar din Ragusa. Aceasta sugerează o convergență secretă a demersurilor față de Moldova din partea curților de la Praga și Madrid, deoarece Ragusa era o importantă filială a serviciilor de informații spaniole în partea europeană a Imperiului otoman, care își aveau sediul regional la Neapole, sub directa responsabilitate a vicereșilor spanioli din sudul Italiei.

Dacă în cazul Moldovei diplomația papală și habsburgică au acționat separat și necoordonat, în cazul Transilvaniei ele au colaborat mai strâns. Influenței celei dintâi se datorează însă faptul că imperialii au renunțat treptat la proiectul lor inițial de a încheia alianțe directe cu fiecare din cele 3 țări române. Ei și-au concentrat toată atenția și toate speranțele asupra Transilvaniei și a instabilului principe Sigismund Báthori, lăsându-i acestuia rolul de intermediar al alianțelor cu Moldova și Țara Românească. Față de ultima, imperialii erau atât de slab informați încât în martie 1594 la Praga nici nu se aflase de faptul că încă din septembrie anul precedent în fruntea ei se afla un nou domn, în persoana lui Mihai⁷.

Procedura adoptată de imperiali a dăunat alianței și luptei antiotomane, deoarece a dat curs ambițiilor nerealiste ale lui Sigismund Báthori de a-și subordona Moldova și Țara Românească. El n-a apreciat gestul lui Mihai Viteazul, singurul care, fără a i se fi făcut vreo propunere, a luat el însuși inițiativa ridicării la luptă și alăturării la forțele antiturcești. În primăvara 1595 Sigismund Báthori, împiedicând încercările lui Mihai de a intra în relații directe cu Imperiul, obligă pe boierii acestuia să semneze un tratat în condiții care lezau drepturile suverane ale domnului și ale țării, și care vor lăsa adânci resentimente în Țara Românească și în gândurile lui Mihai, față de o asemenea alianță. În același timp, Sigismund Báthori a înlocuit în mod arbitrar pe Aron Vodă, pentru a putea impune urmașului acestuia, Ștefan Răzvan, un tratat în aceleași condiții de subordonare.

Mihai va reuși să se elibereze din această situație în 1597-1598, ani în care – drept urmare a victoriilor sale – pe de o parte a obținut recunoașterea sa de către turci, iar pe de altă parte, folosind prilejul oferit de renunțarea lui Sigismund Báthori la tronul Transilvaniei, a anulat în fapt tratatul din 1595, încheind un tratat direct cu împăratul, în condiții de egalitate.

Astfel, diferențele de vederi între membrii Ligii și oscilațiile de atitudine rezultate pe urma lor se resimt în anul 1599, când Mihai va întreprinde prima mare etapă a acțiunii sale de unire a țărilor române – campania din Transilvania. Curtea de la Praga și-a manifestat dezaprobarea față de defecțiunea lui Andrei Báthori care readusese Transilvania în orbita politică turcească și polonă. Dar cele dintâi informații certe despre planuri concrete de înlăturare a acestui principe atestă inițiativa lui Mihai Viteazul. Ele datează din iunie 1599⁸. Doar ca răspuns la inițiativa domnului român imperialii acceptă ideea înlăturării lui Andrei Báthori și, la un moment dat, chiar pe aceea a cooperării militare cu Țara Românească, în acest scop⁹.

În jurul acestei decizii apar însă divergențe cu papalitatea. Agenții acesteia, fac tot posibilul pentru o conciliere între Imperiu și Transilvania. Generalul Basta exprimă aceeași opinie, după cum rezultă dintr-un raport florentin către marele duce de Toscana¹⁰. Atitudinea lui Basta nu se poate explica altfel decât prin situația lui specială, care-i conferă un grad de independență față de deciziile împăratului. Se vorbește despre el mereu ca despre un general imperial, dar se uită că Basta era originar din sudul Italiei (dintr-o familie de emigranți

albanezi) și era astfel supus al Spaniei. În această calitate, și în armata spaniolă, își câștigase gradele militare, și tot în această calitate fusese detașat în ajutorul împăratului, pentru războiul împotriva turcilor. Atitudinea ambiguă a generalului față de problemele Transilvaniei a fost deseori remarcată, îndeosebi cu prilejul revoltei nobiliare din septembrie 1600 și al odioasei asasinări a lui Mihai. Cuvintele ce i se consemnează în asemenea ocazii, anume că „a acționat din ordin și nu are a da socoteală decât stăpânului său” au fost interpretate ca o probă a duplicității imperiale față de Mihai. Firește că interpretarea rămâne valabilă, dar alături de ea am putea presupune și ipoteza unor instrucțiuni directe primite de Basta de la veritabilul său suveran și inspirate de curia papală. Este curios că imperialii, acceptând cu angajamente ferme cooperarea cu Mihai în vederea campaniei din Transilvania din 1599, se abțin de a o pune în aplicare, iar motivarea acestei abțineri este inconsistentă (îmbolnăvirea lui Basta). Să mai reținem că la 13 noiembrie 1599, când Mihai intrase victorios în Alba Iulia, papa Clement al VIII-lea trimite lui Rudolf II o scrisoare al cărei conținut echivalează cu un veritabil protest diplomatic împotriva acțiunii domnului român, iar ambasadorul spaniol la Praga se alătură acestei poziții în raportul trimis la Madrid, la 24 noiembrie 1599¹¹.

În sfârșit, în problema Moldovei, a cărei alipire în sistemul unitar al țărilor române a fost o inițiativă și mai exclusivă a lui Mihai și un act de mare îndrăzneală politică, jocul diplomației apare tot atât de complicat. În Polonia, în tabăra militară în care cancelarul Zamoyski pregătea invadarea Moldovei, se știa încă la 14 august 1600 despre pregătirea unei răscoale a nobililor transilvăneni împotriva lui Mihai. Mișcările armatei lui Zamoyski sunt planuite de la început în funcție de acest element și un puternic detașament polonez a pătruns în Transilvania, peste munții Bistriței.

Basta avea instrucțiuni oficiale de la arhiducele Mathias, comandantul suprem, să coopereze cu Mihai, dar el își asumă răspunderea unei acțiuni exact contrarii și se alătură nobililor răsculați, exprimându-se că împăratul „va fi” de acord cu această hotărâre¹². În mod normal, într-o chestiune de asemenea importanță ca soarta unei țări, unui general îi este imposibil să ignoreze astfel ordinele primite și să acționeze împotriva lor, bazându-se pe simpla ipoteză că va primi o aprobare ulterioară. Se întâmplă însă un fapt ce n-a fost corelat îndeajuns cu mersul sinuos și obscur al evenimentelor din Transilvania. La Praga era în acele zile o atmosferă care în termeni moderni s-ar putea numi de criză ministerială. Principalii consilieri ai împăratului erau în dizgrație, ei vor fi demși oficial la 28 septembrie, și nu era încă limpede cine le va urma. În același timp împăratul Rudolf II trece printr-o acută criză depresivă, incident care agravează carența de autoritate și de decizie a curții de la Praga.

Concluzia netă care se desprinde din această raportare a generoasei tentative de unire a lui Mihai la contextul internațional este aceea că împrejurările internaționale i-au fost complet ostile. Meritul acțiunii lui Mihai și dimensiunile ei pe orizontul istoriei noastre sunt cu atât mai mari. Unirea de la 1600 nu are nici o relație fundamentală cu o conjunctură internațională favorabilă, ci, dimpotrivă, ea răsare din necesitățile politice profunde ale poporului român și ale celor trei țări în care el era divizat pe atunci. Ea se conjugă strâns cu necesitatea întăririi independenței câștigate de Țara Românească în urma luptei victorioase din 1594-95, ceea ce se realiza firesc prin frontul comun al tuturor celor trei țări.

S-a pus de multe ori problema că unirea de la 1600 n-a reușit, deoarece nici condițiile interne nu erau mature pentru a susține realizarea ei durabilă. Faptul este real, în comparație cu dezvoltarea ulterioară a acestor condiții. Dar nici nu este verosimil ca ele să fi fost chiar atât de imature încât să provoace destrămarea unirii în numai patru luni. Chiar dacă am admite că unirea lui Mihai nu ar fi fost definitivă, în istorie s-au văzut destule acțiuni cu mult mai lipsite de o bază internă suficient consolidată și care totuși au durat mai mult. Împrejurările externe au fost acelea care au dat lovituri grabnice și grele unirii, împiedicând-o să se consolideze. Mihai, și prin el poporul român, a fost în acei ani ai primei uniri singur împotriva a copleșitor de mulți adversari. El n-a șovăit însă, ci a mers înainte spre împlinirea destinului său grandios și tragic. Simbolul în care s-a transformat acțiunea sa în conștiința poporului nostru, peste atâtea secole, înseamnă victoria lui finală, asupra a tot ceea ce i-a stat odinioară împotriva.

¹ Andrei Oțetea, *Renașterea*, București, 1864, p. 234-236.

² *Propyläen Weltgeschichte*, vol. II, Berlin-Frankfurt-Wien /1964 /, p. 93.

³ *Hurmuzaki*, XI, p. 624.

⁴ Alexander Randa, *Pro Republica Christiana*, Monachii, 1964, p. 54.

⁵ Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, vol. IV, București, 1932, p. 45-46 și 59-61.

⁶ Randa, *Op. cit.*, p. 64.

⁷ Randa, Veress, *Documente*, V, p. 233.

⁸ Veress, *Documente*, V, p. 232. Mihai fusese și constrâns oarecum la crearea acestei inițiative de somațiile lui Andrei Báthori ca să părăsească tronul Țării Românești.

⁹ *Hurmuzaki*, XIII, p. 446.

¹⁰ Veress, *Documente*, V, p. 233.

¹¹ *Ibidem*, p. 279-280, și Al. Randa, *Op. cit.*, p. 266. Ambasadorul spaniol se baza însă pe rapoartele defavorabile ale lui Basta.

¹² Randa, *Op. cit.*, p. 260.

MIHAI VITEAZUL ȘI TRANSILVANIA

Simbol al primei uniri a țărilor române, numele lui Mihai Viteazul se asociază, în ipostaza aceasta, mai ales cu al Transilvaniei.

Transilvania a stat sub autoritatea sa vreme de 11 luni, pe când Moldova mai puțin de 4. Iar problemele ce au decurs din această integrare au fost mai complexe, atât sub aspect intern cât și extern, decât în celelalte părți ale stăpânirii sale.

În secolele care au trecut de atunci Transilvania a focalizat cu maximă intensitate idealul unității naționale românești, astfel încât, la confiniile dintre realitatea istorică și mitul creator de superioară conștiință istorico-politică, Mihai Viteazul străjuiește cu amintirea sa pământul Transilvaniei, unde faptelor lui s-a adăugat nimbul sfârșitului cutremurător.

Raportarea personalității și acțiunii lui Mihai Viteazul la Transilvania a avut conotații diferite, în funcție de epocă, de ambianța de idei dominante și de aglutinarea unor concepții interpretative în mentalul unor grupări și curente social-intelectuale.

Operele reprezentative ale istoriografiei românești n-au sesizat, vreme de peste 200 de ani, vreo semnificație a faptelor lui Mihai Viteazul din anii 1599-1600, dincolo de desfășurarea lor evenimentială. Așa au fost marii cronicari și exponenții Școlii Ardelene, care trec cu relativă indiferență pe lângă destinul neobișnuit al domnului muntean.

Devine astfel surprinzător faptul că întâiul învățat care a văzut în Mihai Viteazul ceva mai mult decât îl recomandau faptele în sine, a fost un străin, nu prea angajat sentimental în favoarea poporului român și a istoriei acestuia: austriacul Johann Christian Engel, în a sa *Geschichte der Moldau und der Wallachei*, din 1804¹. El a văzut în campaniile din 1599-1600 nu simple acte de cucerire, nu expresii ale unei ambiții personale, ci o unificare a țărilor române, e drept că nu pe temeuri naționale – pe care Engel nici pe departe nu le-ar fi putut invoca – ci din rațiuni politico-militare: întărirea capacității de rezistență contra otomanilor. Engel a atribuit prin urmare lui Mihai Viteazul un scop și un plan gândite consecvent, într-un context central și sud-est european. Documentele în care se dezvăluie geneza ideii de cucerire a Transilvaniei confirmă motivația menționată, persistentă și astăzi printre explicațiile politicii sale.

Mihai Viteazul a fost descoperit în dubla ipostază de apărător al independenței și de făuritor pentru scurt timp al unității politico-naționale românești numai de către generația romantismului, care a exaltat aceste valori, dându-le un sens modern. După 1830 și îndeosebi prin opera de iluminat a lui Bălcescu, personalitatea domnului muntean a devenit simbolul împlinirii politice dorite în veacul al XIX-lea, un mit arhetipal al unui destin național ideal. Momentele 1859, 1877 și 1918 au înscris trainic figura lui Mihai Viteazul în serialul istoric grandios anticipat de Bălcescu.

Trainic, însă nuanțat. Istoriografia a oscilat în interpretarea actului său, între două extreme: una care îi tăgăduia orice substrat național, ca fiind un mobil inexistent în epocă, și alta care îl transpunea în perspectiva modernizantă de antemergătoare în linie directă a Unirii din 1918. Conștiința publică actuală stă sub influența acestei din urmă teze. Misiunea istoricului de a opta pentru nota dominantă a informațiilor care-l asaltează din documente, nu e ușoară.

În primul rând, pentru că Mihai Viteazul a acționat în tot timpul scurtei sale domnii, dar mai ales în raport cu Transilvania și cu Moldova, în cadrul unui mare conflict internațional, ale cărui piese grele erau Imperiul habsburgic, Polonia și Imperiul otoman. În consecință, proveniența documentelor privindu-l pe Mihai Viteazul la această răscruce este diversă, în funcție de persoanele, oficiile și cancelariile emitente, reflectând o mare varietate de opinii divergente. Până la mijlocul veacului al XIX-lea, Europa nu-și va mai manifesta cu asemenea intensitate interesul pentru țările române, cu adresă la un atât de scurt interval de timp.

În al doilea rând: atitudinea lui Mihai Viteazul însuși, deciziile și reacțiile sale sunt adeseori oscilante și contradictorii, dictate de împrejurările internaționale menționate, de intenții ale unei dibăcii diplomatice, sau – de ce nu? – de inconstanța temperamentală frecventă la oamenii vremilor acelora.

Încorporarea Transilvaniei în sistemul politic de sub autoritatea lui Mihai Viteazul poate fi interpretată fie situându-ne în planul contemporaneității evenimentului, fie în acela al semnificației pe care i-a atribuit-o posteritatea. Imaginea cu care un eveniment se statornicește în memoria colectivă este și ea una din dimensiunile sale, cu impact adesea mai profund decât al faptului originar.

Privită din primul punct de vedere, e clar că acțiunea lui Mihai Viteazul în Transilvania nu a fost și nu a putut fi influențată de ideea și de trăirea națională – concepte și stări de spirit ce încă nu se formaseră în epocă, ci erau prevestite doar de manifestări izolate.

Rațiunea ei dominantă a fost necesitatea întăririi capacității de apărare împotriva Imperiului otoman, a consolidării spatelui acestui front. Documentele nu lasă nici o îndoială. Deși la 26 iunie 1599 Mihai reînnoiește tratatul său cu Transilvania, cardinalul Andrei Báthori, devenit principe în martie același an, a început o acțiune fățișă de înlăturare din domnie a lui Mihai. Avea, în acest scop, sprijinul Poloniei, era implicat îndeaproape domnul Moldovei, Ieremia Movilă, se înregistra și asentimentul sultanului, deși exprimat evaziv. O solie a principelui ardelean l-a somat formal pe Mihai să renunțe la domnie. Pus în situația de a-și abandona țara sau de a preveni și contracara printr-o ofensivă atacul ce se pregătea împotriva-i, Mihai, având sprijinul activ al aliaților săi imperiali, Habsburgii, a ales cea de-a doua soluție. A intrat în Transilvania pe două direcții, și-a reunit corpurile de oaste lângă Sibiu și acolo a învins pe Andrei Báthori. Acesta, în fugă spre Moldova, va fi ucis de secui, dușmani neîmpăcați – în acel timp – ai familiei Báthori, care le răpise privilegiile.

Imperialii îi oferiseră lui Mihai o colaborare militară. Ea însă a fost târăgănată, e greu de spus exact din ce motive, lăsând domnului român câmp liber spre a-și instaura autoritatea în Transilvania, pe când la hotarul nord-vestic al țării staționau trupe imperiale comandate de generalul italo-albanez Giorgio Basta, detașat de către spanioli în slujba Habsburgilor austrieci.

În istoriografia română, dintre autorii de mare renume singur Xenopol a exprimat regretul că în Transilvania Mihai Viteazul n-a practicat o politică națională românească, ceea ce a determinat eșuarea întregii sale întreprinderi politico-militare². Nicolae Iorga, de obicei mai tentat de asemenea opinii, este însă mai realist în această privință. El recunoaște imposibilitatea, atunci, a unei politici „românești”. Mihai a avut pe acest plan ezitări notabile care – spune marele istoric – „erau o mare greșală din punctul *nostru* de vedere, dar erau inevitabile din *al lui*”.³

În majoritatea lor, istoricii noștri admit ceea ce rezultă limpede din izvoare: domnul român a trecut prin două faze ale politicii sale. Prima, în cursul căreia s-a considerat pe sine ca loțiitor al împăratului Rudolf II, intitulându-se, spre a cita doar un exemplu: „Voievod al Valahiei Transalpine, consilier al Sacrei Maiestăți Cezaro-Crăiești, loțiitor al Transilvaniei și căpitan general al oștilor aceleiași Maiestăți, în părțile supuse ei”.⁴ În primele 3-4 luni după intrarea în Alba Iulia, Mihai afirmă constant intenția de „a păstra” Transilvania pentru imperiali.

Trimișii străini sosiți în anturajul său îi fac însă caracterizări ostile, având ca lait-motiv acuzații de duplicitate, de tratative secrete cu turcii, de intenție de a păstra Ardealul pentru sine. De la bun început, un delator implacabil i-a fost generalul Basta, probabil contrariat de faptul că prin cucerirea Transilvaniei domnul român apărea ca un concurent la bunăvoința și prețuirea din partea curții de la Praga.

Învinuiri și calomnii se abăteau asupra lui Mihai dinspre Polonia și dinspre ierarhia catolică. Nici una nici cealaltă nu se împăcau cu înlăturarea cardinalului Andrei Báthori de pe scena politică (fusese protejatul amândurora) și, cu toate dovezile contrare, insistau că domnul român ar fi fost răspunzător de moartea lui.

La acestea se adăugau învinuiri decurgând din izbucnirea unor răscoale țărănești, de care de asemenea Mihai era făcut vinovat de către nobilii maghiari, deși el luase măsuri de înăbușire a mișcărilor⁵.

Mihai lasă uneori impresia a nu fi fost suficient de informat, de precaut și de activ în combaterea acestei atmosfere ostile răspândite în jurul său. Concludent apare faptul mai ales în august 1600, când era în pregătire la lumina zilei răscoala nobilimii împotriva lui, iar comisarii imperiali aflați la Satu Mare încă la începutul lunii dădeau drept sigură căderea lui.⁶

În fapt, cam de prin februarie-martie 1600 Mihai alimentează și el însuși suspiciunile colportate de adversarii săi. Începe a pretinde imperialilor să-i acorde autoritate exclusivă asupra Transilvaniei, ceea ce înseamnă trecerea politicii sale la acea a doua fază, menționată anterior.

De asemenea, rezultă din documente că a indispus curtea de la Praga prin cererile prea des repetate de subsidii bănești. Mult rău i-au făcut unele ieșiri împotriva împăratului, rostite în prezența trimișilor acestuia.

Mihai n-a știut consolida relația sa cu Habsburgii, ale cărei baze fuseseră puse prin tratatul de la Târgoviște din iunie 1598. Dimpotrivă, aflat în Transilvania, a început a juca prea „tare” spre a-și promova interesele, neglijând faptul că Habsburgii – cu toate meandrele politicii lor – îi erau unicul sprijin în fața acumulării de tot mai implacabile dușmării externe și interne.

Cu toate insistențele sale, - fapt ce ar fi trebuit să-i fie un prilej serios de reflexie – împăratul nu i-a recunoscut decât în septembrie 1600 un titlu de drept asupra Transilvaniei, printr-un act formal de investitură, de care domnul român nici nu a mai aflat. Mihai însă și-a acordat singur, ceea ce îl impune cu atât mai mult respectului nostru, prerogativele la care considera că are dreptul, în temeiul faptelor sale de arme și al serviciilor aduse. Gesturile sale culminează în actul din 27 mai 1600, din Iași, când se intitulează domn al tuturor celor trei țări române.

În fapt, între noiembrie 1599-septembrie 1600 el a realizat doar ceea ce se cheamă o „uniune personală” între Țara Românească și Transilvania. N-a mers mai departe pe această cale, din multe motive pe care nu le-a putut înlătura în timpul îngăduit de desfășurarea evenimentelor.

Erau diferențe de structură instituțională între Transilvania și Țara Românească, insurmontabile în timp scurt. Mihai n-a putut să nu-și dea seama de rezistența pe care ar fi întâmpinat-o încercarea de a le estompa sau anula.⁷ Personalul său nu avea experiența necesară adaptării grabnice la o asemenea schimbare. Îl punea în gardă și opoziția unui grup al boierimii sale, în frunte cu boierii Buzești, care, deși l-au servit aproape până la capăt, s-au opus, deschis sau în surdină, depășirii de către Mihai a obligațiilor la care subscriesese față de împărat.⁸

Mihai a guvernat Transilvania folosindu-se de instituțiile și de personalul ei politic și administrativ. Cancelar i-a rămas o vreme episcopul Naprági, iar secretar de cancelarie Ioan Iacobinus, același de sub precedenții principii bathorești. Corespondența lui se poartă în latinește și în ungurește, mai rar în nemțește. După câteva luni, nu fără a stârni protestele nobilimii întrunite în dietă, adresează în interiorul țării și dispoziții în limba română. A menținut în consiliul princiar pe marii nobili unguri și numai treptat a introdus și vreo 2-3 boieri munteni. Ceva mai bine s-a asigurat, prin oamenii săi, de controlul asupra cetățitorilor.

Administrația lui a continuat din mers, în toate amănunțele, pe a principilor anteriori. A preluat și soluționat cauzele judiciare aflate pe rol, a dispus puneri în posesie de proprietăți imobiliare, a acordat sau

reînnoit privilegiu, de ex. pe ale secuilor, sau pe ale unor orașe. A ordonat conșcripții, a revendicat teritorii de graniță, a convocat de trei ori dieta, în compoziția și cu atribuțiile ei tradiționale.

A greșit, fără îndoială, sporind fiscalitatea în general și pretențiile la felurite contribuții din partea orașelor. Dar era constrâns la aceasta de faptul că imperialii, suspectându-i intențiile de după ocuparea Transilvaniei, i-au suspendat subvențiile pentru plata mercenarilor. Ceea ce, printre alte efecte, l-a avut și pe acela al indisciplinei trupelor sale, al unor excese comise de acestea.

Au fost fapte impuse lui Mihai de împrejurările pe care nu le-a putut stăpâni și schimba, așa cum n-a putut rezista ciocnirilor dintre mari regate și imperii, abătute pe deasupra sa. Dar acestea n-au însemnat că măsurile luate de el în avantajul unor sate românești și în al preoților români au fost doar niște incidente. Evident, Mihai n-a putut desfășura în chip consecvent o politică proromânească și proortodoxă; e posibil că ideea consecvenței pe aceste două direcții să nu-i fi fost îndeajuns de limpede lămurită. Dar chiar și asemenea măsuri izolate probează măcar un anumit instinct, poate dintr-un fel de bun simț – al necesității și al justeții intervenției în sprijinul unor categorii flagrant defavorizate în societatea feudală ardelenescă. Dacă ar fi fost acestea și numai o licărire de conștiință a solidarității de neam (cea religioasă fiind de-acum bine implantată în mentalitatea medievală) ele ar merita reținute, chiar fără a încerca vreo speculație asupra unei prea îndepărtate semnificații a respectivelor acte.

La distanță de patru secole, se îngăduie și se justifică definirea unei personalități prin transparența imaginii pe care i-a făurit-o posteritatea, în temeiul ecurilor amplificate de timp, ale acțiunilor sale. Dacă în interpretarea ei pronunțăm termenul „mit”, nu înseamnă contrafacere unei realități faptice. Înseamnă a adăuga acesteia încă o dimensiune, durabilă, poate într-o anumită perspectivă mai profundă și mai adevărată decât cea comun autentică, a ființei sale pământești. Marilor personalități creatoare de istorie, de religii universale, li se percepe peste timp o imagine duală, alcătuită din nucleul – adesea incert – al existențelor reale, și din haloul înconjurător, ce apare posterității mai clar, prin refracția nucleului luminos originar în straturile perceptive din mentalul generațiilor succesive. Psihologia și sociologia au atestat că oamenii cred și acționează atât sub impactul realităților obiective, cât și, sau mai ales, sub acela al reprezentărilor lor subiective, reprezentări ce se constituie într-un fel de realitate de gradul al doilea.

În faptul că figura lui Mihai Viteazul s-a dovedit disponibilă a fi inspiratoarea unui crez într-o mare idee colectivă, stabil și chiar amplificat peste veacuri, constă măreția veritabilă a destinului omenesc ce s-a frânt pe câmpul de lângă Turda.

¹ Dan Berindei, *Mihai Viteazul în viziunea generației făuritorilor României moderne*, în *Mihai Viteazul. Culegere de studii*, red. coord. Paul Cernovodeanu și Constantin Rezachevici, București, 1975, pp. 37 și urm.

² A.D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, ed. a III-a, vol. V, București, [1927], pp.256-257.

³ Nicolae Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, reeditare, [București], 1968, p. 284.

⁴ Dr. Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, vol. VI, București, 1933, p. 1-2.

⁵ Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria României*, XII, București, 1903, p. 493; Veress, *Op. cit.*, vol. V, București, 1932, p. 321-322. Deja la 2 noiembrie 1559 Ștefan Bocskai scria lui Basta despre excese comise de țărani. E neverosimil ca ele să fi luat amploare la numai o zi după intrarea lui Mihai în Alba Iulia, sau ca acesta să fi avut timp să se implice în declanșarea lor.

⁶ Hurmuzaki, XII, p. 985.

⁷ Deja la 3 decembrie 1599 nunțul Malaspina recomanda împăratului ca Mihai: „Ne provinciae leges, institutiones, mores, consuetudinesve mutet, eamque non Valachico more, sed qui caeteri hactenus eam rexerunt Principes regat, atque moderetur”. Veress, V, p. 312-313.

⁸ Iorga, *Op. cit.*, p. 283.

UN EPISOD TRANSILVAN ÎN RĂZBOIUL DE TREIZECI DE ANI

După anul 1526, până la 1699 și chiar mai târziu, Europa centrală a fost scena unui război frecvent între Imperiul habsburgic și cel otoman. Între anii de mai sus, un rol important în conflict l-au avut părțile din fostul regat medieval ungar care, după 1526, au ajuns fie sub dominație austriacă fie sub protectorat otoman.

În a doua situație s-a aflat Transilvania, ai cărei principii, în majoritate au preferat protectoratul sultanului și au fost ostili tendințelor Casei de Habsburg de a anexa Transilvania.

Motivele acestei atitudini au fost explicate din multe puncte de vedere. Din timpul sultanului Soliman II Magnificul, Imperiul turcesc încetase de a mai fi privit ca un „corp străin” în Europa. El devenise un factor normal al echilibrului european, dovadă fiind alianța pe care i-a oferit-o Franța în 1535-36. Atitudinea Europei creștine față de otomani, chiar dacă pe față mai proclama principiile ideologice-religioase, în realitate nu mai era dictată de acestea, ci de calcule politice și economice. Atitudinea prootomană a principilor Transilvaniei n-a fost nici ea altceva decât o expresie a realismului politic, și nu o „trădare a creștinătății”, cum i s-ar fi spus cu un secol-două mai înainte.

În timp ce opoziția creștinism-islam a scăzut în intensitate, în lumea creștină a izbucnit o alta, determinată de apariția curentelor de reformă religioasă și de reacția împotriva lor, prin mișcarea contrareformei.

În Transilvania, toleranța interconfesională s-a impus ca un principiu de stat, paralel cu afirmarea intransigenței catolice a contrareformei în Imperiul habsburgic, după Conciliul de la Trento. Poziția determinantă a protestantismului în Transilvania în secolul al XVIII-lea - privit de Înalta Poartă cu mai multă bunăvoință decât catolicismul – a făcut ca politica prootomană a principilor ardeleni să servească și apărării libertății credințelor protestante în fața manifestărilor intolerante ale contrareformei sprijinite pe plan european de blocul hispano-austriac.

Gradul de autonomie a Transilvaniei, în ciuda protectoratului turcesc, era mai ridicat decât acela al provinciilor apusene din fostul regat maghiar încorporate în Austria. De aici a rezultat faptul că principii și nobilii din Transilvania s-au putut considera pe ei înșiși factorul capabil să refacă unitatea Ungariei istorice, bazându-se în acest scop pe sprijinul tacit al sultanului, pe alianțe antihabsburgice, în primul rând pe nobilimea protestantă din Ungaria superioară (Slovacia) și din zona de dincolo de Dunăre.

În cazul celor din urmă, intră în joc și tensiunea creată de tendințele absolutiste ale Habsburgilor, care micșorau ori suprimau drepturile stărilor privilegiate și ale dietelor locale.

La începutul secolului al XVII-lea în Europa centrală s-a dezvoltat un conflict, între cauzele căreia s-au amestecat elemente vechi și noi: autonomismul nobiliar și centralismul monarhic, ecumenismul catolic și particularismul „național” protestant, confruntarea între două imperii expansioniste și relansarea unor aspirații de unitate și independență politică din partea popoarelor din acest spațiu de confruntare ș.a.m.d.

Războiul de treizeci de ani și intervenția repetată a Transilvaniei în conflict au fost determinate de aceste cauze. Cea mai apropiată motivație juridică a intervențiilor militare ale Transilvaniei – lăsând la o parte antecedentele din secolul al XVI-lea – a fost oferită de evenimentele din 1607-1608. Atunci, în urma încălcării de către Habsburgi a unui tratat încheiat la Viena, care prevedea respectarea privilegiilor stărilor și ordinelor din Ungaria, a izbucnit o revoltă nobiliară, cu sprijinul vestiților „haiduci”. Stările din Cehia, Austria, Moravia și Ungaria au încheiat o confederație în vederea apărării reciproce a privilegiilor lor. Principii Transilvaniei au interpretat tratatul de la Viena în sensul că ei vor avea dreptul să intervină pentru apărarea privilegiilor stărilor din Ungaria, dacă acestea ar fi amenințate de împărat.

În anii 1618-1620 revolta cehă a creat o situație politică ce reclama punerea în aplicare a prevederilor confederației de stări din 1608. Ea punea problema obligației de solidarizare a stărilor din Austria, Moravia și Ungaria, iar angajarea ultimelor implica și intervenția Transilvaniei. Nobilii protestanți din Ungaria au întreprins demersuri insistente pe lângă principele Gabriel Bethlen să intervină în apărarea lor, a cehilor și a întregului protestatism central-european, amenințat de absolutismul habsburgic și contrareforma catolică.

Turcilor nu le displăcea să-i vadă pe Habsburgi prinși în această țesătură de conflicte, așa că ei au încurajat discret ambiția personală a lui Bethlen de a deveni rege al unei Ungarii reunificate sub sceptrul său.

Încă de la începutul domniei (1613), Bethlen era rău văzut la Viena, unde era numit „Turcorum creatura”. Biografia sa anterioară – trebuie să recunoaștem – justifică suspiciunile Vienei. Principele a răspuns

acestei atitudini cu o ostilitate constantă. Îndată după ocuparea demnității princiare, Bethlen a supus aprobării Porții un plan de război împotriva Habsburgilor. A solicitat ajutorul sultanului și i-a oferit suzeranitatea asupra teritoriilor pe care le va cuceri, dar fără ca acestea să devină tributare Porții. O Ungarie unificată, cu un statut diferențiat în raport cu suzeranitatea otomană; astăzi, diplomația i-ar fi zis, probabil, o Ungarie „cu două viteze”.

Idealul politic al lui Bethlen pare a fi fost personalitatea și opera lui Matia Corvinul. Ca și acesta, el se gândea să-și întindă domnia asupra Ungariei, Moraviei, Cehiei și Sileziei, iar în cazul unor tratative cu cehii, trimișii săi au făcut aluzie chiar la pretenții asupra Austriei, Spaniei, Carintiei și Carnioliei.

Dintre campaniile întreprinse de Bethlen împotriva Imperiului, mai importantă a fost cea dintâi, dintre 1619-1622. Fiindcă în cursul ei, principelui ardelean i-a reușit reunificarea „de facto” a provinciilor coroanei ungare care, după Mohács, ajunseseră sub Habsburgi; de asemenea, el a dobândit titlul de rege al Ungariei – ales, dar nu și încoronat – iar armata lui și a aliaților săi a ocupat Bratislava și a înaintat până la Viena.

Obiectivele urmărite de Bethlen n-au putut fi în întregime atinse. Sultanul, deși a aprobat campania, cât și asumarea titlului regal, nu l-a sprijinit în continuare decât cu ezitări, iar în unele momente i-a chiar oprit pentru un timp acțiunea. Polonia a organizat în spatele frontului său diversiuni militare. N-au lipsit nici disensiuni în tabăra nobiliară transilvano-ungară: au apărut temeri că autoritatea în creștere a lui Bethlen ar putea să se stabilizeze într-un absolutism, până la urmă la fel de puțin atent la interesele stărilor, ca și cel habsburgic. În fine, hotărâtoare a fost catastrofa militară cehă de la Muntele Alb (8 noiembrie 1620), după care alianța antihabsburgică a fost destrămată sau descurajată și Bethlen s-a văzut izolat, trebuind să încheie pacea, de altfel destul de avantajoasă, de la Nikolsburg (Mikulov), din 1622.

Între ianuarie-aprilie 1620 principele încheiase atât o alianță cu cehii, cât și un armistițiu cu împăratul. Raporturile sale cu stările din Ungaria superioară și de apus nu erau încă reglementate pe o bază oficială. În situația aceasta, oarecum de provizorat, Bethlen a convocat la 31 mai 1620 marea dietă de la Banska Bystrica. Aceasta, datorită prezenței de delegații imperiale cehe, austriece, morave, sileziene, poloneze, franceze, turcești, și contactelor proiectate sau stabilite în cursul ei cu Poarta și cu Veneția, poate fi socotită și ca o importantă conferință internațională. Ea a însemnat manifestarea din partea lui Bethlen a unei viziuni politice largi, a unei încercări de reglementare globală a situației politice care se crease în Europa centrală.

Într-o primă fază a lucrărilor dietei, principele pare să fi sperat că impunătoarea raliere de reprezentanțe politice, sosite la invitația sa la dietă, va determina pe trimișii imperiali la un compromis favorabil planurilor sale. Deși solii sultanului aduseseră încuviințarea pentru alegerea lui Bethlen ca rege al Ungariei, trimișii imperiali au refuzat această pretenție și au pus un accent categoric pe retragerea tuturor trupelor străine din provinciile supuse dominației habsburgice. Poziția imperială nu putea duce decât la întreruperea tratatelor. Din acel moment, atenția lui Bethlen s-a îndreptat asupra unui acord cu stările ungare și asupra alianței cu provinciile răsculate contra împăratului.

Astfel, documentul fundamental al dietei a devenit „Propunerile” în 15 articole înaintate de principe, la 3 iulie 1620 și luate în dezbatere începând cu 8 iulie.

Din aceste propuneri există o copie în limba germană, în arhiva din Bratislava. Katona (în *Historia critica regum Hungariae*, XI, XXX, p. 405-417), susține că ele au fost prezentate dietei în limba maghiară (ceea ce, pentru acel timp, este verosimil) și le reproduce astfel în lucrarea sa, dar cu omisiuni. De la el le-a preluat și rezumat Horváth Mihály, în a sa *Magyarország története*, vol. V.

Noi am examinat copia exemplarului în limba latină, din Arhiva Națională Ungară, arhiva Eszterházi, fondul Eszterházi Miklos, Náadori Iratok. Acest exemplar pare a fi complet, e scris într-o destul de bună latină și este probabil o versiune de cancelarie, paralelă cu cea maghiară, care se afirmă că a fost expusă în dietă de Bethlen personal.

Propunerile conțin, în prima parte, o prezentare și o justificare a politicii principelui până în acel moment. Apoi, o încercare de a formula bazele unui acord general între părțile aflate în conflict. Cel mai mult accentuează însă intenția sa de a servi cauzei Ungariei: „apărarea patriei și readucerea ei la starea de pace de mai înainte” (*Conservatio patriae nostrae et in priorem pacis statum reductio*).

Intenția de a ajunge la o pace completă și definitivă revine mereu în articolele propunerilor. Bethlen enunță ca principii ale acestei politici: alianța cu cehii și cu provinciile unite cu regatul Boemiei, respectarea încetării ostilităților cu Imperiul, consultarea și acordul în toate privințele cu stările Ungariei.

Relațiile cu Imperiul erau greu de soluționat, fiindcă principele ar fi dorit să mențină poarta deschisă pentru tratative, dar și alianța cu cehii, în timp ce împăratul nu respecta armistițiul cu aceștia. Era o situație delicată, care îl face până la urmă să declare că este gata să se conformeze părerilor dietei (*parati erimus...opinionum Dominorum Nostrorum adhaerere et cedere*), adică să evite riscurile unor decizii proprii.

Problema îl preocupă așa de mult, încât șapte din articolele de propuneri (de la nr. 3 la nr. 9) îi sunt consacrate, cu repetiții, și cu mereu reafirmata intenție de a acționa în consens cu dieta. Declară încă o dată că-i lasă dreptul de a decide asupra relațiilor cu Imperiul (... *quanto utilius et consultus arbitrantur, ita tractent et concludent*).

Într-un alt articol, manifestă dorința unei depline unități de vederi cu dieta (*nos non ad aliud quam mutuam intelligentiam et unitatem, tam in prospero, quam adverso rerum successu, confirmemus et obligemus*). Sunt expresii semnificative ale concepției politice a lui Bethlen, subliniind voința sa de viitor suveran „național” de a guverna o monarhie cu reprezentarea stărilor, în strict acord cu ele. E posibil să fi avut în vedere modelul olandez.

Trei articole (nr. 10-12) se ocupă de alarmantele greutăți financiare pentru întreținerea armatei și a fortificațiilor, care, spune el, nu poate fi neglijată, cu toată voința și străduința de pace. Dieta este îndemnată să se gândească la o sursă permanentă de finanțare suficientă a efortului militar. Nu cu mult înainte, Bethlen ceruse cehilor, ca preț al ajutorului său, suma foarte mare la 400.000 de guldeni, din care aceștia, cu mari greutăți, i-au putut achita doar un sfert. În ce privește veniturile interne, încă la 5 mai 1620, din Košice. Bethlen se plângea lui Thurzó Sániszló (Slanislaus): „Én soha ilyen országot nem halottam, sem láttam, melyben az dicát ilyen nehezen adják meg...”*

Articolele ultime sunt consacrate relațiilor externe, adică misiunilor diplomatice în pregătire pentru Praga, Cracovia și Istanbul, și tratativelor cu numeroasele solii prezente la dietă. Pentru toate aceste misiuni, cere dietei să aleagă persoane competente, fiindcă – spune principele – „nu știu dacă vreodată, cred mai degrabă că niciodată... nu s-au adunat în același timp la o singură dietă a regatului Ungariei atâtea solii solemne” (*vix aliquando, imo forte nunquam ... tam solennes legationes ad unam Regni Hungariae diaetam simul et semel concurerunt*).

Această constatare, făcută de Bethlen cu evidentă satisfacție, ne permite să încheiem cu concluzia că dieta de la Banska Bystrica a fost un adevărat eveniment internațional, poate cel mai important în primii ani ai conflictului care avea să se numească războiul de treizeci de ani. Transilvania și principele ei, care va fi ales rege de dietă la 25 august 1620, au ocupat pentru scurt timp rolul de „placă turnantă” a evenimentelor internaționale din Europa centrală.

* Niciodată n-am auzit și n-am văzut așa o țară, în care darea să se dea așa de greu...

REPERE ALE MODERNIZĂRII ÎN SECOLELE XVIII-XIX

CADRUL EUROPEAN AL REVOLUȚIEI DE LA 1848

România se află într-un efort febril de reintegrare în Europa. Efort, în fond, superfluu, impus de o semi-opacă optică dinspre exterior, ale cărei imagini și concluzii au fost acceptate de mulți cu resemnare, și chiar supralicitate de unii, cu zel de autoflagelanți.

Evenimentele trecutului, interpretate lucid, îndepărtând auriturile encomiastice, dar și colbul așternut peste ele de o vinovată uitare permit – mai ales cu prilejuri comemorative – o redimensionare a conștiinței valorii

capacității creatoare de istorie a propriei națiuni. Capacitate ce se evidențiază și mai ferm prin așezarea ei într-un context cuprinzător, comparatist, al istoriei universale.

Revoluția de la 1848 a reprezentat pentru națiunea română cea dintâi veritabilă intrare în marea istorie a lumii; aceasta datorită calității superioare a programelor și a acțiunilor ei, cât și simultaneității desfășurării sale cu luptele revoluționare de pe aproape întreg continentul.

Cu puține excepții, istoria noastră anterioară, privită dinspre occident, a putut să apară marginală și episodică. Altfel însă revoluționarii de la 1848: ei au fost europeni în gândul și fapta lor, în patosul sentimentelor, ca și în al erorilor juvenile. Au beneficiat de șansa de viațuire și lucrare într-o nouă și superbă clipă de reîntinerire a Lumii Vechi.

Într-adevăr, fenomenul petrecut în istoria europeană în 1848-49 a fost unic. În numai câteva luni, la începutul anului 1848, continentul, de la Atlantic la Dunărea de Jos, din Sicilia până în Danemarca, a fost cuprins de mișcări revoluționare. Aria atât de întinsă și aparenta spontaneitate a propagării într-un timp scurt, programele complexe, cu notabile paralelisme, pendularea între violența faptelor și idealismul romantic al intențiilor, - sunt câteva elemente care singularizează fenomenul 1848 în istoria europeană.

Opiniile istoricilor asupra caracterului general și a notelor specifice ale memorabilului an au cunoscut o evoluție, trecând prin două etape principale.

A doua jumătate a secolului trecut, în cursul căreia s-a consemnat cronologia evenimentelor și s-au emis asupra lor primele judecăți de valoare, a coincis, în istoriografie cu viziunea precumpănită național-statală supra întregului proces, cu excepții încă neinfluențate, reprezentate de primele afirmări ale concepțiilor economiste, sociologizante și socialiste. S-a insistat, în context tradiționalist, pe descendența revoluțiilor de la 1848 din marea revoluție franceză și s-au evidențiat particularitățile lor, de la un popor la altul, cu o tendință chiar de a absolutiza opoziția dintre ele și a estompa notele certe de unitate paneuropeană.

În secolul nostru și mai ales din preajma centenarului evenimentului, istoriografia s-a orientat în direcția unei viziuni integratoare. Amploarea și cvasisimultaneitatea revoluțiilor de la 1848 n-au mai fost receptate cu surpriză și cu suspiciuni de contaminare reciprocă insidioasă. Perspectiva spațio-temporală a evenimentului a fost lărgită. El a constituit, în această interpretare, finalul unui proces revoluționar succesiv, început în preajma anului 1770, comportând etapele revoluțiilor americană, franceză, latino-americane și europene dintre 1815-1830 și alcătuind o unică revoluție cu finalitate modernizatoare a emisferei vestice, unii preferând să o numească „revoluție atlantică”.

Problema dacă revoluțiile de la 1848 au încheiat o epocă nouă sau, dimpotrivă, au deschis una nouă, a prilejuit și ea o dezbatere interesantă în istoriografia mai recentă.

Iată o părere explicită din partea unui reprezentant al filiației strânse între momentele 1789 și 1848: „Mișcarea din 1848 a fost europeană, dar conștient franceză în originile sale. Principiile de egalitate și suveranitate națională, testate de Marea Revoluție, și-au aflat în 1848 împlinirea logică în votul universal și în republică...”

La polul opus se vehiculează ideea unui fenomen revoluționar calitativ nou, covârșitor de factură economică, urmărind o redistribuire a bunurilor și o amendare a echilibrului social în favoarea păturilor urbane defavorizate. În această interpretare provocatoare, reziduurile marii revoluții franceze, ca de ex. ideea republicii, n-ar fi făcut decât să se suprapună peste caracterul nou, esențialmente economico-social, și să-l mascheze, diminuându-i semnificația novatoare.

S-a mai afirmat că revoluțiile din Germania, din centrul și răsăritul Europei au marcat un faliment al liberalismului, sublimat din credo-ul de la 1789, el fiind – în aceste părți, înăbușit de naționalism. Acest punct de vedere a fost combătut de câțiva mari istorici germani din secolul nostru care au demonstrat că liberalismul n-a sucombat în ciocnirea cu naționalismul, ci a rămas o concepție viabilă și influentă, acomodându-se cu progresul ideii naționale și chiar servindu-l.

Un alt fapt pe care l-au subliniat cercetările mai recente este influența revoluțiilor de la 1848 în țările neatinse direct de ele. Europa anului 1848 se prezintă ca un aglomerat de zone concentrice, în centru mai intens, spre periferie mai slab afectate de seismul revoluționar.

Spre exemplu, au fost țări în care nemulțumirile și protestele s-au exprimat prin demonstrații populare sau chiar încercări izolate de insurecții. Așa s-a întâmplat în Anglia, în aprilie 1848, în Spania în luna mai, ceva mai înainte în Portugalia. Și aceste mișcări revendicau reforme constituționale și instituții democratice.

În alte țări, guvernele s-au grăbit să prevină izbucnirea de asemenea tulburări, luând inițiativa reformelor de tip liberal. A fost cazul Belgiei, Olandei, Danemarcei și al Elveției.

Revoluțiile propriu-zise au fost de două tipuri, dar nu fără comunicare între ele. În Franța avuseseră loc, înainte de 1848, două revoluții care transformaseră societatea franceză în sens modern. În consecință, în Franța la 1848 se va pune pe de o parte doar problema lărgirii cadrului democratic al regimului politic – prin vot universal și republică -, iar pe de altă parte, prin dreptul la muncă, încadrarea componentelor „celei de-a patra stări” – muncitorii industriali – în normalitatea schemei de organizare a socialului și a politicului.

Franța realizase cu secole înainte unificarea teritoriului național și adusese, între 1789-1794, o ameliorare substanțială a condiției sociale și materiale a țărănimii. Prin urmare, nici problema națională, nici cea agrară, atât de agresiv prezente în alte părți ale Europei, nu au avut în Franța anului 1848 nici o relevanță.

Revoluțiile din centrul și răsăritul Europei aparțin altui tip, caracterizat prin: combaterea practicilor guvernării absolutiste și punerea bazelor și drepturilor cetățenești; revendicările de ordin național-statal: eliberare, unitate și independență națională; ameliorarea condiției țărănimii prin desființarea vechilor obligații din cadrul raporturilor de dependență din feudalism, abolirea stării de iobăgie și împrăștierea țăranului, prin sacrificarea în folosul acestui scop a unei părți din marea proprietate funciară.

Revoluțiile din Europa centrală și răsăriteană aveau de îndeplinit, în aceste zone, rolul istoric pe care îl jucase revoluția de la 1789 în Franța; de a transforma în chip radical structurile de proprietate, de relații sociale și de organizare politică, de a crea noua societate modernă.

Obiectivele numeroase și diverse ale acestor revoluții s-au manifestat în cadrul fiecăreia, în funcție de condiții specifice, cu o intensitate diferită; dar între ele a persistat o interdependență, chiar și atunci când unul din

țelurile enumerate părea să monopolizeze programul de acțiune, estompându-le pe celelalte. În Confederația germană locul central al programului revoluționar l-a ocupat cerința unificării naționale. În statele italiene, aceea a eliberării provinciilor aflate sub dominația străină, austriacă, urmată îndeaproape de idealul unității naționale. Pentru cehi, maghiari, români au stat în prim plan obiectivul independenței sau autonomiei politice, împreună cu problema raporturilor agrare.

Acolo unde unitatea națională a fost obiectivul de căpetenie, mișcările revoluționare respective au acordat o relativ scăzută importanță rezolvării unor revendicări sociale, mai ales țărănești, deși, spre ex., în Italia de sud problema era deosebit de acută.

În schimb, popoarele care au trebuit să lupte în primul rând pentru eliberare națională au pedalat paralel și pe emanciparea țăranimii. Era consecința faptului că de obicei raporturile de subordonare politică, de la popor la popor, instituiau și raporturi de subordonare și oprimare socială, cu o polaritate etno-națională. De aceea, în cazurile în speță s-a realizat firesc și aproape necesar legătura dintre obiectivul național și cel social-agrar al revoluției.

Pentru mișcările în ale căror programe pe primul loc a stat țelul eliberării naționale, sunt tipice revoluțiile popoarelor din Monarhia habsburgică și din Țările Române.

Revoluția maghiară a evoluat grabnic de la revendicarea autonomiei la proclamarea independenței totale. Dar pe aceasta ea nu a văzut-o în spiritul național specific veacului al XIX-lea, ci pe o bază tradiționalist-istorică, vizând restabilirea statului între limitele sale medievale care cuprindeau și alte popoare decât cel maghiar.

Eludând concepția organicist-istorică despre geneza și natura națiunii, împărtășită în secolul al XIX-lea de majoritatea popoarelor central și est-europene, revoluția maghiară a optat pentru concepția constituțional-juridică, potrivit căreia locuitorii aceluiași stat, indiferent de apartenența etnică – formează o națiune în temeiul proclamării egalității lor și al beneficiului acelorași garanții constituționale ale drepturilor și libertăților, expresie a drepturilor naturale ale omului și ale contractului social.

Românii ardeleni, în schimb, au formulat, în cadrul discursului programatic al lui Simion Bărnuțiu la Blaj, teza mixtă a fundamentării identității naționale deopotrivă pe drepturile contractuale, pe cele istorice și pe natura organică a națiunii, produs al dezvoltării naturale.

Ei au revendicat statutul de egalitate deplină și de autonomie a teritoriului în care erau majoritari, pornind de la necesitatea recunoașterii legale a naționalității lor distincte, ca un corp politic de sine-stătător, și au afirmat chiar imposibilitatea realizării libertății, în afara acestui cadru politic-național autonom, cu existență legal recunoscută și garantată.

Revoluția din Muntenia și mișcarea revoluționară din Moldova au pus problema unificării politice și pe aceea a autonomiei – premisă imediată a independenței față de puterile suzerană și protectoare- Imperiul otoman și Rusia.

Dar împreună cu ele au figurat în programul lor revoluționar emanciparea sau ameliorarea condiției țăranilor, organisme legislative și politice reprezentative, mergând până la alegerea domnului din oricare clasă socială, libertățile cetățenești ș.a.

Prin poziția geografică, revoluțiile românești de la 1848 apar situate înspre limita exterioară a fenomenului european petrecut atunci. Privite însă prin prisma conținutului, ele n-au fost marginale în raport cu acesta.

Comparația cu procesul european general poate fi făcută, cu sens deplin, luând ca bază mișcările românești din Transilvania și Muntenia. Fiindcă numai ele au avut putința de a depăși stadiul enunțurilor de intenții și de a-și desfășura, în pofida înăbușirii lor, un evantai larg de valențe ale programelor și acțiunilor.

Revoluția din Transilvania a fost conexă evenimentelor din Monarhia austriacă. Acestea au servit drept catalizator declanșării, prin reacție, a mișcării românești ardelenene și a cristalizării ideilor sale directoare. Argumentele acestora au fost în covârșitoare proporție împrumutate interpretărilor trecutului istoric al provinciei. Ideile revoluțiilor europene mai îndepărtate în spațiu, deși au parvenit la cunoștința cercurilor conducătoare ale mișcării, nu au fructificat mult.

Ardelenii au fost pragmatici și tacticieni, ancorându-se în tradiția revendicărilor politico-sociale ale națiunii române formulate încă din secolul al XVIII-lea, de la Inocențiu Micu și de la *Supplex Libellus Valachorum*. Salută libertățile democratice, fără a le adăuga nuanțări proprii, sunt monarhiști constituționali; nu atacă problema schimbării formei de stat: autonomismul lor provincial sugerează, pentru o etapă viitoare, alăturarea de soluția federalizării, deocamdată încă nenumită; înspre ea tindea, în subsidiar, poate nu deplin conștient, și corporatismul lor etnic-național. Deși discursul lui Bărnăuțiu va constitui un text fundamental al naționalismului românesc, nu se identifică explicit în mișcarea ardeleană aspirația nemijlocită spre unitatea națională panromânească. Acea mult invocată strigare: „Noi vrem să ne unim cu țara!” – ni se pare o interpolare din partea unor memorialiști pioși, cu scopul de a cosmetiza starea de spirit a masei participanților la adunarea de pe Câmpia Libertății.

Mișcându-se între limitele pragmatismului istoricist, mai puțin în orizontul ideatic larg deschis de revoluția franceză, revoluția ardelenilor a fost în schimb cea mai unitar articulată atât în interiorul elitei conducătoare, cât și în relația acesteia cu masele țărănești pe care a reușit să le atragă, să le organizeze și să le însuflească o conștiință politică, așa cum nicăieri altundeva în cuprinsul suflării românești de atunci.

Mult mai „europeană” a fost, sub mai mult decât un singur aspect, revoluția din Muntenia. La receptivitatea ei pentru ideile occidentale a contribuit în mod evident trecerea aproape a întregii sale grupări conducătoare prin centrele de cultură și prin cercurile politice franceze, cu care ea a stabilit relații directe și apropiate. Nivelul teoretic și cel pragmatic al viziunii revoluționare muntene se află într-un raport invers față de cel din Transilvania: primează ideile democratice din patrimoniul spiritual al revoluției franceze celei mari, iar direcțiile acțiunii practice, luând fără îndoială în atenție imperative social-politice particular-concrete, lasă totuși impresia că și acestea au fost jalonate după modele ale gândirii revoluționare occidentale.

Revoluția munteană n-a fost destul de omogenă la nivelul conducerii și nici n-a verificat suficient creditul moral acordat unor persoane din armată sau din înaltul cler. Neînchegate, cum ar fi trebuit, au fost contactele sale cu oamenii de rând din capitală, ale căror ridicări la luptă apar sporadice și spontane. Superficiale, în fond, și preocupările pentru organizarea apărării guvernului provizoriu de uneltirile interne și mereu iminenta intervenție externă. Armata lui Magheru n-a aflat prilej a face ceea ce au făcut lăncierii lui Iancu.

Raportarea revoluțiilor noastre de la 1848 la cadrul european al fenomenului e posibilă și justificată pe de o parte din punctul de vedere al subitei modernități de care spiritul și conștiința politică românească au dat dovadă. Ele înseamnă înaintarea acestor două elemente în întâmpinarea istoriei europene și întru contopirea istoriei poporului român cu ea, la un nivel superior celui din veacurile precedente.

Aceeași problemă poate fi deschisă și din perspectiva opusă: în ce măsură cadrul european al fenomenului revoluționar a pășit în întâmpinarea celui românesc, în sensul de a-i acorda atenție și a-l integra între evenimentele de semnificație ale momentului istoric.

Constatarea este apropiată de aceea formulată în cazul primei ipostaze: din ambele sensuri, dinspre răsărit și dinspre apus, istoria românească a început a se situa, la 1848, la răscrucea drumurilor europene. Informațiile presei, rapoarte consulare și alte categorii de relatări denotă că românii nu mai sunt doar obiect de interes sporadic, dintr-o provincie îndepărtată a continentului.

Nu ar fi corect, din punctul de vedere al adevărului istoric, să ne însușim aiudoma, spre a defini momentul 1848, o celebră fază a unui la fel de renumit om de stat al secolului nostru. Putem însă spune despre acest moment că a fost, dacă nu „cea mai”, dar cel puțin, „o măreață clipă a istoriei noastre”.

CÂTEVA GÂNDURI DESPRE SECOLUL LUMINILOR

Progresul omenirii în ultimele 3-4 secole are la origini procesele aparente ale unei revoluții intelectuale, ce va fi urmată de una industrială „clasică”, în secolul al XVIII-lea și de cea tehnico-științifică din epoca noastră.

Intensificându-și efortul de a cunoaște natura, de a descoperi legile după care se produc fenomenele și procesele ei, omul s-a descoperit într-altfel și pe sine. Și-a descoperit capacitatea de cunoaștere prin propria forță și a identificat sediul acestei capacități în gândire, în rațiune.

Că omul dobândise această facultate singulară, era un fapt conștientizat încă de la începuturile civilizației. Geniul elen o ridicase la o înaltă valoare, pentru ca, ulterior, fideismul medieval să o diminueze, considerând-o numai o palidă reflectare a iradierii de lumină din izvorul tainic și nepuizabil al adevărului absolut, de nepătruns în sine. Pentru gândirea teologică medievală, rațiunea era doar scânteie – concesie făcută omului, spre a-l ajuta să se pregătească pentru clipa când, aflându-se în fața unui suprem și universal for de judecată, va avea, într-o străfulgerare orbitoare, revelația Rațiunii absolute.

În opoziție totală cu această concepție, cu începere din Renaștere și mai ales în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, rațiunea umană e privită ca autonomă de orice inspirație din afară. Ea este un instrument eficient de pătrundere în toate tainele, de descoperire a adevărului, fără a avea nevoie de ajutor. Dintr-un act de umilință, afirmarea raționalității omului devine un act de orgoliu, o atitudine prometeică. Asemenea eroului mitic, omul se simte acum capabil de toate confruntările și izbânzile. El nu vrea să fie făptura nevolnică și păcătoasă, jucărie a unei voințe transcendente, de la care să implore mântuirea și fericirea. Se declară centrul și stăpânul Universului, ca și al propriului său destin.

Inaugurată în Renaștere, noua viziune asupra raportului dintre om și lume a atins un moment de superioară împlinire în secolul al XVIII-lea. Ceea ce distinge acest secol în evoluția afirmării primatului rațiunii în cadrul existenței, este pe de o parte convingerea că rațiunea nu e numai instrument de cunoaștere, ci și de stăpânire și transformare a lumii. Cu alte cuvinte, rațiunii i se propune un țel larg cuprinzător: înfăptuirea ameliorării fundamentale a condiției umane. Din aceasta derivă al doilea aspect distinctiv al raționalismului secolului al XVIII-lea, și anume: dacă prin puterea gândului lumea și societate pot și trebuie schimbate în bine, modelându-le după preceptele rațiunii, devine necesar ca oamenii să fie făcuți conștienți de acest lucru, să fie aduși să judece corect toate problemele cu care se confruntă, identificând și respingând eroarea, descoperind și acceptând adevărul.

Această poziție principală de luptă pentru adevăr și de combatere a erorii, face din secolul al XVIII-lea în cultura europeană un secol militant pe toate planurile. El apelează la un sprijin cât mai larg pentru ideologia progresistă pe care o elaborează filozofii săi cu privire la societate, la viața politică, la natura și semnificația legilor. Gânditorii, literații și savanții acestui veac nu sunt oameni de cabinet, ci prin excelență publiciști activi, abordând cu preferință maniera polemică și preocupați îndeaproape de efectul pe care scrierile lor îl au asupra marelui public. Devine astfel lesne de înțeles de unde a decurs și importanța pe care ei au atribuit-o aceluia mijloc mai eficient decât publicistica în transmiterea ideilor noi, care este educația prin învățământ.

*

* *

Pentru că publicistica voia să se adreseze publicului larg și să-l atragă de partea ideilor noi și îndrăznețe pe care ea le colporta, trebuiau aflate mijloacele prin care acestea să-și poată face loc prin hățișul erorilor numeroase și înrădăcinate, întreținute de ignoranța ce stăpâna asupra majorității minților și sancționate de prejudecăți, tradiții și autorități încăpățănate și chiar vindicative.

Gânditorii și, în genere, oamenii de cultură ai veacului al XVIII-lea au reactualizat și ridicat la culmi de subtilitate un mijloc pe care încă antichitatea îl definise drept susceptibil de a corija moravurile, înlesnind și intelectului mai puțin doct conștientizarea erorilor, a absurdului și iraționalității care prezidau alcătuirea social-politică. Acest mijloc indicat pentru dobândirea unei audiențe întinse nu avea să fie demonstrația logică, ci satira, ironia. Prin mânuirea lor a început demolarea încrederii în ceea ce era convențional, rutinar, osificat în societatea și în mentalitatea vremii. Secolul al XVIII-lea a debutat printr-un acces de ireverențiozitate, printr-o permanentă tentație de ridiculizare, pe urmele căreia își va face loc, treptat, nota gravă a unei ideologii constructive, desfășurată în opere de ținută teoretică elevată, unele, cum au fost „*Spiritul legilor*” al lui Montesquieu și chiar „*Contractul social*” al lui Rousseau, cu o remarcabilă armătură de erudiție.

Spiritul critic, această mare cucerire a progresului intelectual modern, a debutat în secolul al XVIII-lea cu o aparentă vioiesie, pentru a ajunge să se exprime la sfârșit în lucirea rece, dură a lamei ghilotinei revoluționare.

Epoca expansiunii mondiale a europenilor, a descoperirilor geografice, adusesse la modă genul povestirilor de călătorii, reale sau imaginare. Pe fondul unei naturi exotice, ele zugrăveau societăți diverse, cu instituții și obiceiuri care păreau stranii – uneori chiar constituția fizică a membrilor lor se pretindea a fi cu totul alta decât cea obișnuită. În secolul al XVIII-lea genul continuă a fi cultivat, dar cu o adresă inversă: se imaginează călători din țări îndepărtate care vin în Europa și consemnează impresiile lor despre această societate ce se credea perfectă. Schimbarea de optică era aleasă pentru a permite instituirea ideii că numai rutina și prejudecata îi fac pe europeni să creadă în excelența unică a moravurilor și instituțiilor lor; în ochii unor oameni crescuți în alte tradiții de cultură, această societate, atât de încrezătoare în sine, apare absurdă și ridicolă.

Cei doi persani ai lui Montesquieu, împărtășind impresiile din Paris prin scrisori trimise în țara lor, sunt un model de artă a subminării prejudecăților prin ironie. O ironie mânăuită de Montesquieu cu atâta abilitate, încât cititorii săi se simt prinși cu plăcere în jocul propus și devin complici ai personajelor imaginare, în descoperirea de noi aspecte ale caducității lucrurilor și faptelor în care până atunci crezuseră. Era – spune cunoscutul istoric francez al culturii, Paul Hazard – ca și cum cineva ar fi reușit să dărâme o casă într-un mod atât de îndemânat și de agreabil, încât proprietarul însuși s-ar fi simțit îndemnat, cu toată paguba suferită, să-i mulțumească și să-l felicite¹.

Într-o lucrare de același gen, dar de un autor englez, unui călător venit la Londra din Îndepărtatul Orient i se arată drapelele atârinate în catedrala Sf. Paul și i se spune că, luându-le, britanicii au dobândit o mare onoare,

în timp de adversarii lor, francezii, și-au pierdut-o în bună parte pe a lor. Călătorul se întreabă atunci, cu simulată candoare: să fie adevărat că onoarea națiunilor europene stă în niște bucăți de stofă decolorată și zdrențuită?

Maestrul genului este însă Swift. Cu trecerea timpului, transferul călătoriilor lui Gulliver în domeniul lecturii de amuzament a copiilor a ajuns să voaleze încărcătura ideologică a acestei serii de romane utopice, încărcătură teribilă în fond, sub aceeași aparență iscusit construită a voioșiei indulgente. Ea devastează o sumă de valori pe care societatea vremii le respectase și fundamentează o concepție relativistă, sceptică asupra existenței. Ființa umană, privită de la o anumită înălțime și distanță, apare ridicol de mărunț, neînsemnată și slabă, la fel ca și pretinsa ei înțelepciune. Regii sunt niște vanitoși infantili, care acordă favorurile lor celor ce știu mai bine sări coarda. Miniștrii – niște ignoranți. Regatele se războiesc între ele pentru motive stupide, ca de pildă pentru a-și impune părerea că oul trebuie ciocnit la capătul ascuțit, nu la cel gros. Savanții sunt niște nebuni, trudind la proiecte sterile; unul din cei întâlniți de Gulliver vrea să extragă căldura solară din castraveți și să o înmagazineze în fiole pentru la iarnă. Filozofii – minți aiurite, sunt capabili să susțină orice extravagantă.

Într-o lume deprinsă să se supună obișnuințelor – statornicite de aspirarea socială, de despotismul politic al monarhiei, de cel spiritual al religiei și al obscurantismului ignorant -, mesajul operei lui Swift este radical: să regândim totul despre om și societate, despre legi și stat, știință și moravuri, pornind de pe temelia pe care o construiește rațiunea, liberă de orice prejudecată și tradiție anchilozantă.

Din acest moment devine legitimă întrebarea: în ce scop se dezlănțuie o astfel de canonadă spirituală? Ce speră oamenii veacului al XVIII-lea să instaureze pe ruinele societății pe care o ridiculizau și o condamnau?

Ce cred ei că va aduce după sine acea societate în care vor domni libertatea, egalitatea și justiția?

Urmărind întreg evantaiul publicațiilor vremii, răspunsul ce se desprinde din paginile lor nu poate fi decât unul singur: vor și speră să realizeze fericirea omului, după ce se vor fi străduit să afle în ce constă ea cu adevărat. Cuvântul „fericire” revine obsesiv în filozofia, morala și literatura epocii. Oamenii acestui veac refuză să mai creadă că destinul lor este plângerea și suferința, răscumpărate într-o viață viitoare. Refuză să se considere damnați, ispășind un păcat ancestral. Nu se tem că vreo îndrăzneală din partea lor ar putea atrage mânia și răzbunarea unor zei, geloși de infailibilitatea și puterea pe care și le arogau. Își clamează dreptul la fericire și voința de a-l cuceri. Își fixează drept țel al vieții nu mântuirea, ci fericirea – aici și acum, cât mai grabnică și mai deplină. Născând nu apăruseră atâtea lucrări intitulate: „*Reflexii asupra fericirii*”, „*Epistolă asupra fericirii*”, „*Sistem al adevăratei fericiri*”, „*Eseu asupra fericirii*”, „*Arta de a fi fericit*”, „*Discurs asupra fericirii*” etc.

Convingerea în posibilitatea de a ști ce este fericirea și a o realiza conferă atitudinii spirituale a veacului al XVIII-lea un colorit optimist și vizionar.

La fel cum ironia a precedat critica sistematică, elaborarea de soluții practice pentru instaurarea fericirii a fost precedată de un evazionism spiritual, prin intermediul aceluiași gen de scrieri alegorice, evocatoare de lumi îndepărtate, inspiratoare posibile pentru un nou model al civilizației.

Deoăză l-a creat pe Robinson, încă un erou tipic pentru mentalitatea secolului al XVIII-lea, pe care trecerea vremii l-a trecut în galeria personajelor de agrement pentru copii, de cumva nu l-au uitat și ei, în anii mai de pe urmă, inundați de o gustată literatură științifico-fantastică. Prin simbolul izolării, al solitudinii, această

operă transmite, sub o altă formă, aceleași mesaje ale gândirii veacului al XVIII-lea: inutilitatea convențiilor sociale și afirmarea optimistă a încrederii în capacitățile creatoare ale omului, în orice condiții s-ar afla. Marinarul acesta își caută norocul pe oceane necunoscute, cu valuri nesigure. Înfruntă o furtună îngrozitoare și naufragiază. E singurul supraviețuitor. Dar nimic nu-i înfrânge moralul. Dincolo de valurile cumplite ale mării – ori ale soartei? – îl așteaptă o plajă salvatoare, o natură luxuriantă, primitoare. Își regăsește, deși a pierdut orice legătură cu semenii săi, energia și inteligența care-l fac în stare să reconstitue, pornind de la nivelul-limită, elementele civilizației. Ale unei civilizații ce nu mai este un produs al capriciului și-al îmbuibării, al convențiilor și al arbitrariului, ci expresia sănătoasă a necesităților stricte ale existenței. Necesitatea trebuie să fie baza adevărată a civilizației, pure, nefalsificate de o societate pervertită de vicii deșarte. Insula îndepărtată, simbol al distanțării de o lume și o societate rău întocmite, este totodată și simbolul concepției noi, de a trăi în conformitate cu natura, ceea ce însemna „a trăi înțelept”. Ea reprezintă pentru Robinson un tărâm în care, prin acest mod simplu de viață, întemeiat pe muncă, el a cunoscut fericirea. Părăsindu-l, sentimentele sale se împart între exaltarea imboldului omenesc spre sociabilitate și regretul după această oază paradisiacă.

*

* *

Emblema epocii de afirmare triumfătoare a rațiunii devine cuvântul „lumină”: el este cel ce reușește să exprime mai bine efectul gândirii raționale asupra minții și făpturii umane. Ca și „fericirea”, cuvântul lumină, împreună cu altele, înrudite, e vehiculat frecvent în publicistica veacului: făclie, zori, auroră, zi, soare, raze etc. După cum și cele de sens opus: oamenii trăiseră înainte în *obscuritate*, rătăciseră în *tenebre*, privirea fiindu-le *întunecată* de *negurile* și de *norii* ignoranței. Zăcuseră în *întuneric*, fuseseră *orbi*, dar urmașii lor aveau să se cheme *fiii luminii*. Utilitari, filozofii veacului al XVIII-lea și-au însușit cu dezinvoltură și cu intenție o imagine evanghelică, spre a-i da o semnificație diametral opusă dogmatismului teologic, denunțat cu mereu mai intensă vehemență.

Toate elogiile însă, pe care acest veac le merită, nu pot estompa deficiențele concepției sale despre lume și viață. Raționalismul și luminismul sunt curente intelectualiste, elitare, stăpânite de eroarea de a crede că singure ideile, gândirea, pot schimba structura și cursul societății și al istoriei. Idealismul lor le impune fatale limite, îndrumându-le spre făgașul reformismului social și politic, uneori cu implicații de-a dreptul conservatoare. Radical în teorie, luminismul este inconsecvent cu sine, moderat în practică, în acțiune. Filozofii luminiști nu puneau în prim-planul programului lor cucerirea libertății reale a omului, în sistemul relațiilor social-politice. Ei considerau că omul trebuie să dobândească mai întâi libertatea spiritului, prin ridicarea acestuia la trepte superioare de cunoaștere, de cultură, ceea ce îl va face apt să instaureze și în practică o ordine nouă, care să sancționeze libertatea reală a individului, a cetățeanului. În cadrul acestui raționament, cei cultivați au o prioritate a dreptului la libertate, pe când ceilalți trebuie să-și aștepte rândul, silindu-se a se pătrunde de luminile veacului, iar până atunci fiind datori a-și îndeplini conștiințioși obligațiile și funcțiile în cadrul corpului social.

Transformarea societății, în viziunea luminiștilor, urma deci să se petreacă pe încetul, „de sus în jos”. Avea să fie opera unei elite spirituale, care o va înfăptui *pentru* popor, dar *nu prin* popor. Formula – pronunțată în

epocă – era destinată să asigure conducerea burgheziei și a nobilimii cu vederi înaintate asupra maselor populare, în lupta pentru înlăturarea orânduirii feudalo-absolutiste. Era destinată să ocolească izbucnirile revoluționare, cataclismele sociale primejdioase pentru poziția elitelor, și să conserve structurile sociale și politice, în forme ameliorate, adaptate condițiilor dezvoltării economice și imperativelor progresului în genere.

Însuși Rousseau, indiscutabil unul din gânditorii cei mai avansați ai epocii, susține că mai înainte de a-i elibera, oamenii trebuie făcuți demni de libertate și capabili de a se folosi de ea. Trupurile lor nu trebuie eliberate decât după ce au fost eliberate sufletele².

Așadar – conchide D. Prodan pe marginea textului citat -, „poporul sau națiunea căreia noua ideologie îi încredința dreptul suveran de a-și alege singur forma de guvernământ nu putea fi poporul de jos”³.

Prințul Kaunitz, cel mai însemnat om de stat austriac de sub domnia Mariei Tereza și a lui Iosif al II-lea, exprima o opinie foarte asemănătoare celeia a lui Rousseau „A forma inima, înainte de a-i folosi spiritul – spunea el -, a modela moravurile cetățeanului, înainte de a-i oferi slujbe, a-l lumina asupra datoriilor înainte de a-i cere îndeplinirea lor, sunt griji (ale guvernării) tot așa de indispensabile ca și aceea de a lucra și semăna ogoarele, mai înainte de a voi să le recoltezi roadele”⁴.

Revenind și nuanțând încă o dată judecata noastră, vom spune că aceste trăsături reproșabile luminismului nu sunt nici ele, dintr-un alt punct de vedere, lipsite de merite istorice. Credința în forța persuasivă, înnoitoare a ideilor, accentele puse pe dezvoltarea și răspândirea culturii, atenuază considerabil – e adevărat – valențele sale revoluționare în practica socială. Dacă burghezia s-ar fi condus după ideile filozofilor luminiști în toate privințele, trecerea de la autocrație la democrație ar fi fost lentă și penibilă pentru marea majoritate a poporului, dezvoltarea istorică ar fi fost întârziată cu un număr nedefinit de ani.

În schimb aceeași concepție idealistă în problematica social-politică și accentele puse pe promovarea culturii, pe formarea spirituală a omului, au făcut ca luminismul să fie întâiul curent care a susținut programatic ideea că educația și învățământul sunt corelate indisolubil cu ansamblul politicii de stat, sunt probleme de ordin național. „Arta de a forma oamenii – scrie filozoful Helvetius – este, în orice țară, atât de strâns legată de forma de guvernământ încât nu se poate face vreo schimbare însemnată în educația publică, fără să se facă schimbări însemnate și în însăși constituția statelor”⁵.

Educația – a spus-o tot luminismul pentru întâia dată în istoria modernă, reluând o teză din filozofia antică – este mai importantă decât instrucțiunea, fiindcă, bine condusă, ea formează cetățeni.

Așezându-se pe această poziție nouă în materie de educație, era natural ca luminismul să întreprindă împotriva conținutului și metodelor învățământului de până la el o critică la fel de acerbă ca și aceea îndreptată împotriva instituțiilor sociale, politice și juridice, argumentate de asemenea pe baza raționalismului. E criticată ruptura dintre școală și viață. Ieșind dintr-un colegiu – se citește în scrierile vremii – copilul nu știe, de fapt, nimic. Bâlbâie puțină latină, încă și mai puțină greacă. Știe să recite din poezi fragmente întinse, dar fără a le înțelege. În științe e complet deficitar: abia cunoaște cele patru operațiuni matematice. Echitația, scrima, muzica, desenul, care se adaugă rudimentelor de instrucțiuni propriu-zisă, formează un ansamblu incoerent de cunoștințe superficiale⁶.

Prin locul pe care l-a acordat în preocupările sale educației și învățământului, luminismul românesc din Transilvania, reprezentat în cultura noastră de Școala Ardeleană, s-a înscris cel mai aproape de concepția filozofico-politică înaintată a secolului al XVIII-lea, care a făcut din difuzarea culturii una din problemele fundamentale pentru dezvoltarea societății și propășirea poporului⁷.

Meritele pe care raționamentul luminist le-a acumulat pe plan universal, mergând pe urmele unui Comenius, în dezvoltarea pedagogiei moderne, se regăsesc în activitatea Școlii Ardelene, pentru poporul român. Pe lângă bine cunoscuta latură practică, a înființării de numeroase școli, a elaborării ori prelucrării de manuale, sau a inestimabilei contribuții științifice la dezvoltarea lingvisticii și istoriei naționale, Școala Ardeleană poate fi socotită și cea dintâi care, în cultura noastră, a pus bazele unei gândiri pedagogice sistematice și înaintate. Principiile sale în acest domeniu au rămas în esență valabile pentru toată perioada din istoria poporului român care s-a încheiat prin desăvârșirea unității naționale.

Desfășurându-și activitatea în climatul reformismului cultural și școlar din epoca iozefină, care urmărea să facă din învățământ un instrument „integrator”, de formare a unor cetățeni *supuși, fidei*, dar și suficient de instruiți pentru a fi utili pe feluritele trepte ale ierarhiei sociale, profesionale și de stat, membrii Școlii Ardelene au preluat din acest plan-cadru ideea unui învățământ funcțional în interesul major al colectivității. Ei au așezat-o la temelie năzuinței către înființarea și propășirea unui învățământ național românesc, prin care să se poată valida aspirațiile de emancipare și eliberare socială și politică ale națiunii române⁸. În școlile sătești ale lui Gheorghe Șincai au pălpăit primele conștiințe ce se vor contopi treptat în uriașa și dogoritoare vrere națională, făuritoare a actului de la 1 Decembrie 1918.

Pe de altă parte, în viziunea pedagogică novatoare a Școlii Ardelene s-au conturat și trăsăturile distincte ale unui nou tip de magistru, care nu este doar un transmițător de cunoștințe, ci un militant, promovând prin cuvântul de la catedră aspirații și idealuri de obște, formând cetățeni, modelând conștiințe politice și morale. Acesta nu era, poate, un magistru de copleșitoare erudiție, cu care ar fi putut impresiona spiritele cele mai cultivate și ar fi putut atrage - cum au făcut Voltaire și alții - până și unele capete încoronate. Alcătuita, cu cei ce se adunau trudnic în jurul său, tagma modestă, a dascălilor sătești, cei mai mulți constituind prima generație de oameni cu carte, ridicată din țărănime, din acea „misera plebs” a nedreptelor legiuri feudale.

Dar dacă n-aveau cum egala în erudiție pe un Montesquieu sau Voltaire, nu le rămâneau mai prejos în tăria convingerii în dreptatea cauzei pentru care începuseră lupta: luminarea prin învățătură a unui popor oropsit și pregătirea pe această cale, a zilei în care și pentru el avea să sune ceasul libertății. Pe când luminismul occidental a fost cosmopolit și elitist, cel românesc a fost național și democratic, promotorii săi fiind mai apropiați de popor, prin origini, ca și prin obiectivele urmărite. Dar în esență, ceea ce s-a petrecut acum peste două sute de ani pe pământul Transilvaniei, a fost expresia aceluiași mare, generos ideal, care a făcut din purtătorul său - veacul al XVIII-lea - una din epocile de excepție în istoria culturii universale: eliberarea omului - cum a spus americanul Thomas Jefferson - de orice formă de tiranie asupra spiritului său.

Chiar dacă, după trecerea secolelor de impetuos progres, care a ridicat până astăzi poporul român între popoarele înaintate ale contemporaneității, lumina aprinsă atunci ne pare firavă, ea continuă a trimite o rază a

cărei persistență confirmă valoarea din totdeauna, în destinul unei colectivități, a profesiei de educator al tineretului, factor de mare însemnătate în afirmarea și apărarea locului ce se cuvine fiecărei națiuni în ierarhia civilizației universale.

¹ *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, [1961], p. 15.

² *Considération sur le gouvernement de la Pologne et sur la réformation projetée*, apud. D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București, Editura Științifică, 1984, p. 296.

³ *Ibidem*, loc. cit.

⁴ După Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania, 1774-1805*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1966, p. 18, nota 1.

⁵ *Despre spirit*, IV, 17, trad. rom., București, 1959, p. 489.

⁶ Paul Hazard, *op. cit.*, p. 193-194.

⁷ Dumitru Ghișe, Pompiliu Teodor, *Fragmentarium luminist*, Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 213.

⁸ *Ibidem*, p. 216.

*SPIRITUL DE LA 1848**

Spiritul unui moment al istoriei este, evident, o calitate a generației sale, care nu se identifică numai în grupaje de convingeri ordonate în programe de acțiune, ocupând în asalt mentalul colectiv și orientându-l spre o finalitate.

Incontestabil, el este întemeiat pe idei, pe convingeri, dar se desprinde din magma lor, traducându-le în limbajul sentimentelor și al emoțiilor. E sesizabil și procesul invers: din acest limbaj imprecis, apărut relativ brusc, se cristalizează în intelect un discurs coerent. Pe orice cale s-ar constitui, spiritul generației reprezentative pentru un moment istoric preferă componente nonraționale, reprezentări spontane ale faptelor și ale consecințelor acestora, în locul conceptelor metodic elaborate.

Nu e un fenomen punctual. La fel ca majoritatea stărilor de conștiință, se constituie treptat, într-un paralelism aproximativ cu substratul său ideatic. Evoluează un timp pe o linie ascendentă, până când atinge un stadiu de efervescență și o alură dominatoare. Intrând apoi în inevitabilul declin al tuturor lucrurilor omenești și suportând substituirea cu un nou spirit, prevestitor de alt moment istoric, el nu mai coboară la nivelul său de pornire și nici nu dispare. Măcar ceva din aportul său novator se încorporează în spiritul timpului ce vine din urmă.

La 1848 conștiința colectivă românească a cristalizat, la etajul ei superior, reflecții asupra unor frământări, a unor dureri și experiențe ce aniversau atunci cam un secol, dacă nu socotim și perioada lor de îndelungată gestație subterană, încă din evul mediu. Cristalizarea a urmat disjuncția postulatată între convingeri clar articulate și stări oarecum nebuloase de conștiință colectivă. În fapt, e de luat în considerare un anume factor de relativizare a tuturor acestora. S-ar părea că efectul psihologic dominant al unei revoluții ar fi acela de a condensa, bipolar, opinii și stări de spirit emoționale, când, de fapt, sub aparența integratoare, tensiunile politico-sociale operează în aceeași măsură fragmentări și diferențieri, în principal pe grupuri sociale, dar coborând în ultimă instanță până la nivelul individual. Există, prin urmare, un spirit general al momentului istoric, însă, în interiorul său, altfel trăiesc și simt evenimentele diversele categorii ale societății, în funcție de numeroase elemente concurente în formarea profilului lor psihic și intelectual. Sunt bine sesizabile și diferențieri zonale – între ardeleni, munteni și moldoveni – datorate unor particularități ale experienței lor istorice, ambianței culturale

– germano-central-europene sau franco-occidentale –, în care se dezvoltaseră elitele lor, iar în Transilvania și impactului biconfesionalismului.

În această ultimă provincie, spiritul '48-lui s-a mișcat pe coordonatele unui aparent paradox: toți revoluționarii s-au angajat în acțiuni menite a sfărâma tiparele vechi, a schimba ceva sau chiar multe, a inova. Spre a-și agrementa elanul sufletească torențial, toți uzează de o simbolică transparentă și de patos retoric, ambele cultivând o viziune maniheistă asupra spațiului confruntărilor. Fiecare se autovictimizează, evocându-și suferința din trecut, aspirația și chiar certitudinea apropiatei mântuirii și exorcizând pe „celălalt”, pe adversar.

Și totuși – în aceasta constând paradoxul –, nimeni, din nici o parte, nu agreează termenul „revoluție”, spre a-și denumi acțiunea și scopurile.

Face excepție Muntenia, unde se vehiculează conceptul, împrumutat din franceză, care, multora din autorii evenimentelor, le era a doua limbă maternă.

În Transilvania însă, fiecare tabără consideră că ea satisface o legitimitate până atunci blocată de forțe opresoare sau că instaurează una nouă, dar tot pe o bază de drept; asta în ceea ce o privea pe ea însăși, în vreme ce oponentul, chiar dacă gândea la fel și afirma că acționează în același spirit, era culpabilizat pentru „porniri anarhice”.

Depozitare ale legitimității *in spe*, taberele recurg la ceremonialul jurământului în comun. La fel ca în momente cunoscute ale altor revoluții, acest act sugera angajamentul față de un enunț, câteodată nebulos formulat, dar pretinzând a fundamenta prin consens noua legitimitate. El răspundea unei norme a spiritului revoluționar, aceea care dispensează adevărul de a se rosti cu toată claritatea, lui revenindu-i – în contextul respectiv – rolul de a mobiliza, mai înaintea celui de a convinge.

Se considera, tacit sau explicit, că gesturile tumultuoase trebuiau disciplinate și aduse sub scutul legii și al moralității. Libertatea însăși se cuvenea temperată înțelepțește, spre a nu degenera în anarhie.

În euforia elanului lor, revoluționarii români n-au împărțășit extremismul unor momente din revoluția-model, cea din 1789 din Franța, și n-au introdus în faptele lor ceea ce s-a numit „atrocitatea geniului revoluționar” – cel puțin nu în chip deliberat.

În ansamblu, spiritul generației '48-lui românesc s-a înscris în tiparele pe care le-am putea socoti „normale” ale momentului aceluia și ale altora, similare, din felurite timpuri și locuri.

S-a făcut observația că o situație revoluționară e inseparabilă de o temporară hipertrofie a conștiinței istorice, exprimată, printre altele, printr-o retorică grandilocventă, iar individual și prin unele gesturi naive. Conștiința istorică a fost definitorie pentru identitatea colectivității românești, de la licăririle sale în paginile cronicarilor, până în zilele noastre. Grandilocvența retoricii ei, manifestată în destule momente, traducea logica proprie discursului revoluționar, în care „cuvântul încearcă să cucerească maximum de eficacitate, revendicând energia cea mai intensă. El va deveni augural, sentențios, profetic”¹.

Fuziunea hipertrofiei conștiinței istorice cu patosul retoric a fost o coloană de sprijin și un artificiu genial al discursului lui Simion Bărnuțiu. Pledoaria pentru drepturi naționale, meritate pe temeuri istorice, și

implorarea adresată poporului ca, odată acestea câștigate, să le păstreze cu neclintire, a culminat în imaginea catastrofei ce ar rezulta din abandonarea lor.

„... Când strănepoții celor de astăzi nu se vor mai mândri că sunt de viță de sub cerul blând al Italiei [...], atunci sapa și plugul barbarului vor scoate din pământ câte o piatră romană, ca să mărturisească cum că pietrele au, către memoria celei mai însemnate națiuni ce a fost vreodată în lume, mai multă simțire de venerațiune decât milioanele de legionari pe cari ne-au așezat aici Traian, ca să păzim nemuritoarea gloria numelui de roman, glorie pe care noi, în loc să o mărim, am micșorat-o, am întunecat-o, am vândut-o și, împreună cu națiunea, am îngropat-o în anul 1848”².

Scepticismul nostru de epigoni din acest blazat prag între milenii se impune a fi cenzurat câteva clipe, spre a putea să realizăm că oamenii vremii aceleia n-au zâmbit cu indulgență în forul lor interior, ci s-au cutremurat la aceste cuvinte în toate fibrele ființei și au crezut în spiritul și litera celor ascultate.

Exacerbarea trăirii în dimensiunea istoriei transpare în plan individual – un plan, evident minor – în mania romanizării numelor. Onomastica tinde să devină un act militant, o idee sub arme, extrapolată din obsesia latinizării limbii. Ardelenii se organizează în legiuni și centurii – moșii lui Iancu învățau, probabil, abia atunci termenii -, șefii lor se intitulează prefecti și tribuni, adoptă nume ori supranume ca Armatu, Vivu, Severu, Nobili. Până și un personaj deloc marcant își spune, în loc de banalul Oprea Moroianu – Aprian Maroianu, căzând într-un înduioșător ridicol, de nimeni însă sancționat atunci...

Când Bărmuțiu, Papiu-Ilarian și Iosif Hodoș pleacă la studii, ajungând la Pavia și Padova, nu vor să știe că se află tot pe un teritoriu de supușenie austriacă. Sentimentul de care se lasă copleșiți, la unison cu cei de-acasă, cu care corespundează, este fericirea infinită de a fi pășit pe pământul Italiei, în patria străbunilor, unde a răsunat limba în care Aeneas a salutat-o pe Lavinia, limba din zei coborâtoare, la fel ca națiunea și ca limba română.

Se relevă în spiritul de la '48 tentația trăirii într-un orizont al mitului, într-una alimentat și redimensionat peste secolii, în perimetrul căruia realitatea este sacralizată, prin înveșmântare în limbaj evanghelic și sacerdotal. Frecvențele simboluri în care acesta se exprima, purtau semnificații net contrastante, apte pentru a fi receptate în registrul emoțional: de la *moarte* la *deșteptare*, la *înviere*; se răstoarnă *piatra de pe mormântul* națiunii, pentru a-i face loc să iasă din *întuneric* la *lumină*; *lanțuri ruginite* se frâng după mii de ani, îngăduind pășirea într-o nouă *lume*, în care națiunea va trăi de acum, *în veci*; jugul aruncat de pe umeri și lăsat animalelor de povară, pentru ca oamenii să poată fi, în sfârșit, *liberi*.

O poematică a discursului politic...

Trecerea de la starea veche la cea nouă, diametral opusă, e condiția *sine qua non* a supraviețuirii: „zarurile sunt aruncate, corăbiile întoarcerii – arse; a învinge sau a muri, acum ori niciodată...!” sunt sloganuri repetate fără preget.

Înfruntarea acestor riscuri diviza sentimentele cu care erau primite, între teamă și speranță. Dar predominant era optimismul. Alte imagini, alte simboluri și enunțuri lapidare îl susțineau: ziua mâniei, ziua judecății, a mântuirii – e aproape, cei făgăduiți ei sunt invincibili: trebuie doar să îndrăznească.

Bălcescu proclama că „românii nu vor pieri și nu pot pieri”. Iar Andrei Mureșanu: „Acum, când tirania se zbugiumă-n dureri, Tu, bravule române, mai crezi că o să pieri?”³. Însuși lucidul și măsuratul Barițiu crede cu tărie în viitorul românului, pentru cel puțin încă o mie de ani, fiindcă „veacul măsurilor tiranice trecu, el nu se mai întoarce”⁴.

Generația momentului intuiește că viitorul depinde de propriul popor și nu de ajutorul altcuiva. Sentimentul demnității și al orgoliului național vibrează cu o intensitate neauzită până atunci, pe coarda sufletului românesc. Îi insuflă conștiința și mândria de a trăi o clipă fără asemănare. Picurând un strop de melancolie în orgoliu, Iancu spunea că „Pentru români, timpuri ca acelea din 1848 nu vor mai fi!”

Suntem conduși spre concluzia că în evul modern, cu mijloace de expresie de-acum mature, generația de la 1848 a lăsat definitiv în urmă atitudinile contemplative și a îmbrățișat, în conținut, cât și în stil, dinamismul acțiunii și limbajul său specific.

Polemismul e reflectarea acestei deplasări de concepție și de stil. El introduce în spiritul '48-lui o propensiune spre dramatic, înrudită cu a retoricii. Adversarii românilor și ai libertății „se scaldă în nevinovatul martiresc sânge al mai multor zeci de mii ale acelor orfeline națiuni, din a căror crunte sudori se îngărășase și se îmbuibase în cursul mai multor secol.”⁵

O de-a dreptul halucinantă convocare de adjective și de verbe incendiare...

Laitmotivul polemicilor pune mereu în cumpănă soarta proprie cu a celorlalți – ocupanții treptelor superioare într-o istorie milenară. Se face uz de același apel direct la sensibilitatea cititorului sau a auditorului, la disponibilitatea ei inflamabilă. Românii sunt nedreptățiți și părăsiți, acum, la fel ca în trecut; asupra lor apasă parcă un blestem, istoria le este o istorie a patimilor, ochii lor sunt triști și osteniți de neuscarea lacrimilor celor multe; în contra națiunii române s-a urzit o conspirație universală, în fața căreia ea e singură⁶.

Năpastele memorate cu amărăciune păreau cu atât mai apăsătoare cu cât românii se vedeau pe ei înșiși buni, ascultători și săraci. „Măreț în a răbda, dar și în a ierta” – românul nu e simplu și sălbatic, așa cum îl descriu unii. „Mult trebuie să sufere el, până să se arunce în amestecul extremităților”. „Se dedase de secolii cu apăsările și a suferit în pace patimile cele nedrepte”; „n-a abătut furiile Tartarului în contra apăsătorilor săi”⁷, căci, „pe drum legiuit, liber, își știe debuițele sale conduce la rezultat plăcut, își știe manifesta dorințele sale și încă pe un drum de el numai umblat până acum”⁸.

Calităților sale morale se adaugă cele ostășești. „Noi ne luptarăm cu bărbăție și izbândă. După sute de ani de robie, ne afirmarăm tot atât de viteji ca popoarele cele mai libere [...] care n-au cunoscut încă ce e lanțul servituții”⁹.

Oamenii de la 1848 au crezut în ei înșiși, dar tot pe-atât în forțele imanente care împing înainte istoria, precum și în cele divine, care deschid calea justă acestei înaintări. Ele înlătură orice bariere care ar voi să oprească mersul către mai bine. „Spiritul veacului – scria Barițiu – nu așteaptă și nu cruță egoismul nostru, ci trece peste toate cu o răpejune ce nu suferă nici o împotrivire”. Era, acest gând, încă un punct de sprijin al sentimentului general de încredere în sine, în viitor, în izbânda cauzei naționale. Mai mult: prin încorporarea în spiritul românesc a filosofiei organicist-istoriciste de sorginte herderiană și romantică, pașoptiștii asimilau spiritul

european, se simțeau solidari cu el. „Nu aveau nici o rezervă în a se proclama ca făcând parte din Europa”¹⁰ – estimează istoricul american Keith Hitchins.

Problemele suplimentare sunt abundente. Se apela la opinia publică a lumii, la necesitatea ca „Europa să ne cunoască”. La rândul lor, românii – atunci ca și acum – o cunoșteau mult mai bine decât puteau percepe privirile arogante și prejudecățile disprețuitoare abătute superficial asupra lor.

Fuziunea între spiritul european și cel național românesc s-a petrecut cu o nuanță specială în perimetrul ideii unității naționale. Un Dimitrie Golescu admira revoluția din Franța pentru că „a proclamat dezrobirea popoarelor, ba, mai mult, principiul naționalităților” – în baza căruia, continua el – „fiecare națiune are drept la propria sa existență politică și toți oamenii care vorbesc aceeași limbă trebuie considerați ca neformând decât o singură națiune. Dacă principiul va triumfa, românii vor fi un popor de 8 milioane, într-un regat frumuseț, perfect rotund, cu granițe pe care însăși natura pare a le fi ridicat”¹¹.

Unirea era „frumoasa deviză ce deșteaptă duhurile cu putere multă”¹², „gândul întâi a orice iaste român”, „un mare popor, cu o mare ca întăritură, două fluvii care se numesc Dunărea și Nistru drept centură, cu sânge roman în vine și nici Moldova cu fiicele ei”¹³, nici Transilvania ori Banat, ci un pământ românesc, cu o mare capitală care s-ar chema Roma...”¹⁴

Celor evocate de noi li se pot opune rezerve și îndreptări. Spiritul de la '48, așa cum am încercat a-l contura, este aproape numai spiritul elitei intelectuale politice. Numai ea s-a exteriorizat deslușit și amplu, îngăduind perceperea și interpretarea trăirilor sale. Și poate că, în fond, tot numai ea este veritabila creatoare și colportoare a spiritului unui moment, adesea și al câte unui secol întreg. Din masa cetățenilor obișnuiți de odinioară nu au răzbătut până la noi decât mărturisiri sporadice, și acelea filtrate prin scrieri cu anumite tendințe, având autori din rândurile aceleiași elite, predispusă și abilă în a recondiționa înregistrările. E sigur, însă, în lumina evoluției ulterioare a lucrurilor, că din germenii răsăriți în 1848 mentalitatea și spiritul popular vor crește în direcția întâlnirii lor cu ale elitelor nației.

Cu toate aceste curențe de informație, amintirea și ereditatea spirituală ale anului 1848 rămân impresionante. Li s-ar putea adresa și lor cuvinte prin care omagia Revoluția franceză unul din cei mai pătrunzători analiști istorici și politici din veacul al XIX-lea, Alexis de Tocqueville:

„Timpuri de tinerețe, de entuziasm, de mândrie, de pasiuni generoase și sincere cărora, cu toate erorile lor, oamenii le vor păstra veșnic amintirea, și încă multă vreme ele vor tulbura somnul tuturor acelorora ce vor voi să le corupă, ori să și le aservească”¹⁵.

* Comunicare prezentată la Sesiunea științifică solemnă consacrată împlinirii a 150 de ani de la Revoluția de la 1848 (12 iunie 1998).

¹ Jean Starobinski, *Emblemele rațiunii*, București, 1990, p. 50.

² *Discursul ținut în Catedrala din Blaj*, București, Socec. 1909, p. 210.

³ *Un devotament familiei Hurmuzachi*, în *Poezii*, Arad, 1920, p. 54.

⁴ *Ce voiesc românii transilvani?* În „Foaie pentru minte, inimă și literatură”. XI (1848), nr. 16, p. 121-122. Cf. în aceeași, IX (1846), nr. 6, p. 47: „Nu e putere care să ne mai poată preface sau desființa”.

⁵ Nicolae Boșcan, Valeriu Leu, *Memorialistica revoluției de la 1848 în Transilvania*, Cluj-Napoca, 1988, p. 167.

⁶ Singurătatea e un clișeu romantic omniprezent. În poezia maghiară, spre a cita un exemplu apropiat în spațiu și în contextul istoric. Petöfi își plângea „poporul orfan”, „singur, cel mai singur între toate neamurile de pe Pământ”.

⁷ N. Boșcan, V. Leu, *op. cit.*, p.186, 191. Pașoptismul și spiritul revoluționar de peste tot nu agreează autocritica, evaluarea lucidă a faptelor proprii; când o practică, aceasta îmbracă forma autoflagelației – un act de severă pedagogie politică, un tratament de șoc al conștiințelor, pentru a le constrânge să se depășească...

⁸ *Ibidem*, p. 140.

⁹ *Ibidem*, p. 242.

¹⁰ Keith Hitchins, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*, vol. I, Cluj-Napoca, 1987, p. 84.

¹¹ Cornelia Bodea, *1848 la români*, vol. I, București, 1982, p. 645-646.

¹² George Bariț, *Scrisori social-politice*, București, 1962, p. 85.

¹³ Adică Basarabia și Bucovina.

¹⁴ Al Russo, *Scrisori postume*, Craiova, f.a., p. 142.

¹⁵ *L'Ancien Régime et la Révolution*, nouvelle édition, Paris, 1887, p. VII.

PROCESUL DE MODERNIZARE A IMPERIULUI HABSBURGIC DUPĂ 1870

Considerarea Imperiului habsburgic, până la încheierea existenței sale, ca pe o entitate politică prin excelență conservatoare și refractară progresului este un clișeu răspândit în istoriografia statelor supranumite “succesorale”, printre care, cu o parte a ei, se numără și România.

Nimeni nu se află care să ne facă să admitem că, dimpotrivă, acest imperiu a fost, după 1848, un stat democratic și progresist. Cele două teze opuse sunt la fel de inexacte, luate fiecare la modul absolut. Istoricul are datoria să se elibereze de sugestiile politicianului și de amintirile stereotipizate ale trecutului, pentru a așeza faptele și interpretarea lor pe o cale de mijloc, atribuind – după cum se spune – „fiecăruia ce i se cuvine”.

După 1848, Imperiul Habsburgic a rămas, indiscutabil, un stat conservator. Dar în a doua jumătate a secolului al XIX-lea termenul nu mai are conotația dură din era Metternich, ci se apropie, lent, de înțelesul general pe care viața politică din Anglia a fost întâia în a i-l conferi: acela de atitudine precaută și temporizatoare în fața reformelor, fără însă a le exclude. Vrea doar să le selecteze și să le aplice pe rând, în funcție de măsura în

care apreciază că beneficiarii lor sunt pregătiți să le înțeleagă și să le accepte. Ultimul criteriu – e adevărat – a servit adesea ca pretext pentru o temporizare convenabilă „clasei de sus”.

Acest reformism, acționând cu încetinitorul, este fenomenul care permite a se vorbi de modernizarea Imperiului habsburgic, după 1849. Nu trebuie să se aștepte de la el să pășească numai pe trepte ascendente. Uneori stagnează, alteori anumite măsuri de guvernare stârnesc proteste, calificate fiind ca un regres. În majoritatea cazurilor, reformele din Imperiul habsburgic din a doua jumătate a secolului al XIX-lea sunt susceptibile a fi privite din puncte de vedere opuse, conducând, evident, la judecăți de valoare diferențiate, după cum ele au ca sursă de inspirație oficialitatea sau opoziția – aceasta din urmă reprezentată de istoriografia naționalităților și a mai multor state europene.

Un exemplu al acestei ambiguități îl constituie scurta perioadă a neoabsolutismului, între 1850-1860. Ea a fost precedată de o semnificativă încercare de conciliere pe cale constituțională între centralism și federalism. Dieta de la Kremsier (Kromerize) și proiectele sale de constituție, între care s-a optat pentru al germano-silezianului Kajetan Mayer, a mers până la a preconiza responsabilitatea ministerială în fața parlamentului și limitarea la un veto suspensiv a drepturilor împăratului în raport cu prerogativele legislativului. Trecând în extrema opusă, Viena a optat după martie 1849 pentru măsuri severe de ordine interioară, cenzură, suspendarea constituției promise, deja elaborată. Toate acestea erau indicative categorice ale unui regim autoritar, de o rigiditate aparent închisă oricărei tendințe de modernizare.

Acest neoabsolutism pare a se fi dorit o întoarcere la absolutismul luminat, terezian și iozefin, fiindcă n-a fost un regim inert, ci unul dominat de suflu dinamic. În timpul lui, în 1853-1854, s-a efectuat reglementarea raporturilor urbariale. Cu toate insuficiențele sale, a fost o primă „reformă agrară”, care a oferit țăranului o mică proprietate independentă și a făcut o breșă în monopolul nobiliar asupra pământului. E un semn al unui spirit de modernizare, e drept că al unuia „defensiv”, dictat de necesitatea unor concesiuni, spre a fi evitate noi zguduirii sociale de felul celor din 1848.

Aceeași dublă semnificație a avut-o reforma administrativ-teritorială: s-au desființat provinciile și comitatele istorice și s-au arondat noi unități; la un moment dat s-a acreditat – deși nu s-a aplicat – ideea eligibilității organelor de conducere comunală. Reforma era destinată să lovească în autonomia nobiliară locală. Deși a dus la întărirea centralismului administrativ-militar, măsura a înlăturat o serie de anacronisme și a adaptat mai bine structurile teritorial-administrative la stadiul dezvoltării economice și demografice.

Funcționăria numită în acești ani a fost mai cu grijă aleasă și instruită, fiind de o calitate și de o eficiență superioare celei de dinainte de 1848.

Reformele fiscale au îmbrățișat ideea impozitului unitar – pe proprietatea agrară și pe venit.

Iar reforma școlară, începută de ministrul Leo Thun, completată peste vreo 20 de ani, a consolidat sistemul învățământului în trei trepte, cu ramificații practic-profesionale, paralele cu cea teoretică. Aceeași reformă a fost și un pas spre laicizarea învățământului, sub control de stat.

Dar, ca un semn al balansului politic, Leo Thun, pe care reforma sa școlară l-ar designa drept un liberal „in nuce”, a fost și autorul Concordatului cu Roma, din 1855, în care adevărații liberali austrieci au văzut o victorie a clericalismului.

În fine, după 1850 Imperiul habsburgic a început investițiile masive în construcții de căi ferate și în comunicații. Până la 1900, ritmul acestora a adus zonele apusene ale Imperiului, respective (după 1867) ale monarhiei dualiste, la un nivel relativ apropiat de al occidentului.

La capitolul economic mai sunt de menționat investițiile în industrie, bănci și comerț internațional: portul Triest a devenit cel mai important terminus maritim al Europei Centrale, pentru liniile de navigație atât mediteraneene cât și transoceanice.

Totuși, acest de netăgăduit proces de modernizare economică nu a reușit să elimine mai vechea inegalitate a nivelurilor de dezvoltare provinciale: vestul Imperiului – Austria și Boemia – rămâne la distanță față est, adică de Ungaria de la răsărit de Tisa, Transilvania, Galiția, unde agricultura este pe mai departe ramura economică de bază, alături de progrese moderate în alte sectoare.

În viața politică a Imperiului se evidențiază cel mai mult caracterul „defensiv” al reformismului austriac de după 1849. Semnalul său l-au dat diploma și patenta din octombrie 1860 și februarie 1861. Ele au fost consecința înfrângerilor suferite în războiul cu Franța și cu Piemontul, în 1859, din care se contura eșecul iminent al regimului neoabsolutist. Așadar, o soluție de salvare dintr-o criză.

Din nou, ea a avut limite și imperfecțiuni, pentru care nici contemporanii, nici analizele istoriografice n-au lipsit de a o critica. Totuși, în momentul emiterii documentelor fundamentale susmenționate, conținutul lor a fost primit cu speranțe de popoarele monarhiei. El a fost însă respins „de plano” și boicotat de către maghiari, care n-au acceptat să renunțe la programul lor, formulat, și în parte înfăptuit, în revoluția din 1848.

Raportat la momentul respectiv, spiritul reformelor politice încercate în 1860-1861 a fost cel mai modern, între al măsurilor de aceeași factură, de până la 1900. El a deschis calea unei formule federaliste de guvernare și administrare, care presupunea așezarea pe plan de egalitate în drepturi a tuturor naționalităților. Dacă Viena ar fi perseverat în consolidarea și dezvoltarea formulei din 1860-1861, evitând avantajarea unilaterală a *unei* naționalități și marginalizarea celorlalte – cum se va întâmpla la 1867 – edificiul statal habsburgic ar fi fost mai puțin vulnerabil, ar fi putut sta pe mai mulți piloni de sprijin.

Legătura dintre spiritul din 1860-1861 și conceptul de modernizare este suficient de evidentă. S-a recurs atunci la principiile electivă și reprezentativă ale organelor politice provinciale și centrale, la divizarea atribuțiilor între acestea, s-a acordat libertatea cuvântului, a întrunirilor și a constituirii de organizații politice. Imperiul ținea spre structura unei monarhii constituționale federaliste, deși cu încă multe neîmpliniri, care aveau să facă în viitor obiectul campaniilor diverselor orientări opoziționiste. Întreg sistemul înceta de a mai fi rigid: devenea, în principiu, permeabil pentru reformare. E superfluu să revenim asupra atât de cunoscutelor perspective pe care le-a deschis românii din Transilvania, având importante puncte de pornire în legile dietei de la Sibiu, din 1863-1864.

Sistemul inițiat la 1860-1861 a fost expresia unui liberalism limitat, *sui generis*, al Vienei, făcut în curând să rățăcească în meandrele actului atât de controversat din 1867: dualismul austro-ungar.

Din nou un act defensiv, impus de forța boicotului corpului politic maghiar împotriva reformelor din 1860-1861, de înfrângerea în războiul cu Prusia (1866), de „lobbisme” cu efect la cele mai înalte personaje de la Curte. Dar mai ales de teama descompunerii monarhiei prin acțiunea centrifugă a conglomeratului de națiuni din cuprinsul ei. În calea acestuia, Viena a ridicat brusc bariera alianței politice austro-maghiare. Ea a blocat speranța realizării egalității între națiunile din Imperiu și a colaborării lor pe această bază. A dat satisfacție unei părți însemnate a clasei politice maghiare, dar n-a pus capăt opoziției fidele principiilor de la 1848, care va continua să se considere adevărata purtătoare a idealurilor națiunii maghiare. Kossuth în exil va fi pe mai departe o personalitate cu o charismă superioară celei a autorilor compromisului din 1867, oricât de remarcabili au fost aceștia – un Deák, un Andrassy. Pe termen scurt, dualismul a salvat coeziunea monarhiei, dar pe termen lung a slăbit-o.

În partea austriacă a monarhiei „era liberală” se consideră a fi fost inaugurată oficial de legile sancționate de împărat la 21 decembrie 1867. Ele aveau ca obiect: organizarea puterii judecătorești, independente de celelalte puteri din stat, drepturile cetățenești – specificându-se „expressis verbis” egalitatea lor în fața legii, libertatea conștiinței, inviolabilitatea proprietății și proclamarea principiului că toate naționalitățile sunt egale și fiecare are dreptul imprescriptibil la păstrarea propriei limbi și a propriului specific național.

În continuarea acestora, legile din 1868 și 1869 au dus, în fapt, la denunțarea concordatului cu Roma, din 1855, reglementând în spirit liberal relațiile interconfesionale, căsătoria civilă, laicizarea învățământului, cu singura rezervă că studiul religiei era permis și chiar recomandat.

S-au format partide politice: liberal, conservator și național german, ce vor fi urmate către 1890 de cel social-democrat și creștin-social.

S-a introdus votul direct, dar diferențiat censitar, pe patru clase socio-profesionale (curii), care avantaja reprezentarea unora în raport cu altele. Abia în 1897 s-a adăugat o a 5-a „curie” electorală, în cadrul căreia puteau vota toți bărbații de peste 25 de ani, care nu aveau calificare pentru una din celelalte curii. Aceștia alegeau 72 de deputați, din totalul de 425. La 1907 s-a făcut un nou pas, aproape final: votul universal pentru bărbați, deci desființarea diferențierii alegătorilor și alegerea deputaților proporțional cu voturile obținute de partidele politice concurente.

Monarhia rămânea însă grevată de un viciu fundamental: menținerea poziției politice dominante a aristocrației, prin condiție, avere, favoritism imperial etc., în timp ce se dezvoltau clasele de mijloc și muncitorimea. În fața acestei stări de fapt, politica guvernamentală nu putea fi decât oscilantă. Nici o grupare, nici un om politic nu se prezintă cu un program cuprinzător și de perspectivă, care să traseze ferm o linie de dezvoltare pe întreg spectrul problemelor Imperiului. Însuși caracterul dual al acestuia era un obstacol, din cauza permanentelor acomodări și concesiuni între Viena și Budapesta.

În problema națională, pentru austrieci punctul sensibil era Cehia. În fața întetirii opoziției „tinerilor cehi”, radicali, Viena apare lipsită de inițiative constructive. Guvernării vienezi se plâng mereu de intransigența

cehilor, dar nu și-o examinează temeinic pe a lor. Cehii pretindeau o autonomie mai largă decât cea acordată maghiarilor la 1867, fapt considerat de Viena ca o imposibilitate. Antisemitismul și naționalismul unui Karl Lueger spre sfârșitul secolului al XIX-lea, sunt încă un semn al secționării monarhiei prin curente adverse, până atunci puțin sau deloc ieșite în arenă.

Pentru istoriografia română interesul major se îndreaptă spre evoluția părții maghiare a monarhiei dualiste. Asupra ei și asupra metodelor sale de guvernare, cu privire exclusivă la tratarea problemei lor naționale, s-a scris până la refuz, cu anateme.

Este evident că și în cazul Ungariei întârzierea modernizării structurii sociale, în sensul restrângerii marii proprietăți funciare, a diminuării influenței aristocrației, a fost răspunzătoare în bună parte de creșterea tensiunilor interne în cuprinsul teritoriilor coroanei sfântului Ștefan. Toate grupările de idei din Ungaria de dinainte de 1918, situate de la centru până la stânga, au ajuns la această concluzie.

Nu putem trece însă cu vederea constatarea că și pentru partea maghiară a monarhiei, perioada de după dualism a fost una de susținut avânt economic. Dezvoltarea urbană, în primul rând a Budapestei care, în câteva decenii, pe urma unui grandios program de construcții, a dobândit aspectul actual de metropolă, a industriei, a rețelei bancare și a capitalurilor acestor ramuri, a transporturilor feroviare – sunt puncte de reper bine marcate ale creșterii economice.

Încercând să depășim clișeele dezvoltate într-un secol de istorie dominat de patimi naționale, trebuie avut totuși în vedere că, în linii esențiale, Austro-Ungaria de după 1867 – cu toate inechitățile în structura sa socială și politico-națională – s-a apropiat, formal, de imaginea unui stat de drept. Administrația și justiția au fost în general corecte, drepturile politice respectate, excepțiile datorându-se mai mult abuzurilor la niveluri inferioare.

Elementul de care vorbește atâta în ultimii ani – statul de drept – este o componentă „sine qua non” a modernității. Se poate spune că aceasta n-a fost decât un alt semn dat principiilor proclamate și puse în practică de Marea Revoluție Franceză.

Observațiile noastre mai moderate, n-au voit să acorde circumstanțe atenuante și elogi postume monarhiei austro-ungare. Faptul că ea a sucombat în fața Europei statelor naționale înseamnă că istoria a pronunțat asupra ei o sentință împotriva căreia e greu de deschis „recurs în anulare”.

Istoricul este însă dator, în toate procesele pe care le judecă, să caute a nu vedea lucrurile numai în alb-negru. Indiferent de caracteristicile existenței sale și de deznodământul acesteia, monarhia habsburgică a fost o realitate istorică în Europa Centrală. Complexitatea evoluției sale a comportat nuanțe gradat diferențiate, pe care istoricul trebuie, la rândul său, să le clasifice nuanțat, cu simț critic și cu răspundere în enunțarea judecăților pozitive sau negative.

Am spune chiar că istoria monarhiei habsburgice este un câmp excelent de exersare a artei discernerii între bine și rău, cunoscând că în istorie numai foarte rar un fenomen se încadrează în sfera unei singure valori dominante, mai ales în perspectiva „duratei lungi”. Se cuvine deci, să începem a trece cu mai multă detașare peste

ultimii 200 de ani și să coborâm în urmă cu 2000 de ani, la acel etern dicton al lui Tacitus: „Fără ură și fără părtinire”.

***CU PRIVIRE LA EVOLUȚIA DEMOCRATICĂ ÎN CENTRUL ȘI
SUD-ESTUL EUROPEI ÎNTRE 1850-1914***

Deși nu se confundă cu modernizarea – concept cu sferă foarte largă – democrația are un sens nu prea îndepărtat de al acesteia. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin modernizare la nivelul politic s-a înțeles progresul sistemului democratic, el însuși asociat, prin reciprocitate, cu epitetul „modern”.

Modern, deși s-a născut acum vreo 2500 de ani, când a fost magistral definit de către Pericle, într-un celebru discurs care ar putea fi rostit și astăzi, în oricare areopag al lumii.

„Avem o alcătuire a cetății – spunea ilustrul ateniian – care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înșiși le suntem exemple ... Întrucât este condusă nu de câțiva, ci de mulți cetățeni, ea s-a numit democrație; după

legile ei, toți sunt egali în privința intereselor fiecăruia. Cât despre influența politică, fiecare este preferat după măsura în care se distinge: nu după treapta lui socială, ci după virtute. Dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu i se pune nici o piedică din cauza faptului că nu are destulă vază”¹.

Propulsată de revoluțiile engleză, americană și franceză în spațiul euroatlantic și de cele de la 1848 în centrul și răsăritul Europei, democrația a devenit după 1850 regimul dominant în multe state, însă cu o calitate și intensitate variabilă.

În acest proces, în centrul și sud-estul Europei se disting două zone: a Monarhiei habsburgice și a celei în care se situau Serbia, Muntenegru, România, Bulgaria și Grecia.

Deosebiri de ordin politic dintre ele, deși nu fundamentale, au fost cu toate acestea notabile.

Monarhia habsburgică era o mare putere, cu un teritoriu întins (al doilea ca mărime în Europa) și o populație numeroasă (locul al treilea pe continent). Prezenta inegalități regionale: zonele ei vestice intraseră în stadiul capitalismului industrial, pe când cele răsăritene erau agrare și cu întârziate structuri sociale feudale. Caracteristicile sale se schițaseră de cu aproximativ 150 de ani înainte. Era un stat de sine-stătător, cu autoritate internațională, cu instituții politice și administrative consolidate. Avea experiența construcției politice și a escapadelor reformiste. Se afla în contacte cu Occidentul și cu întreg concertul politic internațional. Fusese penetrat de ideologia Luminilor, cu rezultate vizibile, de pe treptele intelectuale și doctrinare până pe cele ale practicii guvernării.

Statele și popoarele din sud-estul Europei se aflau în multe privințe într-o altă situație. Cel mai mărunț dintre ele, Muntenegru, fusese singurul care, paradoxal, își păstrase în tot cursul evului mediu independența „de facto” în fața Imperiului otoman, oficializată însă abia în secolul al XIX-lea. Grecia devenise independentă între 1822-1830. România și Serbia trecuseră de la autonomie la independență în 1878, iar Bulgaria în 1908. Albania, după ce și-a proclamat independența în 1912, a rămas pentru câțiva ani într-o situație confuză și nu poate fi încadrată într-un statut politic definit.

Spre deosebire, așadar, de Monarhia habsburgică, majoritatea țărilor din sud-estul Europei se aflau într-un stadiu istoric ce ar putea fi numit „de tranziție” spre modernizare. Asupra dezvoltării lor liniștite a grevat permanența unei „irredente” naționale și teritoriale, îndreptată spre confruntare cu Imperiul otoman² și aruncată uneori în confuzie de imixțiuni rusești, austro-ungare și chiar ale tuturor marilor puteri.

O altă particularitate a istoriei acestor țări a fost aceea că în anii în care Europa centrală, după cutremurul din 1848-1849, se dedicase reformismului politic în etape, cea sud-estică se avânta pe același drum „în asalt”, vădind intenția de a recupera grăbit stagnarea seculară datorată dominației otomane și de a se alinia valorilor și instituțiilor occidentale.

Este însă și motivul pentru care țările respective au suferit de instabilitate politică, în unele perioade chiar de un climat de violențe, de recăderi din regimul constituțional în cel al arbitrarului puterii – toate acestea fiind indicii ale implantării superficiale a instituțiilor democratice.

Monarhia habsburgică se formase prin înglobarea între granițele sale a unui mare număr de popoare. În secolul al XVIII-lea și mai ales al XIX-lea, ele își vor descoperi aspirațiile politico-naționale proprii. Situație

prelungită, în cadrul evoluției căreia reformele practicate de Monarhie, în încercările de a-și salva stabilitatea internă, au alternat între formulele federalistă și centralistă, cu accent crescând pe cea dintâi.

În sud-estul continentului componența etnică a statelor era precumpănitor unitară, pe câte un teritoriu relativ restrâns. Aceste două circumstanțe au favorizat naționalismul – monocolor, exclusivist și violent – conducând spre formula de organizare politică centralistă. Acolo unde pluralismul etnic a fost mai accentuat, mai inextricabil, el a fost corectat drastic prin strămutări de populație, voluntare ori silite, și prin transferuri masive de proprietate de la musulmani la membrii noii etnii majoritare. Unde plurietnicitatea și heteroconfesionalismul erau cu neputință de înlăturat prin asemenea metode, această realitate s-a căutat a fi depășită prin crearea unor ideologii cultural-politice ca *ilirismul* sau *iugoslavismul*. Ambele erau convergente la teoria unității de origine, limbă și neam a popoarelor din vestul Peninsulei balcanice, - teorie pe care se va construi viitoarea structură politică centralistă a statului iugoslav.³

Libertățile cetățenești, proclamate formal pretutindeni, au avut printre consecințele lor apariția fenomenului de opinie publică și a partidelor politice, reprezentative – teoretic – pentru curente din cadrul acesteia.

În întreg spațiul central și sud-est european partidele s-au modelat după clasică polarizare liberal-conservatoare, cel puțin ca platformă de bază. Aceste doctrine nu au avut însă conținutul complet și clar din țările occidentale. Liberalismul era aici firma unei burghezii mai puțin evoluată sub raport economic și social, al cărei naționalism intens o determina la renunțări de la unele din principiile liberalismului pur, în linia lui clasică, ilustrată de un Benjamin Constant, Stuart Mill, Gladstone ș.a.

Voind desigur să compenseze „rămânerea în urmă”, liberalismul din Europa sud-estică a fost responsabil – cum s-a făcut aluzie mai înainte – de promovarea unui reformism de avangardă, adeseori desprins de realitatea socială și de nivelul politic-intelectual al cetățenilor. Inconsistența sa a putut fi acuzată și ridiculizată prin argumente ca acelea definite în România de Titu Maiorescu prin formula „formelor fără fond”. O formulă care, altminteri, era cuprinsă în polemicile antiliberale ale doctrinei conservatoare de orișunde, dar aici ea găsea terenul mai propice pentru a fi vehiculată.

Conservatorismul a avut o bază mai solidă în Monarhia habsburgică și în România, unde marea proprietate funciară și posesorii ei aveau o pondere și, respectiv, o influență însemnată. Această bază materială a conservatorismului era mai slabă în Serbia, Bulgaria și Grecia. Dar alți factori care să-l favorizeze nu lipseau nici acolo: regalitate, armată, mare burghezie și cler.

Trasând un itinerar imaginar de la Viena, peste Budapesta, Belgrad, București, Sofia, până la Atena, se constată, pe măsura îndepărtării de Europa centrală, creșterea tendinței de fărâmițare a partidelor politice sub felurite etichete hibride și fără programe suficient conturate. Fenomenul se datora aceluiași deficit al bazei organice, atât a liberalismului cât și a conservatorismului – care a atras după sine aglutinarea partidelor în jurul unor personalități și al unor sloganuri conjuncturale, mai mult decât în al unor programe aprofundate și stabile.

De prin anii 1880-90 socialismul avea un suport economico-social suficient de puternic în Austria și Ungaria, dar mai slab în celelalte țări numite mai sus. Cu toate acestea, rolul reprezentanților săi în dezbaterile

unor probleme fundamentale pentru perspectivele acestor țări a fost superior ponderei partidelor respective în viața politică internă. Un Karl Renner sau Viktor Adler, un Szabo Ervin, un Dobrogeanu-Gherea, un Svetozar Marković au fost personalități intelectuale de marcă, situate deasupra nivelului activității lor practice.⁴

Inițial, sistemul electoral a fost peste tot censitar, iar alegerile indirecte, electoratul fiind divizat pe colegii sau curii, ceea ce altera reprezentabilitatea aleșilor, dirijată artificial în avantajul claselor superioare. În Austria s-a evoluat cu încetul înspre votul universal, adoptat în 1906-1907; în Grecia a fost introdus în 1864, iar în Bulgaria în 1879. Indiferent însă dacă dreptul de vot era limitat prin cens sau proclamat, formal, ca universal, practica electorală n-a fost, niciodată și niciunde, corectă. Ingerințele autorităților, manipularea corpului electoral prin silnicie sau/și corupție au fost fenomene permanente. Ele împiedică de a se putea vorbi de o democrație reală în întreg acest spațiu geo-politic, în perioada de care ne ocupăm.

Cel mai concludent indicator al mersului unui stat spre idealul democrației politice sunt legile sale fundamentale, în frunte cu constituțiile. În litera acestora însă, nu trebuie crezut decât cu discernământ critic, verificând corectitudinea aplicării, și nu doar a enunțurilor lor.

În *Austria*, neoabsolutismul a abandonat în câțiva ani calea pe care pornise prin diploma din octombrie 1860 și patenta din februarie 1861. În locul federalismului care se contura prin aceste acte, el a optat pentru formula dualismului, a împărțirii puterii între straturile superioare germane și maghiare ale Monarhiei.

N-ar avea sens repetarea pe puncte a rechizitoriului, rostit de atâtea ori, la adresa scăderilor regimului dualist, cu deosebire în tratarea problemelor naționalităților.

Dar nici nu e corect să se alunece înspre judecarea compromisului din 1867 numai prin prisma neîmplinirilor și eșecurilor sale în planul politicii naționale, dintre care măcar unele și măcar în parte s-au datorat și intransigenței naționalităților.

Compromisul din 1867 a marcat, oricum, o etapă – desigur incompletă – spre democratizarea Monarhiei, de o parte și de alta a Leitheii.

În *Austria* ea s-a concretizat mai întâi în așa-numitele „Legi din Decembrie” (1867), care stipulau: egalitatea în drepturi a cetățenilor, libertatea conștiinței și a credinței, inviolabilitatea proprietății, iar unul din articole (19) spunea: „toate naționalitățile sunt egal îndreptățite și fiecare are dreptul inalienabil de a-și păstra și cultiva naționalitatea și limba”.⁵

Acestor legi le-a urmat deținerea puterii vreme de 12 ani, cu o scurtă întrerupere, de către cabinete ministeriale liberale (Carlos și Adolf Auersperg), care au promulgat noi măsuri în spiritul celor din 1867: a fost denunțat concordatul cu Vaticanul; restabilită supervizarea învățământului de către organe laice și introdus învățământul primar obligatoriu de 8 clase; reglementate pe bază de egalitate relațiile interconfesionale; s-a adoptat votul direct în alegerile pentru parlamentul central (Reichsrat).

Dreptul de vot, supus sistemului censitar și al curiilor (mari proprietari, orășeni, camere de comerț, comune rurale)⁶, era exercitat de numai cam 6 % din populație.

În „era conservatoare” – cum e cunoscută guvernarea prezidată de contele Taaffe (1879-1893) – au fost introduse primele legi sociale pentru muncitori⁷; în același an censul a fost redus la jumătate și spectrul partidelor

politice s-a lărgit (de ex. prin creștin-sociali, social-democrați ș.a.). În 1897 guvernul Badeni a introdus a 5-a curie, în care censul fiind abolit, votau toți bărbații de la vârsta de 25 de ani. Dar ei puteau alege numai 72 din cei 425 de deputați din Reichsrat.

În fine, în 1906-1907 s-a introdus (cu oarecari restricții) votul universal. El a determinat modificări în echilibrul de forțe al partidelor, spectaculoasă fiind ascensiunea social-democraților, de la 15 la 87 de mandate obținute în cadrul primelor alegeri de după introducerea legii.

Interesante, dar nu prea luate în seamă în istoriografia română, au fost reglementările electorale din 1905 pentru Moravia și 1910 pentru Bucovina. Ele instituiau în prima provincie două curii (germană și cehă), iar în a doua nu mai puțin de patru (germană, polonă, ruteano-ucraineană și română). Alegătorii votau în curia naționalității lor și alegeau candidații lor „naționali”. Locurile de deputat pentru fiecare asemenea curie erau fixate, cel puțin teoretic, în raport de numărul alegătorilor din fiecare naționalitate. În 1914 o măsură similară era pregătită pentru Galiția (polonezi-ucraineni), dar izbucnirea primului război mondial a blocat punerea ei în aplicare.

Partea austriacă a Monarhiei dualiste a fost oarecum o „semifederație”. Sistemul ei reprezentativ, prin diete provinciale și un parlament central, crea iluzia unei mari autonomii locale și trezea simpatii la naționalitățile din partea ungară a Monarhiei, unde sistemul politic era strict centralist (de la el era exceptată numai Croația).

Legile maghiare din 1868, dintre care în atenția analiștilor se află mereu cea a naționalităților și cea a învățământului, prevedeau egalitatea în drepturi a cetățenilor, dar fără să le recunoască o individualitate națională colectivă, ci numai particularitatea unei limbi proprii în cadrul națiunii maghiare unice. Ei se puteau folosi de limba lor în fața organelor administrative, a celor judiciare de primă instanță și în învățământul primar și secundar.⁸ De dreptul de vot beneficiau, de la o zonă la alta, între 3 și 6 % din populație. Jumătate din locuitorii Ungariei erau de altă naționalitate decât cea maghiară. Dintre ei, numai 5 % erau reprezentați în parlament și numai 10 % erau angajați în administrația publică.

Între 1879-1907 poziția limbii maghiare în învățământul naționalităților a fost întărită prin mai multe modificări la legea din 1868, care au provocat proteste în parlament și în presă; naționalitățile denunțau încălcarea spiritului legii inițiale și intensificarea tendinței de maghiarizare prin mijlocirea școlilor.

În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea a fost instituită obligativitatea căsătoriei civile, registrele de stare civilă au fost trecute în competența organelor de stat (din cea a parohiilor...) și s-a operat o parțială separare a bisericii de stat. Acest anticlericalism moderat rămăsese apanajul întârziat al liberalismului european după ce (cam din jurul anului 1870) reformismul său economic, social și politic începuse a-și epuiza fantezia.

Chiar unii istorici maghiari recunosc faptul că după 1890 în Ungaria nu s-au mai înregistrat reforme substanțiale în direcția dezvoltării democratice.⁹

Regimul din Ungaria dualismului este judecat sever de istoriografia naționalităților, relevând lipsurile sale, destul de frecventele abuzuri ale autorităților locale, intransigența arogantă a unor lideri politici.

Îndepărtarea în timp face posibilă iarăși constatarea că, în ansamblu, acest regim a fost cu ceva mai corect decât se spune și se crede, în materie de legi, de proceduri judiciare și administrative, de respectare a drepturilor fundamentale ale omului.

Oricărui tablou pe care istoria îl expune în fața posterității, trebuie a-i fi remarcate toate culorile, nu exclusiv cele întunecate.

.....
În România, bazele democrației politice (dacă nu se reține opera valoroasă, dar trecătoare a revoluției de la 1848), au fost așezate sub domnia lui Alexandru Ioan Cuza. În ultimul deceniu, mai mulți istorici români și străini manifestă reținere față de activitatea domnitorului, contrapunându-i rolul constituției de la 1866 și al legilor adoptate în anii următori.

Fără îndoială, ele au fost foarte liberale, garantând drepturile și libertățile cetățenești, proprietatea¹⁰, separarea puterilor, guvern reprezentativ cu miniștri responsabili etc.

Sistemul, promițător, era însă îngust. Participarea la alegeri și dreptul de a fi ales, reglementat prin împărțirea alegătorilor pe colegii și limitat prin cens, permitea accesul în viața politică doar câtorva mii de cetățeni, din cei vreo 600-700.000 câți ar fi putut beneficia de aceste drepturi într-un sistem democratic real.

Până la 1911 câteva amendamente la legea electorală au ridicat la 100.000 numărul alegătorilor pentru Camera deputaților și la 25.000 al celor pentru Senat. Dar având în vedere creșterea între timp a populației, și aceștia constituiau numai 7,6 % din numărul bărbaților adulți.

Acordarea dreptului de cetățenie străinilor s-a făcut abia la 1879, sub presiunea marilor puteri, care condiționau de aceasta recunoașterea independenței. Procedura adoptată a rămas în continuare greoaie, sollicitanții având de așteptat uneori cu anii soluționarea cererii lor.

Adăugându-se inechitatea flagrantă a distribuirii proprietății agrare și situația grea a majorității țăranimii, se poate conchide că până pe la 1921-1923 România a fost avansată, formal, spre democrație, dar beneficiara acesteia era numai minoritatea constituită de categoriilor superioare ale societății.

Nu alta a fost situația în statele de la sud de Dunăre: o dominantă naționalist-iredentistă chiar mai virulentă decât în România, un liberalism declarativ, cu intermezzouri dictatoriale, multă instabilitate legislativă și guvernamentală.

În Serbia, de la 1861 până la 1914 s-au promulgat 5 constituții, mereu suspendate, modificate și intercalate cu perioade de absolutism princiar sau regal, cu scandaluri politice, lovituri de stat, asasinate – culminând cu acelea care au pus capăt vieții prințului Mihail Obrenović la 1868, și a regelui Alexandru Obrenović și a soției sale la 1903. Acestui ultim episod, de extremă brutalitate, i-a urmat nemijlocit readucerea la tron a familiei Karagheorghievici.

Muntenegrul a cunoscut un permanent regim princiar autocratic, întrerupt numai între 1905-1907 de o efemeră intrare în vigoare a unei constituții.

Un aspect interesant al dezvoltării politice a *Bulgariei* este acela că îndată după recunoașterea autonomiei sale, adunarea de notabili întrunită la Trnovo (1879), convocată și prezidată de guvernatorul rus

Dondukov Korsakov a adoptat o constituție, s-ar putea spune „neverosimil” de liberală, pentru condițiile din acel moment ale țării. Ea instituia o adunare reprezentativă unicamerală aleasă pe 5 ani prin vot universal direct; alegătorii trebuiau să aibă vârsta minimă de 21 de ani, iar candidații de deputat – 30 de ani. Mai era prevăzută responsabilitatea ministerială, inviolabilitatea adunării, publicitatea dezbaterilor sale, dreptul ei de inițiativă legislativă, de a vota bugetul și a controla gestionarea acestuia.

Și în Bulgaria, ca și în Serbia, această constituție, rămasă în vigoare, cu unele amendamente, până la 1947, a alternat cu scurte perioade de dictatură deschisă ori mascată, ca de pildă în câțiva din anii de domnie ai prințului Alexandru de Battenberg, sau în aceia ai guvernelor prezidate de cunoscutul om politic Stambulov.

Bulgaria (alipind, după 1885, provincia ei răsăriteană, Rumelia) a beneficiat de eliminarea masivă a marii proprietăți funciare, abandonată de deținătorii ei otomani și trecută în posesia țăranilor bulgari. Moșiile mari din Bulgaria vor avea la 1914 întinderea cea mai redusă, în comparație cu toate celelalte țări central și sud-est europene: numai 6,5 % din fondul agrar, iar posesorii lor formau doar 0,1 % dintre proprietari. În schimb, proprietățile mai mici de 10 ha erau cele mai întinse, comparativ cu celelalte țări, cuprinzând cam 50 % din suprafața agricolă.

Un echilibru promițător al balanței proprietății funciare este prielnic, dar nu suficient pentru implantarea unui regim politic democratic. Bulgaria, din acest punct de vedere, n-a fost mai avansată decât Serbia sau România.¹¹

După aducerea la tron, în urma răscoalei armate, a lui George I din familia regală daneză, în 1864 a fost adoptată în *Grecia* o constituție mai liberală decât cea anterioară, din 1844. Ea a rămas în vigoare până la 1967, adică până la lovitura de stat zisă „a coloneilor”.

Despre acest act s-a spus că, bazat fiind pe principiul suveranității poporului, în locul monarhiei constituționale a instituit regalitatea parlamentară. Sintagmă care căuta să exprime înscrierea mai deslușită a monarhiei elene *între* instituțiile democratice ale statului, iar nu *deasupra* lor. Regele nu se mai intitula „prin grația divină”, ci „din voința națiunii”; era rege al grecilor și nu al Greciei etc.

Formule înconjurate de obișnuitul anturaj liberal: drepturi cetățenești, vot universal, minister responsabil, parlament unicameral etc.

Predominantă a rămas însă și în viața politică din Grecia distanța dintre nivelul ei declarativ și cel al practicii.

Partidele politice formate după 1864 au fost, poate chiar mai mult decât în țările apropiate, organizații clientelare ale unor personalități și nu exponente de principii și programe.

În 10 ani s-au perindat la putere 20 de guverne. Instabilitatea, ca și lipsa de preocupare pentru demararea unui progres real – economic și cultural – a făcut pe o parte a clasei politice să declare cu amărăciune că Grecia independentă, Grecia eroică și martiră dintre 1821-1828 *n-a justificat speranțele Europei*.¹² Se trezea, prin urmare, un spirit critic aspru, lucid, care apela la conștiința politică a națiunii.

Doi mari oameni de stat au fost, printre vicisitudinile revoltelor naționale și ale războaielor cam nefericit încheiate cu turcii, purtătorii acestui spirit nou și promotorii modernizării și democratizării *de facto* a Greciei.

Primul a fost Harilaos Trikupis, prim-ministru în câteva rânduri, între 1875-1890. El a făcut să se aplice principiul „încrederii exprese”¹³, prin care s-a denumit în viața politică a Greciei obligativitatea ca un guvern să aibă susținere fără echivoc din partea majorității parlamentare. Instituirea sa a condus la mai multă stabilitate guvernamentală, clarificare de curente de opinie și responsabilitate a aderenților acestora.

Trikupis a definitivat procesul de separare, de independență a justiției de celelalte puteri ale statului și a încurajat, cu însemnate rezultate, instrucțiunea publică; a restrâns numărul deputaților și a dat o structură mai rațională întinderii circumscripțiilor electorale; a promulgat legea de selecționare a funcționarilor publici după aptitudini și capacități; a început construirea căilor ferate și modernizarea armatei și marinei.

La 20 de ani după retragerea de pe scena politică a lui Trikupis, impetuosul cretan Elefterios Venizelos a revigorat partidul liberal, dându-i un program ferm, național și social-politic, ce conținea o nouă deschidere către reforme democratice.

Venizelos a efectuat o reformă agrară în provinciile de câmpie ale țării (în Tesalia), a introdus primul cod al muncii, a trecut prin parlament legea inamovibilității tuturor funcționarilor publici care nu puteau fi dovediți pe cale legală de incorectitudine și incapacitate.¹⁴

În Grecia, profesiunile liberale și burghezia – în primul rând cea comercială – aveau o pondere însemnată în structura socială. Deja pe la 1870 acestea formau împreună cam 35 % din populația activă. Drept consecință, în Grecia, cu toată înrudirea ei aparentă cu evoluția politică a restului statelor balcanice, a fost favorizat procesul mai rapid de modernizare, de funcționare a instituțiilor democratice.

Nu se poate însă omite faptul, recunoscut de înșiși istoricii eleni, că acest proces a fost la rândul său obstacolat de versatilitatea temperamentului popular, de o doză de superficialitate a aceluiași factor, și de ispita corupției, de altminteri nelipsită nici din capitalele situate mai la nord.

.....

Până la 1914 în Europa centrală și sud-estică progresele sistemului democratic au fost inegale, nu au pătruns în adâncimea structurilor politico-sociale, a mentalității și a puterii de înțelegere a majorității cetățenilor. A fost un sistem incomplet realizat, frânat la un anumit nivel, mai avansat ori mai retardat.

Nu atât clasa politică „de profesie”, cât intelectualitatea – cel puțin o parte idealistă a ei¹⁵ – a fost militanta sinceră pentru modernizare, democrație și onestitate politică.

Unul din factorii care au făcut să devieze și să stagneze procesul, a fost problema națională. Încărcătura pasională pe care ea o aruncă pe scena politicii era greu acomodabilă cu caracterul esențialmente rațional al soluțiilor politice democratice. A fost o dilemă tragică aceasta, pe care n-o putem escamota, dacă ne gândim la atâtea ieșiri naționaliste de masă, scăpate de sub control și alunecând spre manifestări iraționale.¹⁶

Un alt factor cu impact negativ a fost constituit de discrepanța dintre structurile politice, cu aparență în general avansată, și cele sociale, economice și culturale, rămase în urmă, sau restrânse la o elită socială, nici ea nu integral și real cultă.

Nu se poate implanta temeinic democrația acolo unde dezvoltarea economică e slabă, inegală, unde structurile sociale și de proprietate sunt inechitabil alcătuite și distribuite, unde – în fine – nu doar educația politică, ci chiar educația generală, elementară, este deficitară.

În preajma anului 1900 în Austria mai erau 25 % analfabeți, ceea ce nu era tocmai rău; în Ungaria – cam 33 %; în Serbia, România și Bulgaria, între 70 și 80 %.¹⁷

Or, democrației nu-i sunt suficiente legi și instituții corect elaborate formal. Pentru a deveni realitate, ea are nevoie de aplicarea corectă a legilor și – lucrul cel mai important – de conștiința luminată a majorității cetățenilor, care e creată în proporție covârșitoare prin instrucțiune publică și prin cultură.

Nu credem că asupra vocației politice democratice manifestate între 1850-1914 de popoarele din spațiul central și sud-est european ar trebui, în perspectiva celor de mai sus, pronunțată o sentință pesimistă.

Cu toate nerealizările sale, perioada a fost una de experimentare progresivă, valoroasă, a implementării instituțiilor moderne în toate domeniile. A fost o etapă pe care națiunile din Occident au parcurs-o în linii mari în secolele XVII-XVIII. Nici acolo, nici atunci, n-au lipsit greșelile inerente începuturilor și tranziției de la un sistem la altul, nerealizările, violențele. Se pare că aparține destinului omului de a-și croi drum printre erori și suferințe, spre a putea ajunge la finalitatea dorită, validă pentru o perioadă istorică determinată.

Împlinirile istoriei nu sunt numai rodul succeselor, ci și al eșecurilor trecute. E un fenomen contradictoriu, dar cu totul real, care e de natură să invite pe istorici la cercetare și reculegere.

¹ Thukydides, *Războiul poloponesiac*, II, 37, trad. de N.I. Barbu, București, 1966; am introdus în traducerea citată unele formulări mai libere, care ne-au părut mai clare.

² Urmată, în cazul României și al Serbiei, de una adversă Austro-Ungariei...

³ În fond, nici federalismul Iugoslaviei lui Tito n-a fost decât tot un centralism, mascat cu abilitate prin anumite instituții și forme de desfășurare a activității politice și administrative. A fost o formulă de compromis, care se va dovedi fragilă în fața cele dintâi crize mai serioase a sistemului.

⁴ Despre Svetozar Marković, intelectual distins, cu studii în Occident, mort foarte tânăr (1845-1876), un autor german afirma, într-o lucrare relativ recentă că „nici un om n-a însemnat mai mult decât el în întreaga istorie a înnoirii Serbiei”. Wolf Dietrich Behschnitt, *Nationalismus bei Serben und Kroaten, 1830-1914*, München, 1980.

⁵ Apud Erich Zöllner, *Geschichte Österreichs*, ed. a 7-a, Viena, [1984], p. 414.

⁶ Fiecare curie, deci categorie socio-profesională, avea rezervat un număr de locuri în parlament, indiferent de numărul alegătorilor din categoria respectivă, constituindu-se astfel o derogare flagrantă de la principiul reprezentării proporționale.

⁷ Faptul nu trebuie să surprindă. Măsuri similare fuseseră luate, în aceiași ani, de Bismarck, în Germania. Pentru partidele conservatoare ele erau o încercare de a contracara influența liberalilor și socialiștilor în rândul muncitorimii și, în general, în al păturilor mai sărace.

⁸ Dar nu în școlile de stat, ci în cele confesionale sau private, a căror înființare era permisă fără restricții majore.

⁹ Cf. de ex. *Histoire de la Hongrie*, Budapest, [1974], p. 419.

¹⁰ Protejată astfel și împotriva unor eventuale noi legi rurale! ... Este și părerea lui Keith Hitchins, *România 1866-1947*, București, [1994], p. 33.

¹¹ Pentru Serbia, Muntenegru și Bulgaria s-au consultat lucrările Georges Y. Devas, *La nouvelle Serbie*, Paris-Nancy, 1918, foarte favorabilă cauzei iugoslave; D. Kossev-Ch. Christov-D. Anguelov, *Précis d'histoire de Bulgarie*, Sofia, 1963.

Pentru probleme generale, privite comparativ, Berend T. Iván și Ránki György, *East Central Europe in the 19th and 20th Centuries*, Budapest, 1977.

¹² Apostolos Vacalopoulos, *Histoire de la Grèce moderne*, [Paris, 1975].

¹³ *Handbuch der europäischen Geschichte*, sub red. lui Theodor Schieder, vol. 6, Stuttgart, 1973, p. 611.

¹⁴ Vacalopoulos, *op. cit.*, p. 212. În fapt, legea n-a fost respectată întocmai de partidele politice, care au continuat a-și favoriza clientela proprie.

¹⁵ Fiindcă o altă parte a fost târâtă de valul politicianismului fără principii...

¹⁶ Firește, nu incriminăm sinceritatea și fervoarea sentimentului național, aspirațiile sale juste, ci numai momentele de exces care l-au pândit și îl mai pândesc...

¹⁷ N-am aflat cifre exacte, dar evaluările calitative afirmă că la 1914 Grecia stătea mai bine, din acest punct de vedere, decât vecinii ei septentrionali.

CONFESIUNE, CULTURĂ, NAȚIONALITATE

GRECO-CATOLICISM ȘI LUMINISM

Despre unirea religioasă a unei părți a românilor ardeleni cu Biserica Romei s-a scris mult, iar aniversarea ei, în anul 2000, a prilejuit, o nouă concentrare a cercetărilor asupra evenimentului.

Actul unirii a mobilizat un interes și mai larg în jurul efectelor sale asupra dezvoltării culturii și a vieții politico-naționale a poporului român. Mult prelungite peste timp, aceste efecte au fost cu deosebire aparente în secolul al XVIII-lea, între păstoria episcopului Inocențiu Micu și ultimele lucrări ale reprezentanților „Școlii Ardelene” (la începutul celui de-al XIX-lea).

Ele au constat în deșteptarea și formarea conștiinței naționale moderne, pe baza, în primul rând a conștientizării gravelor probleme ce decurgeau din starea de inegalitate în drepturi a poporului român din Transilvania, iar în al doilea rând pe baza asimilării și totodată a elaborării unei doctrine cuprinzând ramuri multiple: religie, literatură și limbă, istorie, filosofie, pedagogie, gândire socială și politică.

În acea perioadă, cultura românilor ardeleni a fost aproape în totalitate opera unor membri ai bisericii greco-catolice, formați în spiritul și cu sprijinul ei.

A fost motivul pentru care, vreme de un secol și mai bine, istoriografia noastră politică și a culturii împărtășiseră explicația că unirii religioase cu Roma se datorase începutul culturii române moderne și implantarea conștiinței naționale – începând de la nivelul elitelor intelectuale – prin argumentația filologică și istorică a originii, a continuității și unității poporului român.

În ultimele decenii s-au dezvoltat însă și teze care, direct sau indirect, diminuează acest rol important al bisericii unite, aducând în prim plan alți factori care ar fi inspirat și influențat decisiv cultura română în secolul al XVIII-lea. Pe de o parte, în temeiul dezvoltării acestei culturi în ambianța general europeană a Luminismului, a apărut tendința și tentația de a se descoperi, pentru toate ideile și conceptele prezente în gândirea ardeleană din secolul al XVIII-lea, surse directe și necondiționate în ideologia luministă. Pe de altă parte, dorința de subliniere a caracterului unitar al dezvoltării poporului român și a culturii sale, a dus la punerea în evidență de idei asemănătoare cu ale ardelenilor, de preluări încă și mai clare din luminism, în cultura paralelă din Principate. Aceste puncte de vedere, precum și altele, interesante și nuanțate, au fost susținute, de pe platforma unei impresionante erudiții, în marea lucrare „La littérature roumaine a l'époque des Lumières”, publicată în 1945 de istoricul literar și profesorul de la Universitatea din Cluj, D. Popovici.

Lucrarea scotea în evidență manifestări ale culturii din epoca fanariotă din Principate, aducând argumente suplimentare substanțiale la ceea ce N. Iorga intuise corect într-o conferință de pe la 1898: că fanarioții nu trebuiau priviți invariabil ca o plagă, fiindcă printre domnii și boierii fanarioți se aflaseră numeroși oameni cultivați, la curent cu mișcările europene de idei, și mijlocind cunoașterea acestora în Principate.

Lucrarea lui D. Popovici mai realiza și o remarcabilă integrare a culturii române din secolul al XVIII-lea în contextul european general.

Punctele ei de vedere sugerau însă că efectele unirii religioase de la 1698-1700 nu fuseseră un fenomen atât de original și nici atât de „în avangarda” culturii românești, pe cât se considerase în de obște până atunci. Ele își extrăseseră seva din Luminismul european, ale cărui idei se regăseau și în cultura din Principate. Corolarul constatării era că românii, de ambele părți ale Carpaților, ar fi ajuns să resimtă asemenea benefice efecte oricum (și dacă un fragment al lor n-ar fi îmbrățișat unirea), prin fenomenul general de contagiune ideologică, foarte virulent în secolul al XVIII-lea.

Multe studii care au urmat monumentalei lucrări citate s-au menținut pe făgașul tezelor sale principale, fiind influențate de impunătoarea erudiție, de spiritul critic și de marele talent al autorului, precum și, pentru cei ce avuseseră privilegiul de a-l audia, de amintirea fascinantei sale prezențe pe podiumul catedrei.

A mai intervenit însă o sumă de circumstanțe pe care, desigur, D. Popovici nu le bănuise și intențiilor cărora nu s-ar fi aliniat: promovarea unilaterală, forțată, de către regimul comunist, a opticii necondiționat laicizante asupra istoriei culturii, ceea ce însemna eliminarea sau reducerea la minimum a contribuției credinței și a bisericilor la dezvoltarea spiritualității românești; iar în al doilea rând, - aceasta cu deosebire de prin anii '60 – '70, - exagerarea până la neverosimil, uneori până la ridicol, a ideii, juste în principiu, a unității spirituale a neamului. Aceste „indicații” conveneau ostracizării care lovise biserica unită și anulării posibilității de a scrie obiectiv, la dimensiunea reală, despre rolul ei istoric.

În ultimii ani reclusiunea bisericii greco-catolice a încetat, deși unele din urmările sale mai persistă. Printre ele, și concepția potrivit căreia cultura română ardeleană din secolul luminilor a fost o ediție „sui generis” a Luminismului în general, în chip aparte a Aufklärungului iozefin, sau a unor curente din interiorul catolicismului însuși, care preconizau limitarea autorității papale în biserică și în raporturile sale cu autoritatea de stat.

În viziunea de mai sus, învățaților ridicăți din rândurile bisericii unite le-ar fi revenit mai mult meritul de a fi înregistrat ideile acestor curente și a le fi transmis mediului intelectual românesc, aflat în formare.

Nu voim să infirmăm concepția menționată. Influența Luminismului pe plan european și ecourile sale notabile până în Europa centrală și până la maghiarii, sașii și românii din Transilvania e de necontestat. Sunt însă de corectat parțial afirmațiile pe care se bazează acest model interpretativ, introducând în discuție și un alt punct de vedere.

Nu trebuie uitat că Luminismul a fost un curent în cel mai bun caz deist, uneori cu interferențe materialiste și ateiste. Că între el și gândirea religioasă a existat o distanță, adeseori o ostilitate declarată. Apoi: Luminismul a fost, în esență, un curent non-istorist și cosmopolit, pe când sistemul de idei al ardelenilor era istorist și național. Escamotarea acestor deosebiri și punerea aproape a semnelor egalității între conceptele luministe și cele ale Școlii Ardelene este, ca atare, de întreprins cu prudență și cu mai multă nuanțare decât se face în chip curent. Se aflau față în față, oricum, două orizonturi spirituale, cu sorgintea în două concepții opuse, între care împrumuturile reciproce de idei erau, oficial, refuzate.

În aceste condiții, nu ne putem grăbi să imaginăm pe tinerii teologi uniți trimiși la colegiile de la Viena sau Roma, nici pe aceiași, ajunși la vârsta maturității intelectuale, ca fiind cititori asidui și impresionabili ai operelor luministe. Dacă au lecturat și o „altera pars”, iarăși nu e sigur că s-au lăsat de îndată convingși de argumentele ei.

În gândul inițiatorilor, unirea de la 1698-1700 fusese o cale de ridicare a poporului român din Transilvania din starea lui rămasă în urmă și obidită. Acei ierarhi, dintre care s-a detașat curând personalitatea înflăcărată a lui Inocențiu Micu, nu aveau nevoie neapărată de pilde de prin cărți pentru a-și da seama de situația grea a românilor și a preoților lor, de cauzele ei și de măsurile prin care ea ar fi putut fi înlăturată. Ar fi putut spune, la fel cu cronicarul moldovean: „Nu mi-au mai trebuit istoric străin să cetesc ori să scriu, că au fost scrise în inima mea”.

O primă opinie a noastră ar fi, prin urmare, că ideile reformatoare ale românilor ardeleni în secolul al XVIII-lea și-au avut temelia în cunoașterea directă a stării grele a propriului popor, însoțită de sentimentul firesc pe care concepția de credință și de viață a bisericii unite îl insufla credincioșilor săi, anume de a se apleca asupra tuturor celor aflați în suferință. Era, firește, un imperativ al bisericii creștine din totdeauna. Revirimentul de credință și de educație teologică pe care l-a adus cu sine Unirea a putut însă contribui la întărirea conștiinței acestei misiuni a bisericii în lume.

Dar, desigur, această întinsă mișcare de idei nu s-a dezvoltat numai spontan, pe bază de observații empirice asupra realităților sociale ale vremii.

Dacă nu pot fi dovedite împrumuturi directe din literatura luministă originară, se pare, în schimb, că învățații Școlii ardeleni au preluat adaptări ale ideilor curentului luminist din literatura filosofico-politică maghiară din Transilvania și din Ungaria. Observația a fost făcută încă acum vreo câteva decenii de cunoscutul istoric literar maghiar Ladislau Gáldi.

Problema mai comportă un semn de întrebare, trecut cu vederea de cercetările din ultima vreme, ispitite de modelul transferului de idei din luminism în mentalul clerului ardelean unit.

Ideile novatoare ale Școlii Ardeleni, taxate ca de sorginte nemijlocit luministă, se află inițial toate, sau aproape toate, în acțiunea inițiată de Inocențiu Micu, susținută până la îndepărtarea sa ”de facto” din scaunul episcopal, atunci când a fost silit să apuce calea exilului roman (sfârșitul anului 1744).

Or, până la acea dată, principalele opere ale luminismului, acelea care vor circula intens, licit și ilicit, nu fuseseră încă elaborate sau tipărite. Nu se poate deci presupune că episcopul român sau apropiații săi le-ar fi citit și ar fi reținut câte ceva din ideile acestor scrieri. Nu apăruseră încă nici *Spiritul Legilor*, nici *Contractul Social*, nici *Despre Spirit*, nici *Sistemul Naturii* etc; ceea ce se publicase până pe la 1740 erau fulgurații literare, datorate câte unui Fénelon sau Voltaire.

Existau însă teze dezvoltate și popularizate de luminism, dar care se aflau în circulație de cu unul-două secole mai înainte, iar primele lor formulări se găsesc în filosofia antică sau, - de reținut acest fapt – în doctrina medievală a bisericii catolice, întemeiată într-o mare parte pe opera sfântului Toma de Aquino.

Spre exemplu: s-a afirmat fără echivoc împărțirea de către Micu și de către cărturarii Școlii Ardelene a teoriei dreptului natural. Ceea ce e corect și se evidențiază mai clar la Ioan Budai Deleanu, cel mai „modern”, ca formație, între spiritele grupării.

Dar până la el, în scrierile ardelenilor din veacul al XVIII-lea se întâlnesc expresiile „potrivit cu natura”, sau „potrivnic naturii”, interpretate ca ecouri ale doctrinei dreptului natural, așa cum se etala ea în filosofia politică engleză și franceză.

Vom observa însă că asemenea expresii ar fi putut însemna, foarte simplu, „potrivit cu bunul simț”, cu „judecata sănătoasă”, sau – în gândirea unor teologi – „potrivit cu rânduiala pusă de Dumnezeu Lumii”. Juriștii romani Papinianus sau Paulus (secolele II-III) – ca să recurgem la o comparație – considerau *drept natural*: „quod aequum et bonum est”.

Problema care se ridică este originea acestor expresii, folosite de Micu, în argumentarea necesității admiterii nației și religiei sale la egalitatea de drepturi cu celelalte din Transilvania. În cursul studiilor sale de teologie catolică, el le-ar fi putut întâlni în multe alte lucrări, mai accesibile lui, decât cele ale scriitorilor luminiști.

În evul mediu, în cadrul acelei „pre-renașteri” din secolele XI-XIII – care a avut printre notele sale distinctive crearea scolasticii, concilierea gândirii creștine cu filosofia aristotelică și așezarea teologiei pe baze raționale – începuse a se vorbi și scrie despre egalitatea oamenilor, după legile naturii și după cele divine. Despre faptul că „orice făptură omenească, de vreme ce e alcătuită după chipul și asemănarea Domnului, trebuie să fie liberă, după dreptul naturii ...” că oamenii sunt liberi, fiindcă, în ultimă instanță, ei datorează supunere în primul rând lui Dumnezeu. În fapt, biserica dezvoltase o concepție proprie despre dreptul natural, încă din „Summa ...” sfântului Toma de Aquino. Ea considera că Divinitatea a imprimat lumii o lege eternă, care este rațiunea însăși, este esența și fundamentul existenței și naturii, este „ordinea lor firească”. A o respecta întocmai era o îndatorire pentru toți oamenii, inclusiv pentru cei de pe treptele sociale cele mai înalte – capetele încoronate. Dimpotrivă, nerespectarea ei de către acestea dădea supușilor dreptul de a le depune, întrucât un asemenea stăpânitor lumesc înceta de a mai fi locțiitorul lui Dumnezeu pe pământ și nu mai era decât ceea ce biserica numea, cu un termen antic, un *tiran*. Sunt idei curente, pe larg expuse în operele unor erudiți spanioli celebri, din ordinele dominican și iezuit, din secolele XVI-XVII. Ele erau invocate împotriva abuzurilor absolutismului monarhic, săvârșite adesea chiar în raporturile regalității cu biserica.

Dominicanul Francisco di Vitoria, considerat fondator al unei „a doua scolastici”, profesor de teologie la Salamanca, a pus (înainte de Grotius) bazele dreptului ginților. El a dezvoltat o teză a sfântului Toma de Aquino: „Îndurarea divină nu schimbă ordinea naturii, ci o desăvârșește”. I-a urmat opera iezuiților Juan de Mariana și Francisco Suarez („doctor eximius”) în care era demonstrat dreptul poporului de a înlătura o stăpânire ce nu se mai conducea după preceptele înțelepciunii și justiției divine, contravenind astfel ordinii firești.

Inocențiu Micu ar fi putut deci ajunge și pe această filiație de idei la revendicarea dreptului la un tratament echitabil pentru nația sa. Iar de-ar fi să coborâm până la izvoarele cele mai adânci ale generoasei

gândiri a marelui vlădic, nu întâlnea el oare, predicând pe munte, pe Isus luând partea celor „prigoniți și însetați după dreptate”?

S-a mai afirmat că pleiada de învățați și militanți politici uniți au preluat tot din luminism sentința că aceia care susțin statul cu partea cea mai mare de contribuții, trebuie să se bucure de avantaje proporționale cu prestațiile depuse¹. D. Prodan a identificat-o ca aparținând așa-numitei „justiții distributive”², dar fără a mai arăta că aceasta, la rândul ei, nu-și avea originea în norme de drept, ci în principii morale enunțate încă de Aristotel, care numea *drept* pe omul capabil să opereze o justă împărțire între el și un altul, sau între terțe persoane, în așa fel încât să nu-și atribuie sie-și sau unora mai mult, iar altora mai puțin, ci să respecte o împărțire a beneficiilor, proporțională cu meritele fiecăroră.³

De altminteri și pentru acest punct e posibilă o sursă de inspirație în însăși concepția creștină, conform căreia omul este răsplătit într-o altă viață după constanța și valoarea faptelor sale. Această credință, enunțată „sub specie aeternitatis”, era extrapolată în chip curent la relațiile umane de zi cu zi.

Mai e de notat, în fine, că bisericii i-a fost totdeauna apropiat gândul luminării oamenilor, al întăririi lor întru credință, - prin învățătură. Când, în secolul al XVIII-lea, biserica unită și-a asumat și rolul de apostolat politico-social și național, ea a regăsit cu ușurință valoarea acestor practici străvechi, le-a integrat în inițiativele iozefiniste și le-a aplicat la necesitatea ridicării poporului român din starea lui înapoiată.

Aceste câteva idei n-au voit să fie contestate și polemice. Nu și-au propus să spargă, ci doar să retușeze o imagine, încercând a înfățișa și un alt posibil punct de vedere asupra surselor fenomenului cultural-politic românesc din secolul al XVIII-lea. Și să evidențieze cu acest prilej că fenomenul a fost o întâlnire între spiritul general al vremii și comoara de gândire, de erudiție, de dragoste de neam a atâtor mari oameni înălțați din rândurile bisericii unite și hrăniți cu credința și învățăturile ei. Nu poate fi neglijat primul partener al întâlnirii, dar nici relegat într-un plan secundar, unde să fie eventual uitat, - cel de-al doilea...

¹ *Qui sensit incommodum, sentiat etiam commodum...*

² Cf. *Supplex Libellus Valachorum*, București, 1984, p. 165.

³ *Etica nicomahică*, cartea a V-a, II.III.V.

ȘCOALA ARDELEANĂ

Și a văzut Dumnezeu că lumina este bună,
și a despărțit lumina de întuneric.
Geneza, 1.4.

O ultimă culegere de studii a regretatului David Prodan se intitula, patetic și testamentar, „Transilvania și iar Transilvania”. Nu era mărturisirea de credință a unui singur om și mare istoric. Părea că generații întregi își destăinuiau prin ea, privegherea lângă leagănul poporului, al ființei și al conștiinței sale naționale.

Cu același sentiment se apropie memoria posterității de fenomenul cultural-politic numit „Școala ardeleană”. Deși timp de peste două veacuri a fost consemnat în atâtea catagrafieri și exegeze, revenirea lângă el rămâne de un interes mereu actual.

Fiindcă a fost un fenomen complex, cu origini și cu reverberații multiple: sociale, politice, culturale, românești și europene. În această complexitate, cercetarea descoperă mereu noi fapte, valențe și valori.

Așa s-a întâmplat pe întreg parcursul sfertului de mileniu de când el s-a înfiripat.

A avut o preistorie care s-a numit unirea religioasă a unei părți a românilor ardeleni cu Biserica Romei, în 1698-1700, urmată de unele – destul de anemice – efecte pozitive pe tărâm social-politic, pentru acei români și de altele, benefice pe plan cultural.

În jurul acestui act se mai poartă până astăzi discuții, marcate de prejudecăți confesionale ce ar fi trebuit demult părăsite, după exemplul încetării incriminărilor în jurul, de pildă, al faptelor prescrise de justiție, după trecerea unui anumit timp de la data producerii lor. Menținându-se vreme de 300 de ani, această unire religioasă, chiar dacă parțială, a devenit o realitate în istoria și în viața poporului român. E lipsit de sens să se mai revină la originile sale, cu încercări de a despica firul în patru. E de netăgăduit că actul de la 1698-1700 a avut cu precădere o motivație social-politică: dorința prelaților români ardeleni de a-și îmbunătăți condiția existenței – dacă s-ar fi putut și pe cea a enoriașilor -, în cadrul sistemului „stărilor” privilegiate și al grupărilor și al grupurilor sociale „tolerate”, oprimate, care funcționa atunci Transilvania, dezavantajând pe români și biserica lor.

Cărarea pe care ei au crezut că se pot strecura printre furcile caudine ale sistemului a fost unirea religioasă cu biserica romană, în anumite condiții: acceptarea a patru puncte dogmatice, dar cu păstrarea ritului oriental.

Pe calea spre realizarea scopului, adeziunea religioasă în deplină înțelegere și convingere a urmat pe rând. Ea s-a consolidat în conștiința cam a jumătate dintre românii ardeleni, rămânând fermă până astăzi printre aceia – nu prea mulți – care au supraviețuit persecuției declanșate în 1948.

Unirea religioasă a avut însă consecințele cunoscute pe plan cultural: ameliorarea substanțială a instrucțiunii clerului, înfăptuită în instituții din Transilvania, din Imperiul habsburgic și din Italia, și permisiunea înființării de școli confesionale – elementare și de nivel mediu – pentru românii uniți. De această îngăduință vor beneficia după un timp și neuniții.

Ceea ce se crezuse a fi o măsură curentă, necesară, pentru a favoriza instruirea clerului confesiunii unite, a avut efecte nebănuite, de însemnătate capitală pentru poporul român: lărgirea pregătirii și a orizontului de cultură al beneficiarilor și fundamentarea de către ei, pe bază de largă informare – s-ar putea spune științifică, la nivelul vremii – a teoriilor cu privire la originea romano-dacă a poporului român, la continuitatea sa, la latinitatea limbii sale.

Clericii studioși, ale căror nume sunt prea cunoscute pentru a le mai repeta, și-au făcut din aceste idei un patrimoniu comun, le-au dezvoltat, completându-se unii pe alții, și au inaugurat astfel cultura română modernă, prin lucrări istoriografice și lingvistice, prin tentative filosofice și printr-o valoroasă operă literară cu substrat politic, prin organizarea într-o primă fază a învățământului confesional românesc.

La fel cu Unirea din 1698-1700, această „Școală” culturală a însemnat, ca intenție fundamentală, un act politic, revendicativ de drepturi sociale și naționale. Stăruința pe tărâmurile științei și culturii, rezultatele ei desfășurate în cuprinsul multor scrieri, au devenit o pasiune în sine, dar stimulată inițial de scopul emancipării națiunii. Un scop care nu se estompează nicicând, nici în paginile istoriilor celor „trei mari” – Micu, Șincai, Maior – nici în scrierile filologice, de demonstrare a latinității limbii române și de așezare a gramaticii sale pornind de la această premisă, nici în opera literară a lui Budai-Deleanu, în care insinuarea de idei democratice, venind dinspre revoluția franceză, conferă o dimensiune suplimentară crezului emancipării naționale.

E îndreptățit să vorbim, în cazul acestei pleiade de autori și de scrieri din cele mai multe ramuri – toate esențiale pe trunchiul unei culturi în dezvoltare – de o „Școală”, și nu de un „curent”, „grupare”, „mișcare” etc. Fiindcă oamenii aceia au intuit necesitatea de a instrui un public cititor și au pus accentul pe acțiunea lor de pedagogie națională, de exprimare a primului curs sistematic la care poporul român era chemat pe rând să se înscrie, să participe și să-l înțeleagă în semnificațiile sale indicative de destin.

Precum în jurul resorturilor Unirii religioase, la fel și cu privire la sursele generatoare ale Școlii ardeleni s-au emis, în timp, mai multe opinii.

Vreme de mai bine de un secol, nu s-a pus în discuție teza că Școala ardeleană a fost opera exclusivă a învățaților aparținători clerului unit. Începuturile ei se identificau în petițiile și memoriile episcopului Inocențiu Micu, susținute în dietă în preajma anului 1740. Acestora, opera istorico-filologică a triadei Samuil Micu,

Gheorghe Șincai, Petru Maior le-a urmat ca o largă argumentare, dezvoltând cele ce „în nuce”, susținuse curajosul și luminatul episcop.

Memoriile politice prin care a culminat, în secolul al XVIII-lea, acțiunea revendicării de drepturi egale pentru români, (în 1791-1792), numite „Supplex Libellus Valachorum”, deși consemnează participarea și a unor învățați și clerici de confesiune ortodoxă, au fost totuși considerate ca datorându-se în cea mai mare proporție acelorași cercuri ale bisericii unite.

Nu era ceva greșit, în fond, în această părere: doar că ea se mișca într-un orizont prea restrâns.

Mai aproape de timpul nostru, geneza Școlii ardelene a evoluat înspre o interpretare, dacă nu opusă, în orice caz mult nuanțată. Ea a fost văzută – cu deosebire de la apariția lucrării lui D. Popovici, „La littérature roumaine à l'époque des Lumières” (1945) – într-o perspectivă panromânească și europeană, însușită de majoritatea cercetătorilor care s-au aplecat asupra fenomenului, de-atunci încoace. Autorul menționat, un strălucit profesor al Universității din Cluj, a tratat Școala ardeleană ca pe un caz particular al Luminismului european. În această perspectivă, ea nu mai apărea ca o manifestare doar în cultura românească din Transilvania, întrucât și în cea din Principate se puteau descoperi translații de idei novatoare provenite din Luminism.

Puncte de vedere corecte, care lărgeau aria cercetărilor și introduceau o plurivalență în interpretarea întregului proces din zorile culturii române moderne. S-a întâmplat însă ca ele să fie exprimate în ajunul măsurii de suprimare a bisericii unite de către regimul comunist (1948). Fapt care, printre multe altele, a avut și consecința încercării de ștergere a prezenței acestei biserici din viața spirituală românească, de denigrare a activității sale, acolo unde aceasta nu putea fi nicicum trecută sub tăcere.

A rezultat, astfel, o istorie „inversată” a Școlii ardelene, din care factorul confesional-cultural catolic unit era minimalizat, dacă nu eliminat cu totul. Reprezentanții ei apăreau acum mai curând ca niște gânditori laici, îmbibați de spirit științific și filosofic, abia așteptând să scuture tutela biserică ierarhică, ispițiți de idei nonconformiste și suspecți de francmasonerie.

Era o exagerare de sens contrar celei inițiale, a exclusivismului pro-unit. Susținătorii ei nu erau animați însă numai de spirit polemic, în slujba propagandei oficiale, ci și de intenții bune: de a demonstra integrarea culturii române în cea europeană și, implicit, faptul că locul ei în Europa „marelui secol filosofic” nu era unul marginal.

Problema este aceea a proporției în care, în dezvoltarea intelectuală a reprezentanților Școlii ardelene, au contribuit formarea teologică, atrăgând și pe cea politică, rezultată din lecturi și, eventual, din circulația orală a ideilor luministe.

Ponderea celei dintâi nu are cum să fie pusă în discuție. Cea de-a doua este de admis, însă cu ceva mai multă prudență decât au manifestat-o exegeții ei.

Învățații Școlii ardelene nu par a mărturisi lecturi directe din marile opere filosofice ale Luminismului. Calitatea lor de teologi, de clerici, studiile în instituții catolice, într-un climat mintal conservator, nu le-ar fi permis să se adâncească în asemenea gen de lecturi, și nici să le agreeze.

Clericalismul, catolic și ortodox deopotrivă, nu simțea atracție pentru raționalismul și anticlericalismul operelor „de vârf” din producția occidentului. De aceea, elanul cultural-politic din răsăritul continentului s-a sprijinit pe istorie, unde întâlnea exemplele de virtute civică și politică ale vechilor romani. Pe filonul romanității românilor, aceste nobile calități puteau fi opuse cu succes nobleței feudale, de origine mai recentă și pornindu-și adesea ascensiunea de la un act de forță brutală.

Ideile principale ale Luminismului – emanciparea politică prin cultură și instrucțiune, teoria contractului social, drepturile naturale, libertatea omului etc. – au fost dezvoltate de acest cuprinzător curent de gândire într-o veritabilă doctrină. Dar ele nu erau inedite: în formulări mai puțin tranșante, totuși suficient de explicite, figurau în doctrina bisericii, în opera lui Toma de Aquino și în aceea a unor scolastici spanioli târzii, din secolele XVI-XVII (Vitoria, Mariana, Suarez).

Învățații Școlii ardeleni puteau deci, fără a evada dintre hotarele formației lor clericale, catolice, să fi cunoscut asemenea idei filosofico-politice, unele din ele având o fundamentare morală, ce se întâlneau încă în opera lui Aristotel, magistrul scolasticii. Când Inocențiu Micu cerea ca poporul român care suporta cele mai multe sarcini pentru susținerea statului să se împărtășească de avantaje proporționale cu acestea, el nu enunța, de fapt, o teză democratică modernă, ci anticul principiu moral al așa-numitei „justiții distributive”; ea proclama că acela ce susține o sarcină e în drept să se bucure și de avantajele ei.

Un alt element care a subțiat interpretarea surselor Școlii Ardeleni a fost de sorginte naționalistă. Fiind reprezentanții ei anteluptătorii libertății și unității naționale, multor cercetători (mai ales că nici nu prea cunoșteau de la sursă acest aspect al problemei...) le-a părut apriori de neconceput ca aceste mari figuri să fi fost în relație cu cultura maghiară și să se fi inspirat din idei vehiculate de scrieri ale ei din epocă.

Or, nu constituie o erezie recunoașterea faptului că lucrurile au stat astfel: cultura maghiară, în secolul al XVII-lea, se afla și ea în plin proces de receptare a ideilor luministe, iar intelectualii români ardeleni, cunoscând limba maghiară, n-au socotit a comite un păcat contra naturii atunci când preluau și prelucrau din această cultură puncte de vedere care, în principiu, le conveneau, fiind aplicabile stării națiunii române și scopului emancipării sale politico-sociale. Școala ardeleană a fost împotriva privilegiilor nobiliare maghiare, dar n-a văzut motive de a nu merge alături cu ideile și cu aspirațiile elementelor social-politice și intelectuale înaintate ale națiunii maghiare.

Exponenții Școlii ardeleni au afirmat o arzătoare mândrie de neam, pe care au apărat-o apelând, când era nevoie, la ascuțișul unei polemici mai dezvoltate, mai sistematice, decât fuseseră izbucnirile indignate ale cronicarilor (Petru Maior, antologicul „cuvânt înainte” la *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, sau disputa filologică cu B. Kopitar).

„Cu adevărat din sânge roman a să naște, mult iaste” – scria lapidar, Samuil Micu. Sau Ion Budai-Deleanu: „Destul că neamul românesc custă și face în Dacia o națiune de frunte, dintre mai multe milioane alcătuită, care nu dorește altă, numai ca prin o mai mare cultură să se poată apropia de celelalte neamuri politice a Europei...”

... Fost-au vremi când nația aceasta, acum necunoscută, era cea mai întâie baște apărătoare, și pieptul creștinătății asupra preputincioșilor otomani.

... Ei, de când s-au pomenit, pururi români se au numit și acum încă așa se numesc.

... Toate neamurile de pre împrejur au socotit pre români ca și un neam purcezătoriu de la romani ... Limba românească nu purcede de la nici o altă limbă, fără de la limba poporului romanilor”.

Acut sentiment al istoriei, mândrie de neam, conștiință a unei identități strălucite, mândrie a vechimii și a neclintirii credinței – factor de afirmare a unui rol în cultură, în pofida aparențelor care sugerau contrariul: „Strămoșii românilor, precum sângele în vine, așa credința lui Hristos în suflet de la Roma au adus cu sine în Dachia” (Petru Maior). „Frumos și desfătat lucru este a ceti cărți ... Singuri noi, românii, suntem de această scumpă vistierie mai lipsiți, măcar că ne tragem vița de la cel mai vestit și mai mărit neam în lume, adică de la romani”. (Zaharia Carcalechi).

Niște „protocroniști” *avant-la-lettre*, acești oameni, au ceva de *iluminați* în ei, în alt înțeles decât al afinităților cu Luminismul. S-a vorbit, nu odată, de „exagerările” Școlii ardeleni, în problemele originii poporului român și a limbii sale. Unele au fost reale, ca de pildă afirmarea originii pur romane. Dar teza n-a fost susținută de toți reprezentanții ei, după cum o seamă din exagerările atribuite acestora le-au dezvoltat, în fapt, epigonii lor din secolul al XIX-lea, din așa-numita „Școală latinistă”.

Proclamarea unei origini ilustre mai era încă, în veacul al XVIII-lea, o reminiscență din mentalitatea medievală, în mare parte din straturile superioare și mijlocii ale societății europene. Românii ardeleni s-au integrat într-o mentalitate curentă, ce furniza și un instrument al revendicării de drepturi egale.

„În zorile lumii moderne – scria Mircea Eliade – „originea” se bucura de un prestigiu aproape magic. A avea o „origine” bine stabilită însemna, de fapt, a te prevala de o viziune nobilă. „Suntem urmașii Romei” – repetau cu mândrie intelectualii români din veacul al XVII-lea și al XIX-lea.

Conștiința descendenței latine era însoțită la ei de un fel de participare mistică la măreția Romei”.¹

„Suportul mitic al reprezentării de sine și al reprezentării celuilalt generează *ideologia* ca fundament al normelor de interacțiune socială”.²

Principalii reprezentanți al Școlii ardeleni s-au aflat, de la un timp, în conflict cu autoritarul episcop de la Blaj, Ioan Bob. Au intervenit și motive personale, care adesea sunt spre blamul episcopului, dar care nu întotdeauna pun în lumină favorabilă pe „cei trei mari”, îndeosebi pe destul de turbulentul Șincai.

Pe lângă aceste motive, rezultând clar din sursele biografice, mai era și o chestiune de atmosferă: catolicismul central-european era cuprins din interior de o tendință de contestare a rigidității ierarhice a autorității bisericesti, tendință încurajată de politica iosefină, doritoare de a avea „mâinile libere” în inițierea și aplicarea reformelor ei, unele cu implicații ecleziastice (De ex. Decretul de toleranță, 1781).

Versiunea germană a *Galicanismului* din Franța, acest curent numit *febronianism* (după numele de Justinus Febronius sub care a scris episcopul auxiliar de Trier, Nikolaus von Hontheim) tăgăduia dreptul papilor de a se amesteca în probleme laice și susținea primatul instituției conciliului în biserică.

În anii '80 ai secolului criza s-a accentuat, după ce câțiva arhiepiscopi germani au adoptat, în spiritul de mai sus, așa-numitele „Puncte de la Ems”, iar un episcop italian a convocat un sinod la Pistoia, cu scopul precis de a susține politica ecleziastică a marelui duce de Toscana, Leopold, fratele și urmașul la tronul imperial al lui Iosif al II-lea.

Opoziția netă a papilor Clement al XIII-lea și Pius al VI-lea, cât mai ales consternarea provocată în biserică de legile anticlericale ale Revoluției franceze au diminuat ecourile febronianismului, nu fără a lăsa însă urme, de pildă în exprimarea de puncte de vedere prosinodale în organizarea bisericii unite, de către un Petru Maior.

Întrebarea finală rămâne: ce a fost Școala ardeleană, ca fenomen cultural-politic? A fost a o variantă a Luminismului european, sau o valorificare a oportunităților de instruire superioară, oferite unei părți a clerului român ardelean de unirea cu biserica Romei și de studiile în instituții de învățământ teologic și în arhive din Viena și Roma? Între universal și național se impune adoptarea unei căi de mijloc, evitând „teze” preconceptuate.

Ardelenii s-au aflat, atunci, la interferența a două orizonturi spirituale: luminism-deist, non-istorist, deci raționalist, și cosmopolit, și cel care iradia din jurul Blajului și al Oradiei – clerical-dogmatic, istorist și național.

În fond, ideile reformatoare ale românilor ardeleni din secolul al XVIII-lea și-au avut sorginea în conștientizarea stării grele a poporului și a datoriei de a se apleca asupra soartei celor aflați în suferință.

În sprijinul lor, și știindu-se folosi de ele, au venit: deschiderea culturală către Occident, ideile filosofice ale timpului – cu deosebire cele ce subliniau importanța instruirii ca o condiție a emancipării politico-sociale, și politica absolutist-luminată a iozefinismului care a găsit convenabilă pentru scopurile ei o relativă reechilibrare între colectivitățile naturale sau organizate din imperiu: etnii, confesiuni, stări sociale.

Din toate acestea a rezultat un proces spiritual calitativ nou: explozia – s-ar putea spune – a conștiinței identității unui neam, deopotrivă pe orizontala și verticala existenței sale istorico-politice.

Se naște o națiune ...

¹ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, 1978, p. 171.

² „Revista de cercetări sociale”, 4 (1997), nr. 3, p. 96.

***ROLUL PREGĂTIRII TEOLOGICE ÎN FORMAREA
INTELECTUALITĂȚII ROMÂNEȘTI DIN TRANSILVANIA***

Poporul român din Transilvania a trăit o lungă perioadă de timp în care el n-a avut condițiile necesare spre a-și putea forma o pătură intelectuală. La acest nivel s-au ridicat doar indivizi izolați care odată ajunși pe treapta afirmării, în numeroase cazuri s-au asimilat cu etniile dominante din punct de vedere politic.

Aproape singura treaptă intelectuală, până la care românii ardeleni au putut înălța pe unii dintre ei a fost cea preoțească. Faptul în sine, considerat dintr-o perspectivă istorică generală, n-ar fi ceva deosebit, întrucât se cunoaște proporția copleșitoare în care, în toată Europa medievală, biserica și cultura teologică au reprezentat cultura, au contribuit la păstrarea și transmiterea ei peste generații, ori au intermediat dezvoltarea altor variate domenii de cunoaștere, având ca bază de plecare teologia și credința, sau, în unele cazuri, distanțându-se de ele, dar și atunci obligate fiind a-și determina relația cu această matrice fundamentală a gândirii vremii.

Ceea ce însă constituie la românii ardeleni un caz particular al problemei schițate este numărul foarte redus al celor ce aveau acces chiar și numai la modesta condiție a preoției, iar pregătirea teologiei era și ea cât se poate de sumară, astfel încât cu greu am putea vorbi de formarea, în cadrul acestui proces, a unei pături care să se poată numi „intelectualitate”. Cei care ar fi putut aspira la includerea în cadrul ei erau prea puțin la număr, prea slab și unilateral pregătiți.

Cu toate acestea, în preoțimea și în învățătura teologică, atâta și așa cum au fost ele, au încolțit germenii viitoare ridiceri a poporului român prin cultură.

Situația descrisă a cunoscut o schimbare începând cu secolul al XVIII-lea.

S-a dezvoltat mult, în istoria culturii noastre, tema șansei pe care unirea religioasă cu biserica romană a unei părți din românii ardeleni a oferit-o unui număr tot mai mare dintre aceștia de a-și apropria nu numai o formație teologică temeinică, la nivelul exigențelor vremii, dar și acele cunoștințe întinse de istorie și filologie care au constituit argumente ale originii și ale continuității poporului român, ale dezvoltării conștiinței sale naționale moderne, și ale luptei sale sistematice, programatice pentru drepturi sociale, politice și naționale.

Subscriind la această realitate a istoriei noastre, e necesară însă o completare, arătând că secolul al XVIII-lea s-a remarcat printr-o propensiune generală a societății europene în favoarea factorului cultural și al instrucțiunii lărgite. Că în același secol, autoritățile Imperiului habsburgic, până la tronul imperial, au fost câștigate pentru idei de reforme parțiale, între care intrau și cele din domeniul culturii.

Prin urmare, indiferent de favorizarea temporară de care uniții au beneficiat, pe acest plan, și de decalajul, tot temporar, pe care această favorizare l-a condiționat, românii ardeleni au fost capabili, începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, să depășească atât înapoierea lor culturală în general, cât și decalajul introdus pentru o vreme de sciziunea confesională apărută în interiorul lor.

Generația „Școlii Ardelene”, pe care o putem așeza, cronologic, în funcție de perioada de activitate publicistică intensă a reprezentanților ei, între anii 1780-1820 a constituit, cel puțin prin calitate, dacă nu și prin cantitate, întâia veritabilă intelectualitate românească din Transilvania. Ea a fost urmată, tot ca un corp profesional relativ bine conturat, de generația premergătoare revoluției de la 1848, care a avut apoi și rolul de căpetenie în conducerea mișcării.

În cazul amândurora, biconfesionalitatea s-a estompat treptat și intelectualitatea ardeleană a anului de cumpănă 1848 a fost una națională, supraconfesională.

În etapa Școlii Ardelene rolul pregătirii teologice în formarea intelectualilor români a fost cvasitotal. Cu excepția lui Ioan Piuariu-Molnar, nu vedem să fi fost vreunul din oamenii de mare cultură ai perioadei care, în întregime sau în parte, să nu fi avut această pregătire de bază, indiferent căreia din cele două confesiuni a aparținut.

Generația pre-pășoptistă începe a număra în rândurile sale câțiva juriști și profesori, dar aceștia din urmă au de obicei la bază tot studiile teologice, cărora la adaugă preocupările filosofice, pe care tot teologia li le-a mediat.

Să amintim astfel pe Timotei Cipariu, Simion Bărnuțiu, George Barițiu, Andrei și Iacob Mureșianu, Al. Papiu-Ilarian, Ioan cavaler de Pușcariu și nenumărați alții, îndărățul activității publice a cărora – exceptându-l pe Cipariu – nu s-ar bănuși, la prima impresie, trecerea lor prin învățământul teologic, care – așadar până la mijlocul secolului trecut a rămas piatra de temelie a formării și ascensiunii intelectualității românești.

În legătură cu aceasta mai semnalăm un fapt prin care procesul respectiv dobândește o altă perspectivă și dimensiune.

Teologia a fost, pentru mii de tineri proveniți din straturile țărănești, șansa ascensiunii lor sociale. Înființarea preparandilor a adăugat acesteia și pregătirea pentru cariera de învățător.

Ambele sunt, în prima jumătate a veacului trecut, la un nivel calitativ în general corespunzător timpului, astfel că, deși inspecțiile școlare și vizitațiile canonice mai semnalează cazuri de dascăli și de preoți necorespunzător pregătiți, situația de ansamblu este incomparabil schimbată în bine, față de cea de cu un secol înainte.

Ajungem acum la fenomenul social pe care ni-l propusesem a-l semnala. După ce mulți tineri se ridicaseră de la condiția rurală la cea intelectual-preotească, un timp ascensiunea socială spre noi trepte, sau îndreptarea spre alte profesii a rămas staționară, în absența mai ales a condițiilor materiale. Una din consecințele situației acesteia a fost fenomenul căsătoriilor în foarte mare număr în interiorul corpului social al preoțimii. Preoții și fiii lor se căsătoreau frecvent cu fiice de preoți, fiicele sunt măritate de preferință cu preoți.

Înseamnă că această perioadă pe care, dintr-un punct de vedere, am numit-o mai sus „staționară”, a cunoscut totuși un progres în sensul consolidării sociale, materiale și numerice a categoriei intelectuale preoțești.

Alegem un singur exemplu care nu vedem că ar putea fi contrazis prin invocarea de numeroase altele contrare, în cuprinsul societății românești ardelene. Fratele lui George Barițiu, Alexandru, el însuși preot*, și-a măritat cu preoți 5 din cele 6 fete ale sale. Tot astfel nu mai e necesar să recurgem la exemple pentru a demonstra

faptul atât de bine cunoscut al îndreptării preferențiale a fiilor de preoți către teologie, de multe ori cu intenția de a urma tatălui ca titulari în parohie.

Cam din jurul anului 1860 teologia și tagma preoțească vor vedea însă diminuându-se rolul lor precumpănitor de până atunci. Ele vor împărți și cu alte profesii cu studii superioare compunerea intelectualității ardeleni; s-ar putea chiar vorbi, după 1880, de o rețanșare a lor pe un plan secund ca pondere social-politică și culturală, în favoarea juriștilor, a altor profesii libere din sectorul economico-financiar, a profesorilor, a medicilor.

La fel ca în secolul al XVIII-lea, pentru care am subliniat intervenția *mai multor* factori care au concurat la ascensiunea intelectualității românești pe bază ecleziastică, și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea au intervenit mai ales factori obiectivi și extrinseci care au reșezat proporțiile între felurite categorii profesionale ale intelectualității, făcând să înceteze preeminența elementului clerical.

Acești factori au fost mai numeroși, astfel că punerea lor completă în evidență ar necesita un mic studiu sociologic, aparte. Ne oprim asupra unuia, care ni se pare deopotrivă important și explicit: evoluția sistemului politic al fostei monarhii habsburgice de la absolutism la constituționalism. În prima fază, biserica și membrii ei au avut în mod firesc un rol fruntaș în lupta politică și în promovarea culturii, deoarece clerului superior îi erau acordate unele prerogative de excepție, și membrii săi, chiar atunci când se expuneau mai cu îndrăzneală pentru cauza poporului, erau mai feriți de rigorile legii și ale arbitrariului puterii.

În faza a doua, condițiile vieții politice se schimbă: politica depinde mult acum de disputele în jurul proprietății funciare și de circulația proprietăților mobiliare. Se instituie, deși cu numeroase lipsuri, un sistem electoral, cu mecanisme de desfășurare în care clerul nu se mai poate implica direct. Programele politice se susțin în adunări electorale, în parlament, în presă – forme de activitate ce reclamau o altă pregătire și profesii, în special pe cea juridică.

Conștiința națională și revoluția de la 1848 au fost pregătite în principal de preoțime (a se rememora cunoscutul vers al lui Andrei Mureșanu „Preoți cu crucea-n frunte”), pe când Partidul Național, mișcarea memorandistă și Unirea din 1918 au fost în primul rând opera juriștilor secondați eficient de elemente bancare, și de alte categorii, printre care și de preoțime.

Când Șaguna a rostit cuvintele: „Flere possum sed juvare non”, marele prelat n-a exprimat o incapacitate personală, ci a intuit modificarea condițiilor obiective ale luptei politice, care nu mai permiteau clerului aceleași forme de militantism, nici în politică, nici în cultură, domenii în care se forma o categorie profesionistă, o jurnalistică și o tagmă scriitoricească nouă, cu o tentă pronunțat laică, abordând alte teme și înnoindu-și mijloacele de expresie artistică.

În încheiere, încercăm a trasa o subliniere menită a reliefa cel mai mult tema pe care pe scurt, totuși poate cu prea multe digresiuni istorice și sociologice, ne-am propus să o tratăm. O subliniere întemeiată - o recunoaștem cu precauția cuvenită - pe unele ipoteze și impresii ce ar putea fi judecate drept subiective, ca provenite din atracția sentimentală a ardelenului pentru această parte a românimii, pe care o simte cu deosebire apropiată sufletului său.

Să rostim deci încă odată titlul nostru, dar sub formă de întrebare: „Ce a dat intelectualității românești transilvane pregătirea teologică, atât de întinsă în cadrul formării ei?”

În primul rând, i-a pus baza unui prim strat de cunoștințe de nivel superior, apropiate de cele oferite de o cultură avansată. Aceasta, firește, în câmpul teologiei propriu-zise, apoi al filosofiei, al istoriei, al lingvisticii.

A așezat în intelectualitatea ardeleană o disponibilitate majoră pentru ceea ce curent sunt numite științele umaniste. Prestigiul acestora și al celor ce le cultivau a predominat de departe alte ocupații. În fond, chiar dreptul, cu osatura lui romană și cu abundența de texte latinești, era tot un fel de „umanioară” în maniera de atunci.

A trebuit să treacă mai multă vreme decât dincolo de Carpați, pentru ca ardelenii să pășească spre a-și forma și ceea ce se cheamă o „intelectualitate tehnică”.

A dat acestei intelectualități a noastre un anume stil de gândire, caracterizat prin rigoare logică, prin reținerile în fața efuziunilor imaginative. Ardelenii n-au fost mari romantici, și până în anii '80 ai veacului trecut n-au dat, cu excepția lui Budai-Deleanu și a lui Andrei Mureșanu, - autori ai câte o sigură reușită literară – mari poeți. Până la Coșbuc, și nici chiar în opera acestuia nu prea mult, lirismul nu i-a caracterizat, universul lor sentimental fiind disputat de o gândire ordonată, în care, spre pildă subiectivul credinței era integrat într-un *sistem* interpretativ al existenței lumești și al celei transcendente.

Rigorii logice și propensiunii spre obiectiv, formația teologică i-a pus înaintea rigoarea morală. Evident, multă lume ar putea zâmbi cu tâlc și a declara că e vorba de o laudă de sine. Credem însă că e o realitate faptul că ardeleanul are o tendință, ce duce uneori până la rigiditate incomodă, înspre respectul legilor, civile cât și morale. Ceea ce înaintea onora îl face ușor respectat, dar și ușor nesuferit.

Am conchide că abundența sorbirii din sursa teologică a făcut din intelectualitatea ardeleană un grup uman cu anumite trăsături specifice, nu neapărat superioare altora, ci doar întrucâtva altfel, și care nu îl diferențiază și nu-l opun tipului național român, ci îi completează imaginea de ansamblu.

* și căsătorit cu o fiică de preot.

**UNELE FRĂMĂNTĂRI ÎN BISERICA UNITĂ
ÎN ANII PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL**

Perioadele de criză din societate, care lasă să se întrevadă reșezarea ei pe alte temelii și în alte structuri, determină de obicei, la toate nivelurile, tendințe de reconsiderare a valorilor și a statutelor comunităților și instituțiilor.

Primul război mondial a fost o asemenea perioadă de criză, confirmată mai ales de schimbările adânci petrecute în anii următori încheierii sale. Dar încă în timpul desfășurării tragediei, semnele și aspirațiile către schimbări au început a se manifesta.

Nici insula de echilibru și de pace spirituală care era Biserica Unită din Transilvania, nu s-a putut sustrage de sub efectele evenimentului zguduitor pentru întreaga omenire. A avut să suporte urmări directe: suspiciunea autorităților statului austro-ungar față de ea, ca și față de toți românii din monarhie, cu deosebire după intrarea României în război pentru eliberarea Transilvaniei; evacuarea intempestivă a mitropoliei, de la Blaj la Oradea, și revenirea la reședința tradițională după aproape un an; cenzură și alte restricții de activitate; presiuni spre a o determina să se desolidarizeze de cauza națională românească, care n-au putut fi ocolite decât cu multe greutate și riscuri.

Toate aceste împrejurări tulburi au creat o anumită carență de autoritate și de coeziune, în spațiul căreia și-au făcut loc expresii ale unor nemulțumiri, ale unor critici și ale unor cerințe de reforme în organizarea bisericii. Problemele acestea se mai puseseră și înainte, dar acum ele au luat un caracter de campanie, li s-a acordat publicitate în coloanele ziarului oficial „Unirea”, au fost sprijinite atât de personalități de frunte, cât și de cercuri largi ale preoțimii provinciale.

O chestiune care a mobilizat interesul cercurilor ecleziastice unite a fost reforma consistoarelor, susținută prin întinse articole de fond semnate „Alfa” în numerele din 29 și 30 iunie 1917 ale ziarului „Unirea”.

Ele încep prin a constata că în biserica unită nu s-a discutat niciodată sistematic această problemă, deși „ar fi trebuit văzut de mult că izvorul binelui și al răului public în biserică rezidă în caracterul fie impecabil, fie defectuos al organelor centrale”.¹

E o aserțiune care anunță intenția unei dezbateri tranșante, argumentate în continuare prin deplângerea faptului că în biserica unită nu există un control public, un for de apel, o reprezentanță de opinie, care să aprobe, să dezaprobe ori să tragă la răspundere organele executive bisericești.

Misiunea aceasta, continuă articolul, ar trebui să o îndeplinească un organ bisericesc autonom, de mult așteptat atât de preoți cât și de mireni, dar care nu are perspective a se statornici curând.

Cu atât mai puțin cu cât – și aici se pune în lumină o altă circumstanță care a precipitat declanșarea acestei dispute – guvernul pregătea un proiect de autonomie catolică, în prevederile căruia însă biserica unită nu ocupa o poziție distinctă; adică în cazul legiferării proiectului, autonomia ei se confunda cu a bisericii romano-catolice, fără nici un fel de clauze diferențiale. Prin urmare – spunea autorul articolului – dacă autonomia distinctă a Bisericii greco-catolice nu are speranțe a fi obținută, în schimb reforma consistoarelor (care însemna, în fapt, tot un pas în direcția unei autonomii interne largite) era realizabilă printr-o acțiune proprie a bisericii.

Această reformă, așa cum rezultă din textul articolului, ar fi trebuit în primul rând să transforme statutul consistoriului, dintr-un organ pur consultativ, de opiniile căruia episcopul ținea seamă numai după cum considera el potrivit, într-un organ „constituțional” bisericesc, ale cărui hotărâri să fie obligatorii pentru episcop, chiar și atunci când acestea ar fi fost, eventual, contrare opiniilor sale.

Al doilea punct al reformei preconizate se referea la modul de constituire a consistoarelor. Și acesta ar fi trebuit modificat, deoarece dacă ponderea hotărârilor lor ar fi crescut, rezulta de la sine că trebuia să se întărească și caracterul lor reprezentativ.

În forma existentă atunci, arată articolul, consistorul se compune din canonici și așa-numiții asesori consistoriali. Ambele categorii erau numite sau invitate de episcop să asume demnitatea respectivă, fără ca acesta să fie obligat să se consulte cu cineva asupra persoanelor care le compuneau.

De aceea consistoarele sunt o instituție formală, în ultimă instanță toate deciziile revenind episcopului, respective mitropolitului. Aceasta cu toate că la Blaj fusese proclamat, se pare pe timpul mitropolitului Vancea, un „constituționalism bisericesc”, adică o mai largă competență a consistorului în a se exprima. Măsura era însă ineficientă, câtă vreme modul de designare a membrilor acestui corp rămăsese pe mai departe la latitudinea exclusivă a titularului arhiepiscopiei.

Articolul formulează dezideratul acestui al doilea aspect al reformei în cuvinte neobișnuite de severe: „Vrem să ieșim din atmosfera aceasta astmatică de birocratism, să vedem avânt, întinerire, dar și pricepere de muncă pe toate terenurile”.²

De reținut este și faptul că „Unirea”, un organ de presă oficial care îndeobște era considerat și ar fi trebuit să fie moderat, conformist, invocă drept argumente în această cauză spiritul reformist general, laic, al veacului: „... Pentru asigurarea unui viitor, azi neamurile aplică mijloace noi și își creează instituții noi”.³

În concluzie, se preconizează ca în consistoare să fie pe viitor reprezentate „toate interesele, în mod vrednic”, și pentru aceasta corpul asesorilor consistoriali să fie ales de cler, de instituții culturale, de mireni, să aibă un mandat temporar și să fie răspunzător față de cei care l-au ales.⁴

Dezbaterea se aprinde în numărul 38, din 7 iulie 1917, printr-un articol intitulat „La reforma consistorului”, semnat „Un preot de la sate”. Se declară entuziasmat de ideea reformei, - „cuvânt nou, magic, mântuitor!” Atacă problema distribuirii parohiilor, afirmând că cele bune se conferă pe sub mână, și numai cele slabe se publică la concurs. Cere ca la atribuirea tuturor parohiilor vacante să participe reprezentanții aleși ai clerului, iar sistemul existent al asesorilor consistoriali să fie desființat, întrucât aceștia se dovedesc „incompetenți, neinformați și inactivi”. Limbajul articolului atinge violența, atunci când afirmă, criticând activitatea asesorilor, că „seminarul arhidiecezan rămâne pușcăria de lângă sfânta catedrală”.⁵ „Nu-i destul – mai exclamă ireverențios anonimul autor – să ai 6 clase aici, și 6 ani la Roma: mai trebuie și calități personale probate”.

Acest articol a stârnit, cum era de așteptat, resentimente în cercurile bisericești, astfel că „Unirea”, în nr. 42 din 21 iulie 1917, încearcă o explicație, o atenuare a impresiei create, din care rezultă mai degrabă alăturarea redacției la ideea reformei, întrucât afirmă că „n-a văzut în opiniile publicate anterior nici o răzvrătire și nici un amestec în drepturile și prerogativele episcopale, ci numai exprimarea unor dorințe justificate”. Totuși, ea declară că nu împărtășește tonul articolului semnat „Un preot de la sate”, în care unele stilizări puteau fi mai norocos formulate, altele chiar omise.

Redacția mai afirmă că „n-a dat importanță frazeologiei, când era vorba de chestiuni principiale”, căci ea nu poate închide coloanele ziarului în fața unor curente menite a înviora viața publică bisericească.

Ni se pare, din această foarte reticentă retractare, că „Unirea” ocupa în întreaga dezbatere o poziție de frondă față de autoritatea arhidiecezană.

Publicarea de către Zenovie Pâclișanu, în numerele 68 și 69, din luna septembrie, a unui foarte documentat studiu intitulat „Consistoarele noastre în lumina istoriei”, apărut anterior și în „Cultura Creștină”, ne face să credem că reputatul istoric a fost printre inițiatorii ideii de reformă, deoarece studiul său demonstrează că în biserica unită, cu începere din secolul al XVIII-lea, a avut loc un proces lent de restrângere a competenței organelor consultative de pe lângă episcopi și o creștere a autorității exclusive a acestora din urmă.

Rolul lui Pâclișanu e confirmat de concluziile studiului său: să se găsească mijlocul de a se da și clerului *din afară* rolul cuvenit în conducerea eparhiilor; consistorul să fie format în proporție de 1/3 din asesori cu mandat limitat în timp, aleși de cler în sinodul diecezan. Se face aluzie și la faptul că sinoadele diecezane se țin prea rar și se preconizează ca în compunerea sa completă, cu membri numiți și aleși, consistorul să aibă competențe de a se pronunța în alegerile de protopopi, viceprotopopi, parohi, și în anumite procese ecleziastice, având a-și ține ședințele lunar, sau cel mult la 2 luni o dată.

Ca un ecou la una din propunerile conținute în studiul lui Zenovie Pâclișanu, în 19 decembrie 1917 „Unirea” publică un apel direct la convocarea unui sinod arhidiecezan, semnalând câteva probleme stringente

care ar trebui să stea în atenția acestuia, și întrebându-se retoric: „oare n-ar fi vremea ca și preoțimea să ia parte la rezolvarea lor?”

Articolul argumentează că „alt răsunet ar avea glasul arhierilor, dacă s-ar vedea că la spatele lor stau preoții, cari sunt reprezentanții naturali ai bisericii și ai poporului român”.⁶

*

* *

Problema unei reforme în biserică a fost pusă și pe alt plan, după încetarea din viață a mitropolitului Victor Mihali, în ianuarie 1918. Pregătirile pentru alegerea viitorului mitropolit au prilejuit pe de o parte meditațiile firești asupra calităților morale pe care ar trebui să le întrunească viitorul ales. Dar pe de altă parte – ca un alt semnal de criză internă – pregătirea alegerii a fost punctată cu articole în care persoana mitropolitului defunct și instituția mitropolitană erau supuse unor critici neașteptat de dure.

În numărul din 18 aprilie 1918 al ziarului se recomandă viitorului ales să nu continue regimul antecesorului său, - „duhul mocnit, inaugurat la Blaj, care mai bine de două decenii a inficiat întreg organismul arhidiecezan. De la mitropolitul Vancea încoace – continuă același atac postum la adresa lui Victor Mihali – în afară de iscălirea actelor, aproape nimic nu s-a făcut, pentru întinerire și avânt”.⁷

Redacția, exprimându-și și ea poziția, dar în termeni mai moderați, așteaptă de la viitorul mitropolit să fie om de inimă, să nu stea izolat, ci să îmbrățișeze întreaga noastră biserică. Să simtă toate bucuriile și durerile adevărate ale poporului. Să nu fie omul birocrației, ci să susțină legăturile necesare, și în sus, și în jos, la cler și popor. Averile cele mari ale fondurilor să nu mai fie încuiate cu șapte lacăte, ci să formeze artera principală prin care să pulseze *Blajul cel nou*.⁸

„Unirea” este și în această problemă într-o postură mai de avangardă și polemizează din nou, ca și pe tema reformei consistoarelor, cu revista „Cultura Creștină”, în acele momente mai conservatoare. Dar ziarul pare a folosi tonul critic și pentru a putea susține o revendicare de fond, extrem de importantă. Reluând o temă pusă pe tapet de „Gazeta Transilvaniei” încă de la alegerea anterioară de mitropolit, înainte cu 25 de ani, „Unirea” cere ca biserica să aibă dreptul să *aleagă* direct persoana mitropolitului, și nu doar un număr de trei candidați, din care ministerul cultelor să numească pe unul, după preferința sa. Se cere, așadar, o modificare de procedură care ar fi însemnat, în cazul acceptării, o consolidare a autonomiei bisericii.

Fără a se pronunța formal, Zenovie Pâclișanu pledează și el în același sens, atunci când își încheie un articol cu sentința: „Numai acela poate urca pe tronul mitropolitan, pe care-l vrea clerul”.⁹

*

* *

Episoadele pe care le-am descris atestă, fără îndoială, o anumită atmosferă de criză în biserică unită. Dar ele atestă mai ales faptul că această biserică, deși respectuoasă, în general, față de tradițiile și normele sale consacrate, și trecând, în unele etape ale istoriei, prin momente de mare rigiditate, generatoare de fiecare dată de proteste și frământări, n-a fost totuși închisă pentru critici și dezbateri, n-a fost lipsită de receptivitate față de apelurile la înnoire, rostite din interiorul ei.

Credem că a contribuit la această acceptare a deschiderii spre reforme, spre modernizare, creșterea calității intelectual-profesionale a clerului însuși, secondată de dezvoltarea, cam de prin deceniile 1880-1890, a unei intelectualități laice unite de înaltă ținută și afirmându-și competențele și talentele în multiple direcții.

Ideile de înnoire, chiar dacă nu îndeplinite de îndată, apăreau cumva ca o prevestire, ca o desfășurare paralelă cu marea cale a înnoirii naționale românești, ce avea să fie consacrată prin actul Unirii politice din 1918.

¹ „Unirea”, XXVII (1917), nr. 35, p. 1.

² „Unirea”, XXVII (1917), nr. 36, p. 1.

³ *Ibidem*, l.c.

⁴ *Ibidem*, l.c.

⁵ „Unirea”, XXVIII (1917), nr. 38, p. 1.

⁶ „Unirea”, XXVII (1917), nr. 77, p. 1-2.

⁷ „Unirea”, XXVIII (1918), nr. 25, p. 3.

⁸ *Idem*, XXVIII (1918), nr. 23, p. 1.

⁹ „Unirea”, XXVIII (1918), nr. 26, p. 1.

PROPAGANDA PENTRU SUPRIMAREA BISERICII GRECO-CATOLICE ÎN ANII 1945-48

Împrejurările suprimării bisericii greco-catolice prin șirul de acțiuni dintre octombrie-decembrie 1948 nu sunt încă elucidate pe de-a-ntregul. Ele se vor lămurii numai dacă vor fi scoase vreodată la lumină documentele provenite de la instituțiile statului, sau de la alte instanțe, în care, în perioada premergătoare lui decembrie 1948, au fost consemnate schimbările de păreri și propuneri urmate de măsurile privitoare la soarta ce se rezerva bisericii unite.

Ni se pare improbabil să se facă o asemenea amplă dezvăluire. E verosimil că multe din aceste documente au fost distruse, iar împotriva publicării celor care eventual se mai păstrează sunt coalizate destule interese.

De aceea, în explicarea faptelor respective suntem reduși la informațiile tendențioase, compuse de la nivel oficial, pentru înșelarea opiniei publice, și la deducții rezultate din citirea acestora printre rânduri. Astfel de deducții nu înseamnă, firește, certitudini, dar ele ne pot totuși apropia de adevăr.

Cercetarea informațiilor ce apar în presa vremii, începând cu anul 1945, este instructivă, întrucât, așa cum se știe, după preluarea puterii de către partidul comunist toate știrile au ajuns sub controlul puterii și tot ce se publica servea unor scopuri ale ei. Câtva timp, opinia publică n-a sesizat acest fapt, dar astăzi, oricine își dă seama de semnificațiile minuțios gândite ale celor mai mici amănunte inserate în presă.

Încă la începutul lunii ianuarie 1945 era susținută justetea unui decret al regimului antonescian, criticat de către greco-catolici. Decretul în cauză stipulase că în cazul trecerii unei comunități la o altă confesiune, întregul ei patrimoniu avea să treacă, împreună cu ea, în beneficiul noii confesiuni. Este semnificativ faptul că în timp ce tot ce se făcuse de către guvernarea antonesciană era taxat drept criminal, nul și neavenit, tocmai acest decret se bucura, în ianuarie 1945, de o apreciere semi-oficială.

Pentru a-i apăra validitatea se recurgea și la digresiuni – grăitoare și ele, ca metodă – constând în atacuri împotriva „catolicismului latifundiar și încărcat de privilegii în dauna oropsitului << neam schismatic >> de valahi.”¹

Articolul încheie vorbind de „beneficiarii acestui nazism milenar” [catolicii, N. N.] care nu vor să li se reducă nimic din privilegii. „Dar azi ... deodată cu zorile unei ere cu adevărat democratice, trebuie să se purceadă la o egalitate și în acest sector ... Epoca de dreptate și egalitate care începe, să ne aducă o egalitate sinceră și în situațiile materiale ale confesiunilor” [„Telegraful Român”, nr. 93/1945, nr. 1, p. 3].

Propaganda pregătitoare a loviturii împotriva bisericii unite a continuat prin două procedee corelate: primul, indirect, dar nu fără rost în piesă, a constat în acele declarații elogioase la adresa URSS prin care se reliefa comunitatea de credință religioasă între poporul român și cel rus, aceasta fiind un factor de apropiere politică, mai ales fiindcă – după cum constata un remarcabil gânditor al ortodoxiei – biserica se bucura în URSS de un „regim de libertate”, fapt constatat de respectiva și respectabila persoană în cadrul unei călătorii de documentare la fața locului. [„Telegraful Român”, nr. 93/1945, nr. 24-25, din 17 iunie, p. 1-3 sub semnătura lui Dumitru Stăniloae].

Al doilea procedeu a fost cel direct, al intensificării atacurilor frontale la adresa Sfântului Scaun și a Uniților. Iată unele exemple: „Cine nu știe că puțin ani înaintea războiului, papa a lansat o categorică encicloică împotriva comunismului. Nu mai departe decât acum câteva zile, Radio Moscova a îndreptat o aspră filipică împotriva Vaticanului, pentru atitudinea lui profascistă și pentru faptul că în cuprinsul lui se pun la cale toate acțiunile contrare spiritului democratic în mers.” [„Telegraful Român”, nr. 93/1945, nr. 4, p. 1.].

Un alt exemplu: „Uniții ... au pierdut forța armată (?). Le-a rămas numai veninul minciunii. Dar va veni vremea când nu-l vor mai avea nici pe acela. Căci neamul acesta blând și omenos nu va putea răbda multă vreme

astfel de simbriași în sânul lui ... Îi va lepăda de la sine și se va aduna într-o singură turmă sub cupola de lumină și adevăr a Bisericii Ortodoxe Române. Securea e la rădăcină, ca să curețe poporul românesc de vâscul strein ce-i falsifică sufletul.” [*Ibidem*, nr. 7 din 11 februarie 1945, p. 1.].

Mai departe: în martie 1945 s-a publicat în presă un lung șir de atacuri împotriva Unirii și a credinței greco-catolice, precum și un articol aparte care afirma în încheiere că dacă Micu Klein ar trăi, el „ar porni în fruntea poporului și preoțimii să îngenuncheze iarăși sub bolta de lumină a ortodoxiei românești, la altarul neamului. Și așa, să fim iarăși una, peste toate vijeliile istoriei și peste toate încercările vieții.”

Și e citată apoi o cuvântare mai veche, din 1928, a mitropolitului Nicolae Bălan care spusese despre uniți că: „voi ... cu biserica voastră ... nu sunteți decât un incident trecător în lunga istorie a poporului român.” [„Telegraful Român”, nr. 93/1945, nr. 12-13, pp. 1, 3-5, 7].

Aceste atacuri prevesteau trecerea la acțiune împotriva bisericii greco-catolice și ele ar fi trebuit să o pună în gardă încă de atunci. În loc de aceasta, din partea ei s-au lansat apeluri la unire religioasă sub faldurile catolicismului. Chemările acestea au iritat teribil pe cei ce erau invitați să le dea curs, au servit spre a fi interpretate drept o provocare și o instigație pornită din afară.

Pe neașteptate, lucrurile au părut însă a se liniști, și timp cam de doi ani nu se mai întâlnesc asemenea atacuri directe. O explicație ipotetică, a acestei schimbări ar fi că întreaga acțiune de suprimare a greco-catolicismului din Europa răsăriteană a fost gândită și ordonată de Moscova, executată fiind de organele de stat în subordine, după o punere în scenă care se repeta de la un loc la altul. La aceasta au aderat de bună voie, s-au lăsat înșelate, ori au fost silite să participe instituții și persoane din biserica ortodoxă, din întreg teritoriul de obediență comunistă.

Regimul moscovit, când își propunea mai multe acte reprobabile, în diferite locuri, le desfășura pe rând, deși după un plan aproape identic, socotind asta drept o probă de subtilă strategie.

Cel de suprimare a greco-catolicismului a avut două obiective: biserica ucraineană și biserica românească din Ardeal. Propaganda violentă din 1945 pare să arate că, inițial, acțiunea trebuia să lovească în uniții din România. Dar Kremlinul a apreciat, probabil, că în 1945 regimul comunist din România, abia instaurat, nu era încă suficient consolidat pentru a fi sigur de succes într-o eventuală confruntare internă. Și, mai ales, el avea nevoie de recunoaștere internațională, ceea ce, înșelând copios puterile occidentale, și lăsându-se acestea copios înșelate, s-a și întâmplat, însă numai peste vreun an și jumătate.

S-a preferat așadar de către strategii de la Kremlin să dea prima lovitură în Ucraina de Vest, unde organele represive sovietice erau mult mai acasă. E probabil că încetarea sau slăbirea temporară a campaniei anticatolice în România a fost o măsură tactică, în așteptarea de a se consuma agresiunea împotriva uniților ucraineni. Ea trebuia neapărat săvârșită în 1946, fiindcă atunci se împlineau 350 de ani de la unirea religioasă de la Brest, iar stalinismul agreea asemenea aniversări pentru a-și pune în aplicare felurite uneltiri, crezând că astfel manipularea opiniei publice devine mai credibilă.

Este edificatoare urmărirea scenariului după care a decurs suprimarea bisericii unite ucrainene. La 20 februarie 1946 un grup de clerici din rândurile acesteia (sau preținși astfel ...) au prezentat mitropoliei Kievului

un act prin care se exprima dorința întoarcerii la ortodoxie. Dându-se curs neîntârziat acestei „dorințe”, în zilele de 8-10 martie s-a organizat la Lvov (Lemberg) un mare sobor care a hotărât să-i reprimească întru credința pravoslavnică pe frații ce rătăceau de 350 de ani în bezna catolicismului. Când au aflat că li se împlinește dorința, aceștia au vărsat, acolo pe loc, lacrimi de bucurie. Hotărârea soborului a fost acceptată și înarticulată de mitropolia Kievului, iar guvernul sovietic al Ucrainei a adoptat justele măsuri administrative cerute de împrejurări.

Articolul care relatează evenimentul se încheia astfel: „Va avea oare parte și poporul nostru de o asemenea bucurie? Convingerea noastră este că da, chiar dacă ar fi să așteptăm până la 7 octombrie 1948, când se împlinesc 250 de ani de la actul unirii de la Bălgrad.”

Ce concluzie se poate trage din succesiunea rapidă a evenimentelor descrise? Se observă limpede că în Ucraina s-a petrecut, punct cu punct, scenariul care avea să fie jucat în Transilvania, între octombrie-decembrie 1948, și pe care articolul de mai sus îl prezintă fără nici o jenă. Asemănarea până în amănunte ne determină să afirmăm că ambele acțiuni au avut o sursă comună, și aceasta se identifică în ordinele guvernului sovietic. Dacă n-ar fi fost inițiate după același plan și coordonate de un centru unic, ele n-ar fi putut realiza o asemenea coincidență în vorbe, în înscenări și în fapte.

După consumarea tragediei uniților ucraineni, considerată, desigur, un mare succes, propaganda pregătitoare suprimării bisericii unite din Ardeal a fost reluată. Venea rândul celui de-al doilea „dușman” ...

În aprilie 1948 a apărut o rău prevestitoare modificare a legii cultelor, prin care se institua obligativitatea inventarierii tuturor bunurilor mobile și imobile ce constituiau patrimoniul fiecărui cult în parte. Datele trebuiau comunicate degrabă Ministerului Cultelor, pentru ca acesta să-și poată exercita „dreptul de verificare și control.” [„Telegraful Român”, nr. 96/1948, nr. 3-4, din 16 aprilie 1948, p. 2].

Ofensiva propriu-zisă a fost declanșată de mitropolitul Nicolae Blan, prin cuvântarea rostită la Blaj, la centenarul revoluției de la 1848. În urma acesteia, ceea ce era în pregătire devenea evident. Mitropolitul vorbise în termeni categorici de necesitatea unității bisericești, declarându-o un imperativ al deplinei unități naționale.² El argumentase, falacios, că Habsburgii, nemaiavănd putere asupra noastră [Ce descoperire, în anul 1948! ... N.N.], nu ne mai pot împiedica de a ne readuce iarăși pe toți la un loc.

Și încheia cu chemarea: „Întoarceți-vă acasă!”, care avea să devină sloganul mereu repetat în acele luni și zile de tristă aducere aminte, pe când cuvântarea în întregime a fost popularizată și elogiată ca fiind „pe linia de cugetare și simțire a conducătorilor revoluționari de la 1848 și a zecilor de mii de țărani români” ... [„Telegraful Român”, nr. 96/1948, nr. 9-10, p. 3-4].

Un discurs și mai categoric a rostit patriarhul Iustinian Marina, cu prilejul instalării sale, în iunie 1948. El a vorbit, cu un vocabular întru totul împrumutat clișeeleor propagandei comuniste, de „ultimele zvârcoliri ale cezaro-papismului, instrument al noilor imperialiști, de a menține dezbinarea între frați, de a folosi clerul bisericii greco-catolice ca instrument de slujire a scopului lor de dominație, [acest cler fiind] singura lor nădejde, întrucât poporul greco-catolic este alături de întregul nostru neam”. Patriarhul exulta, amintind abdicarea „ultimului stâlp

al cezaro-papismului și imperialismului în aceste locuri, ultimul Hohenzollern” [„Telegraful Român”, nr. 96/1948, nr. 11-12, p. 2].

În august 1948 a urmat denunțarea Concordatului cu Roma, apoi noua lege a cultelor, despre care ziarul „Telegraful român” afirmă că n-a mai fost elaborată și promulgată în condiții umilitoare, ci în deplină libertate față de o satrapie ca cea a Vaticanului”. [96/1948, nr. 21-22, p. 1]. În fine, legea învățământului, în comentariul căreia aceeași foaie acceptă suprimarea școlilor confesionale, laicizarea învățământului, deplasarea accentului pe învățământul de tip practic, prin care se vor mai pune limite celui teoretic, fabricant de „ciupercărie intelectuală”. Se acceptă de asemenea încetarea predării religiei în școli, mai ales că – spune articolul respectiv – „așa cum se preda, era și inutilă”. [96/1948, nr. 23-24, din 5 septembrie 1948, p. 1]

Prin rândurile de față, având în aparență accente aspre, n-am voit să acuzăm pe nimeni pentru cele petrecute, în afară de regimul stalinist și de acoliții săi de atunci din fruntea statului român. Am constatat, am consemnat și interpretat fără prejudecăți datele ce au ajuns la cunoștința publică, într-o versiune inspirată de oficialități, între anii 1945-1948.

Nu voim să acuzăm pe nimeni, deoarece avem convingerea că trebuie să ne apropiem de depășirea resentimentelor acumulate în trecut, oricâte urme dureroase au lăsat acestea.

După cum a reieșit mai sus, biserica ortodoxă – prin unele persoane - a acceptat și salutat actul din 1948³; în parte a fost indusă în eroare pentru a socoti că săvârșește un lucru de folos credinței sale și neamului; la această poziție au împins-o atât propaganda obtuză și prelungită din interiorul ei timp de peste două secole, cât și aceea, nu lipsită de rafinament, în care ea s-a lăsat prinsă de autoritatea statului, dirijată de diabolica mașinărie ideologică sovietică, în anii 1945-1948. În fine, o parte iarăși însemnată a aceleiași biserici a fost silită prin diferite metode, de aceiași factori, să accepte rolul nefast pe care l-a jucat.

Crezând în împlinirea dezideratului – legitim din punctul ei de vedere – al restabilirii unității religioase a românilor, ierarhia superioară a bisericii ortodoxe s-a complăcut în iluzia că întreaga acțiune se va desfășura fără frământări prea mari. Nu s-a așteptat la amploarea și la dârzenia rezistenței și nici la reacția de extremă brutalitate a autorităților statului. A fost împinsă astfel a se asocia acesteia, prinsă fiind în cursa unui joc din care nu mai putea ieși fără mare primejdie, fiindcă, după normele regimului, cel ce dădea înapoi, sau schița un gest de indulgență pentru un acuzat, era de îndată asimilat cu acesta.

Din punctul de vedere a ceea ce ar fi trebuit să fie solidaritatea creștină, pășirea ierarhiei ortodoxe împotriva unei alte biserici creștine a fost o eroare de principiu.

Așa cum au fost instrumentate și cum au decurs, evenimentele din octombrie-decembrie 1948 au avut semnificația cea mai gravă nu doar în tragedia bisericii greco-catolice. Ele au constituit o tragedie națională, care n-a lovit numai în victime ci, într-un anume fel și în executanți și beneficiari.

¹ Până la reformele lui Cuza, în vechea Românie numai mănăstirile, închinat sau nu, dețineau 24,6 % din fondul funciar al țării, procent care se adăuga cel în proprietatea sau posesia instituțiilor bisericesti obișnuite. Prin urmare, nu numai catolicismul a fost latifundiar ...

² Permanenta confuzie din partea ortodoxismului între confesiune și națiune, obligate – în concepția sa – să fie identice.

³ Pe care l-a sărbătorit solemn și în 1998.

NAȚIONALITATE ȘI APARTENENȚĂ CONFESIONALĂ

Pare de neînțeles că raportul dintre apartenența cetățeanului la o naționalitate, și în același timp la o confesiune, mai poate suscita discuții. Cu atât mai mult cu cât acestea sunt reactualizate reclamându-se străvechi

tradiții creștine, deși mărturisirea credinței creștine în cadrul oricăreia din confesiunile sale n-a fost niciodată corelată cu categoriile social-politice de națiune sau naționalitate.

Prin îndemnul lui Isus și prin acțiunea apostolilor, creștinismul a devenit o religie cu ineluctabilă vocație universalistă. În timpul cam de o mie de ani de după jertfa pe cruce a Mântuitorului, „toate neamurile” Europei (inițial și ale Orientului Apropiat), cu neînsemnate excepții, au fost încreștinate. În tot acest interval, bătrânul continent a văzut în cuprinsul său învălmășire de etnii nenumărate. Față de nici una biserică n-a manifestat o exclusivă preferință, sau reacție de respingere, altfel decât din considerente legate de existența ei, ca instituție.

Atunci când, în interiorul bisericii, au apărut confesiunile, mai întâi cele două mari – de obediență romană și constantinopolitană – apoi cele din cadrul mișcărilor de Reformă din secolul al XVI-lea, - luteranismul, calvinismul, anglicanismul etc. – acestea, și altele mai mărunte, nu s-au creat pe bază de deosebiri etnice bine definite. De altminteri, până în secolul al XVI-lea nici n-au existat națiuni și naționalități, în sens modern. Catolicitatea romană și ortodoxia răsăriteană n-au exprimat în perioada săvârșirii schismei dintre ele o delimitare între – să spunem – italieni și greci. Ambele au întrunit sub oblăduirea lor spirituală o pluralitate de etnii, atât occidentale cât și orientale.

Ortodoxia și-a creat, prin autocefalie, o structură acomodată câte unui popor și statului acestuia. A fost consecința unor evenimente istorice. În secolul al VII-lea, centrele de înaltă autoritate religioasă din Orient – patriarhiile din Ierusalim, Alexandria și Antiohia – au căzut în sfera dominației musulmano-arabe. Ceea ce a întărit mult poziția patriarhiei de la Constantinopol, sprijinită activ și de autoritatea imperială bizantină. Dar în 1453 și această ultimă veche patriarhie răsăriteană a ajuns sub stăpânire otomană, fiind astfel în dificultate de a-și mai exercita autoritatea spirituală asupra bisericii orientale. În aceste condiții, a fost o consecință logică și necesară faptul că biserica ortodoxă a tins către autocefalie etno-statală, ca spre forma posibilă și eficientă a organizării sale.

Dar ea nu are de ce să așeze în prim-plan această realitate rezultată din considerente practice, în condiții istorico-politice determinate. Sub raport dogmatic – și acest fapt contează – ortodoxia nu este „națională”, nu este un agregat de unități ecleziastice „naționale”. În pofida aparențelor, este, în fond, una, pe deasupra limitelor de organizare statală, create din alte necesități decât ale credinței. În ultimă instanță, și ea rămâne o biserică plurinațională suprastatală, universalistă în planul esențial, al credinței, al doctrinei.

Dacă examinăm confesiunile apărute în mișcarea de Reformă, vom constata niște fapte evidente: toate au apărut într-un anumit spațiu „național”, dar niciuna nu a rămas între limitele acestuia. Luteranismul a fost adoptat de o parte din germani, din elvețieni, din olandezi, din finlandezi, din populația unora din țările baltice, de danezi, suedezi și norvegieni.

Calvinismul s-a răspândit printre elvețieni (din mijlocul cărora a pornit), francezi, englezi și scoțieni, olandezi, o mică parte dintre germani și polonezi și printre numeroși maghiari.

Antitrinitarienii sau unitarienii, avându-i ca întemeietori ai confesiunii lor pe doi frați italieni, s-au fixat ca o minoritate confesională în Anglia, Polonia și Transilvania.¹

Așadar, nicăieri și niciodată confesiunea nu a apărut corelată cu factorul etnic, național. Dacă ar părea cuiva că prin anglicanism s-a exprimat în Anglia un specific național, impresia se risipește la prima cercetare avizată a genezei acestei confesiuni. Când a denunțat legătura bisericii engleze cu Roma, regele Henric al VIII-lea n-a pornit acest pas pentru a satisface un interes superior de stat. A acționat din motive personale, pe care el, și, ulterior, urmașii săi la tron, le-au convertit în rațiuni de stat și s-au complăcut în a le prezenta ca atare. Ceea ce nu va împiedică după scurtă vreme calvinismul (răspândit în Scoția și Anglia sub numele de prezbitarianism și puritanism) să zdruncine din temelii această biserică anglicană.²

Să aducem însă argumentația și pe alt teren decât al istoriei.

Credința este o atitudine spirituală care vizează transcendentul, vrea să instituie un dialog și o comuniune sufletească a omului cu Divinitatea. În forma ei veritabilă, ea nu este și nu ar trebui să fie influențată de nici un considerent „lumesc”. Alegerea acestei căi a credinței are un caracter liber, necondiționat, strict interior omului. Pentru cel sincer pătruns de sentimentul credinței, aceasta, împreună cu formele sale instituționalizate – confesiunea, biserica etc. – sunt fapte și obligații superioare celor instituite de voința omenească și de puterile lumești: pentru credință, el este gata să le înfrunte pe acestea, chiar cu prețul sacrificiului de sine.

Națiunea, naționalitatea, sunt produse ale dezvoltării istorice real-concrete; au rădăcini biologice, economice, sociale, intelectuale. Oricât de sublim și de sublimat ar fi, în vremurile moderne, sentimentul național, el exprimă apartenența individului la o comunitate de sorginte și de structură imanent-umană. Solidaritatea cu ea este perfect legitimă, dar ea nici nu se confundă, nici nu se opune credinței: fiindcă sunt categorii sufletești-mentale situate pe planuri diferite ale spiritualității. Într-o societate bine întocmită, cultă, condusă de oameni normali, niciodată nu se va pretinde cetățeanului loial (ba chiar niciunuia) să săvârșească ceva împotriva conștiinței sale de om al credinței. Ar fi un atentat la libertatea omului.

La fel, nici instituțiile bisericesti nu se vor împotrivi simțirii naționale, și se vor feri să o jignească. Chiar dacă diverse, - națiunea și credința sunt categorii coexistente, conciliabile, după cum o dovedește existența actuală a tuturor statelor civilizate și oprobiul cu care opinia publică acoperă excepțiile de la această regulă.

Astfel stând faptele, să ne întrebăm: ce se realizează prin sintagma „biserică națională”, reclamată de biserica ortodoxă română ca titlu în exclusivitate?

În primul rând, expresia este *fundamental* incorectă, deoarece, cum demonstrează toată istoria bisericii universale, nici o biserică, nici o confesiune creștină, nu poate revendica epitetul de „națională”, altfel decât forțat, eventual la modul figurat.

În al doilea rând, ea este incorectă *din punct de vedere politic*, fiindcă nu toți românii sunt ortodocși. Majoritatea lor da, însă o parte sunt greco-catolici și romano-catolici – în cazuri izolate și de alte confesiuni – iar dacă n-ar fi fost persecuția din 1948, confesiunile neortodoxe în rândul etnicilor români ar însuma cam 15 %.

Oare românii de altă religie decât cea ortodoxă nu fac parte din comunitatea națională, fiindcă aparțin unor biserici „ne-naționale?”

Se dorește poate obținerea unei simple recunoașteri onorifice, neurmărite de nici un privilegiu? Ar fi de mirare, și ar fi perfect inutil, fiindcă prestigiul unei biserici nu crește prin adaos de epitete ornante.

Nu e oportun să faci pe cineva să se simtă exclus din vreuna din comunitățile cu care s-a identificat de sute și de mii de ani, insinuând formule aparent banale, dar care în ultimă instanță se dovedesc și se resimt ca discriminatorii.

Tot acest „imbroglio” e incitat gratuit, prin confuzia voită între categorii sociale, afective și mentale diferite: națiunea și confesiunea, nelăsate să conviețuiască în pace și respect reciproc.

Spus pe înțelesul tuturor: poți fi un bun fiu al oricărei confesiuni, indiferent de ce națiune ești; poți fi adevărat și bun român, indiferent cărei confesiuni aparții.

În ambele ipostaze, convingerea sinceră și profundă e hotărâtoare, pe deasupra nuanțelor etnice sau confesionale.

¹ N-ar fi concludent să ne ocupăm de confesiuni cu totul mărunte, și nici de proliferarea acestora după „diaspora” europeană în alte continente.

² După o statistică relativ recentă, în Marea Britanie (deci Anglia, Scoția, Wales și Irlanda de Nord) 55 % din populație este anglicană, restul alți protestanți, catolici și diverse confesiuni minore.

TRANSILVANIA LA RĂSCRUCE

LITERATURA ARDELEANĂ ȘI IDEALUL UNIRII

Dezvoltarea conștiinței naționale și cristalizarea idealului unității politice a întregii națiuni române sunt teme dezbătute intens, de multă vreme, de către științele consacrate fenomenelor social-politice, în frunte cu istoriografia.

Pe parcursul acestor dezbateri s-a alunecat spre unele exagerări, pe de o parte în sensul anticipării momentului istoric al apariției acestor două elemente fundamentale din mentalitatea noastră colectivă modernă, iar pe de altă parte în acela de a le considera cu precădere spontane, pornite din straturile largi și adânci ale poporului, și îmbrățișate timpuriu de aceste straturi.

Astfel de reprezentări ale proceselor respective nu sunt a se dezminți, ci doar a se corecta. Deși există și opinia contrară, cu argumente ce merită luate în considerare, în ce ne privește suntem de părere că, în afara unor

germeni, valorile intelectuale și sentimentale ale ideii și idealului național nu se elaborează inițial pe o bază largă, nu pornesc de jos, ci de la vârf, sunt opera unei elite spirituale avansate. Din focarul acesteia, ele iradiază și sunt asimilate în cercuri tot mai întinse ale poporului, prin instrucțiune, lectură, comunicare și propagandă orală, sau sub impactul unor evenimente dramatice, cum a fost, de exemplu, revoluția din 1848. În cursul acesteia numeroși indivizi s-au confruntat direct cu situații revelatoare, care l-au obligat a-și gândi existența colectivă într-o nouă perspectivă. „Patriotismul se învață” – a fost sentința unui specialist al problemei, în concluzia studierii genezei fenomenului.

Elita intelectuală la nivelul căreia se elaborează acest nou univers de idei și de sentimente în trăirea poporului se afirmă cu deosebire pe tărâm politic și cultural. În cadrul celui de-al doilea se formează o literatură militantă, care dezvoltă pas cu pas temele predilecte ale ideii naționale: dragostea de țară, de pământul natal, solidaritate sufletească, slăvirea trecutului comun de suferințe și de glorie, virtuțile colective, dragostea și dorința de libertate, de independență, de unire a celor de-o limbă, proiecția unui viitor fericit pentru poporul ce tinde să-și realizeze aceste deziderate.

Funcția trezirii și dezvoltării conștiinței propriului destin a împlinit-o, la românii ardeleni, ca și la alte popoare, literatura, și în primul rând poezia – gen în cuprinsul căruia sonoritatea verbală, înclinația spre retorică, abundența utilizării imaginilor și a hiperbolelor se recomandau pentru a crea o atmosferă emoțională în jurul temelor sale.

Vom evoca, mai spre final, opera unor mari poeți de la începutul secolului nostru, în care idealul patriotic panromânească al ardelenilor a ajuns la expresia lui cea mai înaltă. Literatura română ardeleană n-a însemnat însă numai câteva personalități de mare talent – un Coșbuc, un Iosif, un Goga. Pe toată durata secolului al XIX-lea ea s-a exersat în producții poetice. E drept că, în majoritatea lor, au fost modeste ca valoare, unele atrăgându-și fulgerele criticii lui Titu Maiorescu, cărora George Barițiu le-a răspuns, argumentând împotriva mentorului implacabil al „Junimii” că intelectualii ardeleni sunt și au datorita de a fi în primul rând luptători pentru cauza poporului, pentru cauza națională. Ceea ce se impune în primul plan talentului lor este *mesajul*, mobilizarea conștiințelor: ei nu au răgazul cizelării estetice a versurilor.

Argumentul nu era decât parțial convingător. E adevărat că poezia patriotico-națională este un gen dificil, pândit de primejdia banalității grandilocvente, dar faptul nu constituie o scuză, fiindcă s-au evidențiat în poezia patriotică destui poeți care au știut face să fuzioneze mesajul politico-național cu realizarea sa artistică.

În cazul nostru, producțiile despre care ne-am propus a scrie trebuie acceptate cu indulgență, cu oarecare duioșie, ca pe niște primi pași șovăielnici ai unui copil, sau ca primele cugetări îndrăznețe, avântate, ale unui adolescent.

Ioan Budai-Deleanu a fost calificat de unii istorici literari drept cel mai mare poet epic al literaturii române din Transilvania.

Cunoscuta sa epopee, *Țiganiada*, cuprinde numai câteva expresii izolate, aducătoare aminte de un sentiment patriotic incipient.

În vreo două cânturi revine sintagma „iubita țară” sau „draga țară”.

În cântul al VII-lea se află un elogiu al vitejiei în luptă și o lamentare pentru soarta grea a poporului și a țării:

„O neamul meu, de tot ovilit /înjosit”

sau

„Și tu gemi, supusă Muntenie”

Despre cetățeanul unei republici, poetul spune că:

„Lui îi e patria ca dulcea mamă.”

Sentimentul patriotic e exprimat în chipul cel mai eficient în câteva versuri din finalul poemului ...

„Și dacă-i hotărât din vecie,
Patria să cază fără vină,
Aceeași soartă și a noastră să fie:
Un mormânt ne astupe și o țărână
Vrăjmașului alta nu rămână
Decât pământul și slava română.”

Tot la începutul secolului al XIX-lea bănățeanul Dimitrie Țichindeal traducea și adapta, pentru înțelegerea cititorului român, fabulele luministului sârb Dositei Obradovici. Printre rândurile acestor istorioare moralizatoare el ia apărarea românilor, calomnizați de alte neamuri, și strecoară accente de mândrie națională:

„Unii zic că românul fuge de starea ostășească: fuge, vezi bine, că nimeni nu l-a învățat a prețui binele patriei; însă tot sunt la oaste mulți români, care sunt bune și alese cătane.” Este tema virtuților ostășești, care va străbate, cu ecouri adânci, istoriografia și literatura romantică și care, în fapt, n-a încetat nici astăzi.

Cunoscut pentru îndelungata sa activitate de redactor al „Gazetei de Transilvania”, Iacob Mureșianu, vărul lui Andrei, a avut și încercări poetice, mărturisind atât bunele intenții, cât și defectele începuturilor și ale unui talent modest. O poezia a sa, „Orfelinul”, la lectura căreia se pare că, în timpul de demult, au curs ceva lacrimi, dezvoltă tema – frecventă în romantism – a sacrificiului în luptă, punând mai presus de toate binele națiunii:

„Când tatăl meu, cu fruntea în crețe strâns tăiată:
Ascultă, dragă-mi zise – eu astăzi plec să mor,
Să mor, numai națiunea să-mi fie liberată!
.....
Ascultă,-mi zise aspru: eu merg la bătălie,
Dușmanul limbii noastre, tiranul, taie tot!
Ah! Astăzi mor mai bine, decât iar în sclavie
Să-ți duci și tu viața, române strănepot!”

Sunt versuri melodramatice, care astăzi nu s-ar mai putea nici compune, nici gusta. Dar ele se adresau unui public până atunci neștiutor de politică. Mesajul lor trebuia formulat în termenii unei terapii de șoc. Evident,

în mare măsură aceste formule declamatoare erau și produsul unei încă reduse dezvoltări a mijloacelor de exprimare poetică.

Cea mai cunoscută și mai reușită creație poetică a unui ardelean, mai înainte de generația Coșbuc-Goga, a fost, indiscutabil, „Răsunetul” lui Andrei Mureșianu.

Ritmul solemn, amplitudinea perioadei acestor versuri, imaginile avântate și relativ puținele lor imperfecțiuni formale generează receptarea cu un fior interior a mesajului lor sobru și puternic. Parcurgând toate temele crezului național – grandoarea istoriei, numărul și eroismul românilor – poemul conține cele dintâi referiri explicite la unitate, atunci când deplânge:

„Oarba neunire la Milcov și Carpați”

și adresează apelul înflăcărat:

„Români din patru unghiuri! Acum, ori niciodată,

Uniți-vă în cuget, uniți-vă-n simțiri!”

La o poezie a sa, mai puțin cunoscută, intitulată „Glasul unui român”, Andrei Mureșianu a pus acest moto semnificativ pentru starea de spirit a poporului român:

„Toți oamenii au o patrie, numai eu nu am.”

Vehicularea idealului național s-a desfășurat în secolul trecut, așa după cum e cunoscut, în relație apropiată cu idealurile democratice. Stat național, în viziunea de atunci, însemna un act de justiție, de care aveau să se împărtășească, pe toate planurile, toți cetățenii. Talentatul scriitor și memorialist Ioan Codru Drăgușanu, într-un capitol din opera sa „Călătoriile unui român transilvan în țară și străinătate”, devenită populară sub titlul „Peregrinul transilvan”, a dat expresie acestei îngemănări dintre idealul național și cel democratic într-o suită de aforisme surprinzător de moderne. „Unde nu e stat național, nu e națiune” – scrie el, debutând cu o sentință tranșantă, deși, în fapt, discutabilă. „Unde nu e guvern popular, statul e himeră națională, iar națiunea – un aglomerat de indivizi /numai/ cu oarecari particularități omogene.”

Și continuă:

„O adevărată națiune e numai acolo unde poporul e bine reprezentat prin guvernul său: e acolo unde toate simțurile, toate puterile și toate lucrările ținesc spre unul și același scop: vaza și reputația, respectul și gloria poporului în afară, bunăstarea și mulțumirea fiecărei clase, a fiecărui individ înăuntru ...”

Autorul citat dezvoltă, așadar, o apologie a statului național, a statului unitar și democratic.

Prezența idealului unității naționale în literatura ardeleană s-a conturat mai deslușit în perioada 1859-1877 și, bineînțeles, în deceniile următoare.

Fiindcă între limitele anilor menționați s-a format o Românie, spre care se puteau îndrepta corect dorințele de unire ale ardelenilor, iar această Românie a devenit independentă, fapt care dădea și mai multă justificare acelorași dorințe de unire politică.

Încă înainte cu câțiva ani de unirea principatelor, folcloristul Atanasie Marienescu, într-o poezie stângace, intitulată „Poetul și muza română”, zugrăvea perspectiva unei țări întinse pentru nația română, o patrie puternică, înălțată prin victorii la mărire eternă, populată cu eroi, înfrățiți între ei și uniți în lupte.

Originar din Oltenia și strămutat în câmpia Aradului, devenit redactor la ziarul „Albina” din Pesta, poetul Iulian Grozescu, un talent promițător, dar stins din viață la numai 33 de ani, înscria acest catren în poezia intitulată „Dor de libertate”:

„Frați cu frați într-o unire
Pentru țară să lucrăm,
Cu coroană de mărire
Fruntea ei să-nconjurăm.”

Se observă cum termenul de țară, fără a fi explicat, designează de-acum, ca și la Atanasie Marienescu, *altă țară* decât Austria sau Ungaria în care trăiau românii ardeleni: descrierile ei, gesturile ce i se adresează sunt în mod evident ale unei țări proprii visate, ale țării a românilor.

Numeroase poezii au fost inspirate ardelenilor de războiul de independență din 1877-1878. Nereușite în comparație cu ale lui Alecsandri, câteva s-au datorat lui Zaharia Boiu, profesor la Sibiu și redactor la revista „Transilvania”. Iosif Vulcan, plecând de la apelul foarte util, însă prozaic din punct de vedere literar, al colectelor pentru ostașii români, se avânta într-o perorație în subtextul căreia se descifra gândul unității naționale:

„Căci suntem de voi departe,
Frați de dincolo de Carpați,
Însă-n orișicare parte
Vă iubim ca niște frați.
Și-n iubirea cea frățească
Noi nutrim un vis sublim:
Nu-i putere să ne-oprească
Ce în inimă simțim!”

Prolificul și longevivul scriitor Petre Dulfu (a trăit 97 de ani), originar din părțile Sălajului și Sătmarului, dar stabilit în România, omagia pe eroii căzuți în același război, scriind că: „Din a lor cenușe curând o să renască, cereasca libertate – unind pe frați cu frați.”

O victimă, nu tocmai nevinovată, a acerbilor critici ale lui Titu Maiorescu, a fost bihoreanul Iustin Popfiu. Păcătuind și el prin retorism facil, a dedicat unele poezii ale sale evenimentelor de dincolo de Carpați, dintre 1859-1863, și a evidențiat ecoul lor în rândul românilor ardeleni. Invocă Divinitatea să asculte suspinele amare ale patriei române și să o ajute ca „în brațu-i veștezit” să renască viața, astfel ca lumea „să vadă cu mirare, o nouă Românie, sub scutul său mărit!”

O odă tunătoare scrisă la 24 ianuarie 1862, spre a aniversa Unirea Principatelor, se întreabă, iarăși cu certe subînțelesuri:

„Ce-nseamnă acel cântec solemn, de bucurie,
Ce umple-a tale plaiuri, frumoasă Românie?
Ce ca un fulger trece dincoace de Carpați
Și află un răsunset la frații depărtați?”

Puțini sunt probabil aceia care, neavizați, ar bănuși sub numele de familie al lui Ioan Scipione Bădescu pe un ardelean născut la poalele Meseșului, nu departe de Sânmihaiul Almașului. Și poate că tot nu prea mulți sunt cei care-l cunosc pe acest ardelean strămutat și el în vechea țară, ca autor al marșului care începe cu cuvintele „Trompetele răsună în munți și pe câmpii” și conține versurile mobilizatoare:

„Un dor pe toți îi poartă: să-și vază iar moșia
Unită, mare, mândră ... Trăiască România.”

Sunt de reținut, evident, epitetele: *Unită, mare*, care se vor alătura în permanență imaginii României de la 1918.

Și era pe la 1880 când, la Viena, la un concurs al societății „România Jună”, foarte tânărul pe atunci Andrei Bârseanu, a scris imnul „Pe-al nostru steag a scris unire”, curând pus pe note de Ciprian Porumbescu.

Criticul atât de exigent și nu prea concesiv față de acest gen de creație poetică, George Călinescu, nu s-a putut abține să nu numească marșul astăzi ostracizat al lui Șt. O. Iosif, „La arme!” – „o Marsilieză română, cu vibrație proprie, independentă de vreun miraj muzical”. Și cita, printre altele, versurile:

„Și-i scris în cartea celor viitoare
Că va să vină ceasul preamărit
Când mândru străluci-va-ntre popoare,
Ca soarele, aici în Răsărit!”

Mai erau doar cinci ani până când profeția avea să se împlinească, deși, mai apoi, această strălucire avea să se întunece de câteva ori, sub câte un nor tragic.

În literatura română ardeleană, poezia lui Octavian Goga a constituit o realizare rar întâlnită și egalată în oricare literatură. Ea a însemnat convertirea tendinței naționale în poezie pură, cea dintâi rămânând totuși vibrantă, perceptibilă. O poezie simbolică, pe nicăieri declarativă (până la „Cântecele fără țară”), o poezie în care apelul la revoltă, la luptă, nu se exprimă printr-un strigăt, ci își soarbe seva emoțională din amărăciunea ancestrală a bocetului popular.

Ambianța românească ardeleană devine sub pana lui Goga – scria același Călinescu – „un Purgatoriu în care se petrec evenimente procesionale, în care lumea jelește misterios, împinsă de o putere nerevelabilă, cu sentimentul unei catastrofe universale.

De ce cresc aici numai flori, și câmpii sunt de inutilă mătase? De ce – se întrebă criticul – tot norodul cântă coral, și – adăugăm noi – adună audiență de privighetori din alte țări? De ce apele au grai? De ce bocesc toți, ca-ntr-un apocalips? Pentru ce această tulburătoare ceremonie?

Mișcarea poeziei e dantescă și jalea a rămas pură, desfăcută de conținutul politic.”

Și totuși, acesta fiind miracolul ei, poezia lui Goga deși realizată ca act artistic pur, rămâne cea mai global și mai consecvent *mesianică* poezie din literatura noastră. I s-a prezis, grăbit, că își va pierde actualitatea și forța, o dată împlinit idealul pe care-l invocă. Precizare neconfirmată. Recitească oricine, astăzi, aceste versuri, și cutremurarea lor o va simți la fel ca înaintașii noștri, înainte cu peste nouă decenii, când volumul intitulat simplu

„Poezii”, a însemnat, după momentul Eminescu, al doilea eveniment incendiar al conștiinței identității neamului, a destinului său, a geniului său, a sensibilității sale artistice.

E o poezie care a încununat contribuția literaturii ardeleni la idealul național.

Dar această literatură, pornind de la opera istorică a Școlii Ardeleni, s-a desfășurat, având în fața ochilor același țel, pe tot parcursul secolului al XIX-lea. Să nu zâmbim în fața naivității ce transpare adesea din rândurile produselor sale. Ele mergeau în pas cu gustul și capacitatea de înțelegere a publicului lor cititor și îi făceau acestuia, cu mijloace modeste, educația civică și artistică. Aveau un public - atât cât era - erau citite, înțelese, admirate, recitate cu patos. Progresele acestei literaturi au fost lente și dificile, cum au fost și cele ale ideii și ale conștiinței naționale. Important rămâne, peste toate scăderile și vicisitudinile, faptul că ele au învins.

Intelectualitatea, producția istorică și literară, au înțeles aspirațiile poporului, drumul pe care el trebuia să meargă, spre a-și păstra existența de sine-stătătoare. Au concentrat aceste aspirații în paginile lor. Le-au prelucrat, le-au dat forma și mesajul mobilizator prin care să pătrundă în conștiința multora. Împreună cu acțiunea politică propriu-zisă, aceste producții poetice, multe astăzi uitate, au fost factori antemergători și pregătitori ai împlinirii idealului libertății și unității naționale.

TRATATUL DE LA TRIANON

Nu puține sunt evenimentele și lucrurile despre care se vorbește mereu și mult, fără a fi îndeajuns de bine cunoscute. Așa se întâmplă în momente ale conversației curente, în discursul științific, sau în cel politic. Frecvența și intensitatea fenomenului sunt proporționale cu interesul stârnit de un fapt sau altul. Focalizarea atenției asupra lui determină formarea unei imagini unilaterale, câteodată distorsionate de inflamarea spiritelor, dar implantându-se astfel în conștiința publică. Uneori faptul poate avea consecințe de-a dreptul nocive, altele doar regretabile. Oricum e o datorie ca opinia publică să fie corect și complet informată, mai ales despre evenimentele de primă însemnătate.

Printre cazurile de mai sus poate fi înscris și tratatul de la Trianon. Încă de la semnare, la 4 iunie 1920, în elegantul palat construit la 1687, în apropierea celui de la Versailles, de celebrul arhitect Jules Hardouin-Mansart, acest tratat de pace cu Ungaria a stârnit pasiuni politice aprige, contradictorii. Cei direct vizați prin el îi atribuie rolul exclusiv al unui fel de manual de disecție al fostului mare stat maghiar, reconstituit în cadrul Monarhiei habsburgice, între 1867-1918.

Că prin el s-a confirmat dezmembrarea acestui stat și alipirea părților sale, locuite de alte naționalități decât cea maghiară, la statele care s-au format atunci, ori și-au desăvârșit unitatea națională, - acest fapt nu e de tăgăduit.

Dar tratatul de la Trianon a fost un act foarte complex, care a reglementat mult mai multe lucruri decât numai problema frontierelor dintre Ungaria și țările vecine cu ea.

A cuprins un preambul și 14 părți, în 364 de articole, a căror întindere acoperea 164 de pagini de tipar, în -8^o mare.

A fost semnat de 36 de plenipotențieri, în numele a 23 de state. Dintre acestea, 11 erau state europene, iar 12 din afara Europei. Din Europa, semnatarele au fost: de o parte Ungaria, iar de cealaltă fostele state beligerante din tabăra Antantei, printre care România, și cele trei state noi: Polonia, Cehoslovacia și regatul sârbo-croato-sloven, cum s-a numit inițial Iugoslavia. Dintre țările extraeuropene, au semnat: SUA, Canada, Australia, Noua Zeelandă, Uniunea Sud-Africană, India, Japonia, China, Cuba, Nicaragua, Panama și Thailanda (numită în text Siam).

Trianonul – aceasta e prima realitate ce se impune a fi cunoscută în legătură cu el – n-a fost deci un tratat între Ungaria și țările vecine, așa cum apare, simplificat, în publicistica interesată în a sugera că el a fost o „reglare de conturi” impusă de câteva țări, dornice să beneficieze de pe urma înfrângerii Ungariei în primul război mondial și de pe urma „nedreptății istorice” a cărei victimă ar fi fost aceasta.

Trianonul a fost un tratat între Ungaria și restul lumii. Reglementarea prin el a contenciosului problemelor dintre Ungaria și România ocupă un loc restrâns în ansamblul tratatului, deși, desigur, nu lipsit de importanță.

Preambulul tratatului cuprinde enumerarea statelor semnatare și a împuterniciților fiecăruia. Atrage atenția faptul ca guvernul ungar designase, spre a-l reprezenta, două personalități șterse: un ministru al muncii și al prevederilor sociale și un funcționar din ministerul de externe, cu rang de ambasador. Ambii nu jucaseră decât roluri subalterne în viața politică de până atunci a Ungariei. În practica diplomatică, un gest ca acesta avea o semnificație ce nu putea scăpa nici unui observator, nici de atunci, nici de mai târziu.

Potrivit cu o regulă adoptată de actele finale ale conferinței de pace de la Paris, tratatul de la Trianon a reprodus, în prima sa parte, textul pactului Societății Națiunilor, care fusese adoptat ca o componentă organică a tratatului de la Versailles, cu Germania. Procedul a fost generalizat spre a semnifica punerea sub autoritatea Societății Națiunilor a marilor acte de politică internațională și a obliga la o explicită recunoaștere a pactului pe toți semnatarii tratatelor de pace.

În partea a II-a sunt specificate traseele noilor frontiere ale Ungariei cu Austria, cu Regatul sârbo-croato-sloven, cu România și cu Cehoslovacia. Toată chestiunea graniței ungaro-române ocupă, în cele 164 de pagini ale tratatului, cam o coloană de text, pe o singură pagină.

Partea a III-a s-a intitulat *Clauze politice europene*. În cadrul acestora, în articolele 45-47, este înscrisă recunoașterea de către România a necesității inserării în legislația sa de dispoziții pentru protejarea intereselor

locuitorilor de altă rasă, limbă, religie, din teritoriile care cunoscuseră transferul de suveranitate în favoarea statului român.

Această clauză (din articolul 47), decurgea dintr-un tratat separat pe care România îl încheiase cu puterile aliate la 9 decembrie 1919, semnat fiind din partea sa de generalul Constantin Coandă, președintele din acel moment al Consiliului de Miniștri.

Pe lângă garanțiile de drepturi pentru minoritățile de orice fel, tratatul acesta separat mai cuprinsese și prevederi referitoare la așa-zisi „optanți”.¹ Peste câțiva ani ele vor prilejui, în fața Societății Națiunilor și a Curții de Justiție de la Haga, o celebră dispută între România și Ungaria, în cursul căreia s-a ilustrat marele talent oratoric, diplomatic și juridic al lui Nicolae Titulescu, față în față cu experiența și prestanța bătrânului conte Apponyi.²

În aceeași a treia parte a tratatului este cuprins angajamentul României de a prelua, proporțional cu întinderea teritoriilor intrate sub suveranitatea ei, sarcinile financiare ale fostului stat ungar, de până la 1918.

Clauza respectivă este repetată pentru toate statele și teritoriile care, în planul transferurilor de suveranitate, aveau o tangență cu Ungaria. Un articol special se ocupa de portul Fiume (Rijeka), anexat de Italia printr-o acțiune unilaterală, până la urmă recunoscută de către Puteri.

Tot în această parte se întâlnesc o serie de prevederi oarecum neașteptate pentru cititorul neavizat.

Astfel: se sancționează independența Ungariei (proclamată de ea însăși în noiembrie 1918) și interdicția vreunei viitoare uniuni a ei cu alt stat. Este o aluzie la eventualitatea unui „Anschluss” cu Austria, pe care încerca atunci să-l readucă în actualitate Casa de Habsburg, prin ultimii ei reprezentanți.

Clauza independenței Ungariei a dat de lucru comisiilor care au elaborat tratatul. Fiindcă, în noua ei situație de drept internațional, Ungaria a trebuit să fie pusă a recunoaște, sau, după caz, a nu recunoaște tratatele încheiate mai înainte vreme, când ea făcuse parte din Austria sau Austro-Ungaria. Deși calitatea ei de parte la asemenea tratate fusese doar implicită, acum însă, în 1920, trebuia specificat expres faptul că respectivele tratate erau neangajante pentru Ungaria independentă.

Nu va surprinde deci pe nimeni că, prin tratatul de la Trianon, Ungaria declară – în ce o privește – nulitatea tratatului de la Brest Litovsk, din 3 martie 1918, dintre Germania, Austro-Ungaria, și guvernul rus bolșevic.

Se mai constată că prin articolul 69 Ungaria recunoaște tratatul din 30 decembrie 1864, în baza căruia Danemarca cedase ducatele Schleswig și Holstein Confederației germane. Sau că, printre alte articole, ea recunoaște tratatele dintre Austria, respective Austro-Ungaria și Italia, de la Zürich (1859), Viena (1866) și Florența (1888).

De asemenea, Ungaria anulează tratatele sale cu foștii ei aliați de dinaintea sau din timpul războiului mondial.

Partea a IV-a conține reglementarea intereselor Ungariei în afara Europei: în Maroc, în Egipt, în Siam și în China. Este vorba de lichidarea unor investiții și a unor capitaluri comerciale.

Partea a V-a a tratatului, cuprinzând clauze militare, este iarăși una mai delicată, din punctul de vedere al naturii problemelor pe care le soluționează în cadrul raporturilor dintre Ungaria și alte țări.

Nici ea nu are ca obiect numai relațiile bilaterale cu România și nimic nu denotă vreo interpunere specială a țării noastre, sau a altora din zonă, pentru a se obține o fixare de un anumit fel a viitorului statut militar al Ungariei.

Tot ce se prevede, la acest capitol, se aseamănă cu condițiile impuse, pe planul respectiv, și altor state învinse. Sunt aplicate, așadar, niște principii generale ce fuseseră introduse în toate tratatele de pace.

Sunt stipulate demobilizarea armatei ungare, desființarea serviciului militar obligatoriu, limitarea viitoarelor efective armate la maximum 35 000 de ofițeri, subofițeri și soldați.

Mai multe articole precizează tipurile de armament îngăduite a rămâne în dotarea armatei ungare și prevăd în amănunte compunerea, în efective și în tehnică de luptă, a marilor ei unități – divizii, brigăzi.

Articolele 120-132 se ocupă de soarta navelor de război care aparținuseră marinei ungare și de unele probleme aeronautice, care atunci aveau o pondere redusă, în comparație cu timpurile de mai târziu.

Sunt specificate apoi atribuțiile comisiilor interaliate de control pentru fiecare din domeniile de natură militară de mai sus, obligații în legătură cu prizonierii de război, cu evidența celor decedați și înmormântați pe teritoriul Ungariei.

Articolele 177-178 vor crea în viitor numeroase litigii de detaliu. Ele prevedeau restituirea reciprocă între Ungaria și statele în favoarea cărora avuseseră loc transferuri de teritorii foste sub suveranitatea statului ungar până la 1918, a arhivelor pe ultimii 20 de ani (deci de la 1900) și a arhivelor istorice privind teritoriile respective.

Va fi o chestiune extrem de greu de soluționat, fiindcă arhivele aveau multe fonduri și documente care prezentau interferențe inextricabile de conținut între teritoriile devenite limitrofe în termenii tratatului de la Trianon.

Lungi, amănunțite, obositoare, de natură a stârni admirația pentru documentarea și răbdarea experților care pregătiseră tratatul, sunt clauzele financiar-economice, extinse pe nu mai puțin decât 58 de articole.

În cadrul lor e specificată interdicția pentru Ungaria de a exporta aur până la data de 1 mai 1921; prevederea avea scopul de a împiedică diminuarea rezervelor ei de metal prețios, astfel ca acestea să poată servi achitării reparațiilor de război ce aveau a se stabili ca sarcină.

În continuare imediată – obligația de a suporta întreținerea armatelor de ocupație de pe teritoriul ei, începând cu data de 3 noiembrie 1918³, precum și obligațiile statelor la care se alipiseră teritorii foste ale Ungariei de a prelua o parte din datoria de stat a acesteia, proporțională cu suprafața teritoriilor respective.

În partea finală, tratatul de la Trianon stabilește – pentru litigiile ce s-ar fi ivit în aplicarea sa – constituirea de tribunale mixte de arbitraj, formate din câte un reprezentant al părților în cauză și un al treilea, cooptat de ele prin consens.

Se stipulează, în linia tratatului separat de la 9 decembrie 1919,⁴ regimul proprietăților locuitorilor care fuseseră transferați sub altă suveranitate de stat, ori optaseră pentru vreuna, fiind aplicată în principiu prevederea păstrării de către ei a dreptului de proprietate asupra bunurilor lor imobiliare, de orice natură.

Articolele 260-300 se ocupă de navigația aeriană, fluvială, de regimul Dunării, de comunicațiile terestre, de cele telegrafice și telefonice. Prin articolul 302 se decide ca întrucât pe teritoriul românesc nu exista o legătură directă de cale ferată între Salonta și Arad, timp de 10 ani garniturile românești de tren vor putea circula între cele două orașe pe teritoriul maghiar, prin Békéscsaba. În acest interval de timp, statul român trebuia să construiască pe teritoriul său o cale ferată între Salonta și Arad, ceea ce se va realiza.

Partea ultimă a tratatului e constituită de un document privitor la organizarea muncii, adică a convenției internaționale adoptate paralel cu tratatele de pace. Aceasta cuprindea condițiile minimale ale desfășurării procesului de muncă și reglementări ale raporturilor interumane din cadrul său.

Funcționa supoziția că, inclus fiind în tratatele de pace, statele semnatare aveau „ipso facto” la acest document și se obligau să-l pună în aplicare, prin legislația lor națională. Este aceeași idee care conduseseră și la includerea în tratat a pactului Societății Națiunilor.

Noile frontiere dintre Ungaria și statele vecine cu ea fuseseră decise și publicate de Conferința de Pace de la Paris încă în 13 iunie 1919. Din cauza frământărilor interne din Ungaria, delegații acestei țări nu s-au prezentat la tratative decât spre sfârșitul anului 1919, ceea ce explică și semnarea târzie a tratatului de la Trianon, abia la 4 iunie 1920. El a intrat oficial în vigoare la 26 iulie 1921, după ce fusese ratificat de majoritatea statelor semnatare.

Frontiera dintre România și Ungaria, schițată în articolul 27 al tratatului, a fost trasată pe teren de o comisie mixtă, ale cărei lucrări au fost consemnate în 126 foi de hartă la scara 1/5000, într-o hartă globală la scara 1/375000 și o descriere a frontierei și a lucrărilor întreprinse de comisie, cuprinzând o introducere și 10 fascicule, în 1327 de pagini.

Subliniem din nou în încheiere, ceea ce a reieșit – credem – și din prezentarea de mai sus: că tratatul de la Trianon n-a fost „opera diabolică” a României împotriva vecinei sale.

Târâtă în vârtoarea primului război mondial, Ungaria a fost înfrântă, după ce ajunsese într-un conflict declarat oficial cu peste 20 de state din Europa și din restul lumii. Fiecare din acestea s-a folosit de poziția lui de partener la victorie pentru a formula pretenții specifice față de cel învins. Tratatul de la Trianon a fost inventarul complet și detaliat al tuturor acestora.

O problemă care s-a ridicat nu o dată în trecut, și s-ar putea să mai fie ridicată, ar fi aceea dacă el mai este valabil?

Mai înainte de a se scandaliza pentru insolența ascunsă sau bănuită în această întrebare, cititorul e invitat să reflecteze asupra rândurilor ce vor urma.

Moralmente, și în fapt, tratatul de la Trianon este, indiscutabil, o realitate și în prezent. Din punct de vedere strict juridic însă, răspunsul nu e ușor de dat, dintr-odată.

El n-a fost niciodată denunțat formal și oficial, potrivit cu practicile internaționale. Multe din prevederile sale s-au stins prin însăși executarea lor, ori prin depășirea termenului lor de validitate.

Clauzele cele mai importante – cele teritoriale și militare – au fost modificate, deci parțial anulate, prin acțiunile guvernelor maghiare din 1939-1941, sprijinite de Germania și Italia. Ne referim la invadarea Ucrainei Subcarpatice la 15 martie 1939, la anexiunile în baza celor două dictate de la Viena (2 noiembrie 1938 și 30 august 1940) și la invadarea și anexarea, în aprilie 1941, a triunghiului dintre Tisa, Dunăre și Sava, numit de sârbi Voivodina, iar de unguri Bácska.

Precizăm de îndată că încălcarea unilaterală a unui tratat, mai ales când s-a săvârșit prin dictat, prin forță sau amenințare cu forța, nu înseamnă nulificarea lui de drept.

Tratatul de pace de la Paris, semnat de Ungaria după al doilea război mondial, la 10 februarie 1947, a restabilit clauzele teritoriale ale tratatului de la Trianon, reconfirmându-le prin consens internațional.

Bineînțeles că, în situația mult schimbată, numeroase alte clauze ale tratatului din 1920 n-au avut de ce să fie reiterate și confirmate.

Contestarea tratatului de la Trianon, în substanța sa, implică deci și contestarea celui de la Paris din 1947, și, prin aceasta, a ordinii politice și de drept instaurate după al doilea război mondial. Ceea ce înseamnă introducerea unui principiu de instabilitate în ordinea mondială.

Europa nu se află foarte aproape, dar nici prea departe de aceasta. Tratatul internațional multilateral sunt citate în ultima vreme foarte rar. Din careva motive, ele apar ca jenante. Mulți din cei de la care ne-am așteptat să le apere, îndeamnă la încheierea, în locul lor, a unor tratate bilaterale. Ele par a fi devenit preferatele diplomației mari, întrucât reprezintă angajamentele limitate la doi parteneri, rar și parcimonios garantate de un al treilea; pot fi ușor denunțate fără a determina reacții în lanț. În această concepție, popoarele, după versul poetului „se prind de mâini și se desprind”, în așteptarea clipei de sublimă inspirație în care „se vor îmbrățișa în fața tiranilor doborâți, a pământului consolată și a cerului satisfăcut”.⁵

Până când toți vor crede acest lucru, va persista însă teama, alimentată de înțelepciunea reflecției asupra celor petrecute în ultimele decenii, că repunerea în discuție a ordinii de drept internațional, fragmentarea ei între răspunderi limitate din punct de vedere juridic, speranța de a menține cu forța un asemenea nou echilibru, necesarmente instabil, sunt naivități ce ar putea duce la consecințe ca acelea care s-au dezvoltat catastrofal, din spiritul concesiiv față de autoritatea tratatelor internaționale, manifestat între 1933-1938.

¹ Locuitori care, după 1918, se strămutaseră în Ungaria. Se pretindea recunoașterea drepturilor lor de proprietate în teritoriile care trecuseră sub suveranitatea altui stat.

² Disputa a fost complicată de faptul că, între timp, România aplicase legea de reformă agrară, pe care optanții, în baza tratatului de mai sus și a celui de la Trianon, sprijinite fiindu-le interesele de către statul maghiar, au socotit că o pot contesta, în ceea ce îi privea.

³ Data armistițiului de la Villa Giusti, cu Antanta.

⁴ A se vedea mai sus.

⁵ Deputatul Isnard, în Adunarea Legislativă a Franței, la 29 noiembrie 1791.

1 DECEMBRIE: ODINIOARĂ ȘI ACUM ...

La 1 Decembrie 1918, când Marea Adunare Națională de la Alba Iulia, a românilor ardeleni, proclama unirea Transilvaniei cu România, împreună cu un număr de principii democratice care trebuiau să stea la temelia acestui act, primul război mondial se sfârșise doar cu trei săptămâni înainte.

El determinase, pe parcursul a peste patru ani de conflict, criza profundă, totală, care prin efectele ei anulasă în fapt și în drept toate elementele pe care în perioada de dinaintea sa fuseseră bazate tentativele și speranțele de echilibru și stabilitate internațională.

Sentimentul dominant devenise acela că, spre a putea fi reconstituită într-o comunitate de state, componentele unei viitoare Europe vor trebui să recunoască mai multe principii generale de organizare și de conduită internațională – diferite de cele ce dominaseră ordinea politică europeană în secolul al XIX-lea.

Într-o atmosferă de incertitudine, de ezitare între o pace dură sau moderată, între conservarea sau abandonarea tradițiilor pe care fusese așezat echilibrul între state, s-a impus, printre principiile ce aveau să stea la baza reclădirii continentului, recunoașterea dreptului popoarelor de a se organiza, din propria lor voință, în state naționale, independente și unitare.

Aplicarea acestui drept a avut ca rezultat cea mai radicală modificare a configurației politice a Europei, din câte se efectuaseră vreodată prin consensul unor tratate de pace.

Au apărut opt state noi, au dispărut două, patru au suferit diminuări teritoriale, șase și-au sporit teritoriul. S-au prăbușit cinci regimuri monarhice, s-au constituit zece republici.

Aceste transformări radicale, petrecute de facto, ori confirmate prin hotărâri interne sau internaționale, au provocat reacții contradictorii, între entuziasmul beneficiarilor și ostilitatea perdantilor.

Semnificativă pentru destinul viitor al continentului a fost însă insinuarea, chiar printre puterile învingătoare, creatoare ale noului sistem politic, a unui climat de neîncredere în viabilitatea acestuia și în validitatea principiului pe care se întemeiasă. Faptul că proclamarea cea mai fermă a recunoașterii dreptului la autodeterminare venise din partea unui ne-european – președintele SUA, Woodrow Wilson – a folosit drept pretext unei părți din opinia publică și chiar din cercurile conducătoare ale puterilor europene învingătoare pentru a începe să susțină în surdină, apoi tot mai deschis, că noua Europă a statelor naționale ar fi o creație artificială, abstractă, operă a unui doctrinar și vizionar neinformați asupra tradițiilor istorice pe care se clădiseră vechile realități ale vieții europene.¹

O formulare răsunătoare a unei asemenea opinii, însă cu motivație economică, a apărut deja în ianuarie 1919 în cartea „Consecințele economice ale păcii”, având ca autor pe celebrul economist John Maynard Keynes. Cartea a cunoscut de îndată o largă popularitate, fiind difuzată în numeroase ediții și limbi. Ce-i drept, ea analiza cu pătrundere și prevedea corect primejdia ca unele prevederi economice ale tratatelor de pace să fie generatoare de instabilitate. Dar nu era un motiv ca această critică să ducă la un climat de neîncredere în noul sistem politic european, bazat pe pluralitatea statelor naționale.

Rezultatele acestui „păcat original” de care s-au lăsat culpabilizați principalii autori ai tratatelor de pace s-au văzut pe rând, cu tot mai multă gravitate, deși ele n-au fost înțelese deplin de contemporanii lor. Aceștia n-au făcut nici legătura între efectele vizibile și cauzele instabilității ascunse în ultimă instanță în atmosfera de nehotărâre politică de după încheierea tratatelor din 1919-1920.

Aceste rezultate, inutil de a le mai caracteriza ca negative pentru soarta Europei și a lumii – pot fi rezumate într-o singură formulare: spiritul concesiv față de forțele care începeau să conteste validitatea tratatelor. A fost tolerată și nu arareori chiar încurajată propaganda revizionistă; trecută sub semnul normalității venirea la putere a unor regimuri extremiste ce nu făceau un secret din intențiile lor agresive și expansioniste, în primul rând în dauna statelor mai mici; au fost tratate cu ezitări vinovate agresiunile locale ș.a.m.d.

Suma tuturor acestora a dus la o situație în care n-a mai putut fi evitată catastrofa celui de-al doilea război mondial, urmările căreia s-au prelungit în timp mai mult decât ale oricărei alteia din istoria mai nouă.

În lumina acestor date generale, introductive, să încercăm o reexaminare a momentului 1 Decembrie 1918, pe care să o corelăm și cu situația internațională actuală.

Nu mai revenim asupra celor admise printr-un larg consens de conștiința publică românească: asupra faptului că actul de la 1 Decembrie 1918 a fost just, fiindcă a constituit împlinirea unui proces istoric firesc, și al

unei clauze din dreptul natural al popoarelor, al voinței liber exprimate a poporului român și al acordului națiunilor lumii, conținut în solemne tratate internaționale.

Revenim însă, dată fiind situația mondială actuală, cu o privire cât mai detașată, mai lucidă, asupra tezelor de mai sus, spre a încerca să stabilim ce și cât din ele a constituit într-adevăr o certitudine, pe care să se poată întemeia stabilitatea și legitimitatea edificiului național românesc de după 1 Decembrie.

Cheia de boltă a doctrinei statului național unitar român, creat atunci, era argumentul că el s-a înfăptuit prin voința unanimă a românilor ardeleni; exprimată de delegații lor aleși și de o mare adunare populară, având un caracter plebiscitar.

Este o realitate, cel puțin din punctul de vedere al poporului român, de la recunoașterea căreia însă nu puțini au fost și mai sunt cei ce fac excepție.

Trebuie conștientizat faptul că aceste evenimente, salutate cu interes și simpatie de o bună parte a opiniei publice mondiale, n-au fost invocate niciodată drept un argument valabil de drept internațional și n-au fost incluse, nici măcar ca simplă mențiune, în vreun tratat de pace.

Un exemplu dureros este hotărârea Sfatului Țării cu privire la unirea Basarabiei cu România. Ea a fost recunoscută, dar nu prin vreun act internațional formal, ci oarecum prin subînțelegere. Rusia, respectiv URSS n-a recunoscut niciodată acea hotărâre ci a luat act de ea ca de o stare de fapt, pe care a refuzat constant să o legalizeze prin vreo semnătură din partea ei.

Rezultatul a fost ultimatumul din 26 iunie 1940, în fața căruia România n-a fost sprijinită de nimeni, și nici ulterior nu s-a găsită cineva, în afară de noi înșine, care să-i conteste termenii.

Vom conchide așadar că valabilitatea actului de la 1 Decembrie depinde de consecvența și solidaritatea cu care poporul român înțelege și va înțelege și pe viitor să îl apere. Să spunem ceva mai mult: de forța, dar și de inteligența cu care va fi capabil să-l apere. Pe alții el nu-i impresionează, prin argumentele noastre de bază.

Un factor pe care, în mod firesc, ar trebui să se poată sprijini stabilitatea structurii de stat a României este, în cazul Transilvaniei, sancționarea ei prin tratate de pace.

A fost mai întâi, tratatul de la Trianon. Pe acesta, în anii 1938-1941 alianța dintre Germania hitleristă și Ungaria horthystă a reușit să-l anuleze parțial, alături de clauze politico-teritoriale fundamentale ale tratatului de la Versailles.

Dar, la sfârșitul celui de-al doilea război mondial tratatul de pace de la Paris, din 10 februarie 1947, a restabilit cu privire la Transilvania situația stipulată prin tratatul de la Trianon.

Trebuie deci spus, că deși hotărârea Marii Adunări Naționale de la Alba Iulia nu a fost inclusă de marile puteri printre argumentele citate oficial în favoarea unirii Transilvaniei cu România, ea a fost subînțeleasă în contextul invocării în genere a dreptului națiunilor la autodeterminare. Și, ceea ce e mai important, a fost confirmată implicit prin tratate internaționale. Cel de la Paris din 1947 l-a reluat pe cel de la Trianon și, până astăzi el a rămas în vigoare, sub garanția numeroaselor state semnatare.

Concluzia celor de mai sus ar fi reconfortantă pentru noi: cel ce ar contesta integritatea teritorială a României s-ar înscrie împotriva întregii ordini internaționale statornicite de cele mai importante conferințe și

tratate din secolul al XX-lea. Lor li se mai pot adăuga deciziile de respectare a configurației teritoriale politice europene adoptate la Helsinki, în 1975.

Și totuși, deceniile și mai ales anii din urmă ridică și semne de întrebare. Că s-au săvârșit abateri flagrante de la dreptul de autodeterminare a popoarelor, pentru ca puterile occidentale să facă pe placul aliatului lor sovietic, acest fapt poate fi, dacă nu aprobat, dar cel puțin înțeles ca un fel de obligație de neocolit, aproape ca o constrângere impusă de frăția de arme ... Era cu neputință să refuzi pretențiile aliatului și să aperi împotriva lor cauza adversarilor învinși ...

Ceea ce îngrijorează însă este reparația unor tendințe de ignorare a tratatelor și convențiilor oficial în vigoare, și chiar de aplicare a acestor tendințe.

Nu puțini sunt cei ce se prefac atât de naivi, încât să creadă că în separația dintre Cehia și Slovacia nu a jucat un rol nici un fel de discretă presiune externă. Sunt și mai mulți aceia care au ajuns să creadă că împărțirea forțată a Jugoslaviei în fragmente – unele cu bază istorico-etnică, altele complet artificiale – s-ar datora numai și numai păcatelor și greșelilor săvârșite în interior.

S-a promovat, în acest caz, o nouă doctrină în relațiile internaționale, preconizând dreptul de intervenție, chiar armată, în afacerile interne ale unei țări calificate ca încălcând normele consacrate ale drepturilor omului. Problema delicată este însă: cine, cât de dezinteresat și de fără greșală, poate stabili existența unor asemenea situații fără a face ca judecata să încline tendențios în favoarea sau în defavoarea unei singure părți? Pus în acțiune, sistemul informațional modern poate susține, și poate chiar „dovedi” orice. Nu înseamnă că e just, ci doar că e eficient, noțiuni între care este o mare deosebire.

Într-o legătură nemărturisită deschis cu această doctrină, se află aceea care contestă ordinea și structura de drept interne ale unor state. Autonomia, federalizarea, sunt sloganurile prin care vor să se legitimizeze aceste pretenții la schimbări, în ultimă instanță regizate și ele tot de interferențe externe.

Cine se joacă prea mult cu mecanismele unor agregate, poate sfârși prin a provoca defecțiuni neașteptate. S-au mai văzut asemenea imprudențe între 1933-1938, cu efecte ce n-au mai putut fi stăpânite și ale căror urmări nu s-au stins deplin nici până astăzi. Nu e indicat să se aplice pe teren și încă prin forță, modele elaborate în cabinete sau laboratoare. S-ar putea ca, la un moment dat, un scurt-circuit imprevizibil să facă modelul să explodeze.

Nu există problemă, oricât de litigioasă ar părea, care să nu poată fi soluționată pe calea pașnică și lipsită de riscuri majore, a tratatelor.

Tratatele internaționale, multi- sau bilaterale, consimțite în mod liber, sunt a se respecta de toți. Oricare din ele, chiar imperfect este preferabil domniei arbitrarului impus unilateral.

Cu privire la înfăptuirea unității sale naționale, poporul român nu consideră a avea nevoie de justificări pentru ceea ce istoria lui a împlinit la 1 Decembrie 1918. Pentru conștiința lui, „mitul” său național, voința sa țin loc de lege, neclintit valabilă.

Iar traducerea ei în faptă înseamnă realitatea vie a istoriei sale, simbolul ei dătător de avânt și speranță.

Existența statului național român unitar e sancționată de consensul omenirii civilizate, a aceleia care ar trebui să știe că obligațiile asumate prin tratatele semnate sunt a se respecta. România nu e un capriciu al istoriei, ci este parte a istoriei, a singurei istorii pe care se poate fundamenta certitudinea progresului în bună înțelegere și respect reciproc, a tuturor națiunilor lumii.

¹În mai multe rânduri, printre altele într-o conferință la care am avut privilegiul să asist, marele istoric al relațiilor internaționale J.B. Duroselle a demonstrat contrarul: Wilson, ca și asistentul său, „Colonelul” House, se documentaseră cu multă atenție asupra problemelor europene.

CONVERGENȚE SPIRITUALE ÎN UNIREA DE LA 1918

În zorii literaturii noastre moderne, s-au scris cunoscutele versuri:

„Orice neam începe
Întâi prin poezie
Ființa de-și pricepe.”

a căror formă facilă a fost acceptată în treacăt de exigența unui Titu Maiorescu, indulgentă cu ele fiindcă relua, la noi, o temă primară a istoriei și a culturii.

Comentându-le, Ovid Densușianu spunea despre autorul lor, Iancu Văcărescu: „simțea desigur că, fiind poet, era printre cei chemați să înțeleagă <<ființa>> noastră, să arate strălucirea obârșiei ei și să dea îndemnuri spre ce trebuie să o înalțe în revărsări de lumină.”

Semnificația versurilor citate poate fi și mai mult extinsă. Dacă, printr-o doar relativă licență, tălmăcim „poezia” prin starea de grație a imaginației creatoare în care ea e în stare să anticipeze asupra ființei, gândurilor și acțiunilor omenești, vom avea încă un argument spre a admite că faptele istoriei, mai înaintea împlinirii lor telurice, sunt izvorâte și modelate în spirit.

Și pentru ele, precum pentru întreaga Creațiune: „La început a fost Cuvântul.”

Prin Cuvânt, din magma confuză a trăirilor în concretul faptic, s-a cristalizat o realitate de capitală importanță în istoria modernă – conștiința națională. Ea este materie și spirit, conținut și formă, ordonare în serie programatică de aspirații până la un moment dat dispartate, înălțare la o treaptă superioară a câte unei mari colectivități, ce și-a descoperit identitatea și vocația.

Componentele intelectuale și sentimentale ale ideii și ale idealului național nu se elaborează deplin pe o bază socială largă, difuză. Ele erup din aceasta, ca valori potențiale, ce se decantează la temperatura crescândă, alimentată de opera unor elite spirituale. Din acest focar iradiază, acordate pe o nouă frecvență, pentru a fi receptate în cercuri din ce în ce mai largi. Transmiterea lor se realizează oral, mai cu seamă de pe amvon, apoi prin instrucțiune și lectură, ori datorită unor evenimente excepționale – a ne gândi la revoluția de la 1848 – care confruntă indivizi din toate straturile sociale cu situații inedite, revelatoare, obligându-i a-și gândi sensurile vieții și a-și remodela speranțele într-o perspectivă nouă. Ideea națională nu se naște dintr-odată, ci devine, se învață, iar națiunea se dezvoltă ca efect al pedagogiei sale.

Elita intelectuală la nivelul căreia se elaborează în forme articulate acest univers de idei și de sentimente, devenit treptat conținut și cadru mental-spiritual al unui popor, se afirmă și își exercită influența cu precădere pe tărâm politic și cultural. În solul acestora germinează temele predilecte ale ideii naționale: iubirea de țară, de

libertate, de independență, solidaritatea cu cei de-o limbă, proiecția unui viitor fericit, precedată de respectul pentru trecutul comun, mai ales pentru cel de suferințe, fiindcă, subscriind la o pătrunzătoare observație a lui Ernest Renan, - „în materie de amintiri naționale, doliul e mai important decât triumfurile.”

Este un bun comun al istoriei românești rolul generațiilor succesive de cărturari, creatori și modelatori ai spiritului național colectiv, conștient de identitatea și unitatea sa. Cronicarii, Școala Ardeleană, romanticii și revoluționarii, pleiada întreagă a literaților moderni, mai ales a poezilor, oamenii politici și juriștii, acționând, de prin jurul anului 1860, prin intermediul instrumentului presei, al partidului politic, al parlamentarismului, și-au trecut pe rând, unii altora, făclia ce lumina tot mai deslușit idealul național. Au făurit unirea din 1859, au proclamat independența și mulți s-au jertfit în lupta pentru cucerirea ei. Au contribuit cu toții la forjarea factorului indispensabil înfăptuirii viitoarei unități depline a neamului românesc. Acest factor a fost sentimentul adânc înrădăcinat al unității spirituale, devansând și amorsând unitatea politică. „O națiune – s-a spus, printr-un aparent pleonastic, dar just paradox – e formată de voința de a forma o națiune.”

Unitatea spirituală, în conștiință, a națiunii române era, în ajunul lui 1918, în prag de totală împlinire. Fără stadiul înalt pe care-l atinsese, ceea ce s-ar fi realizat, desigur, în acel fabulos început de decembrie sau mai târziu, ar fi fost un act politic având aceleași aparențe exterioare, dar n-ar fi purtat, în adâncul ființei a milioane de oameni, aceeași „febră a eternității”, la dogoarea căreia poporul român a perceput actul de la 1 Decembrie și îl mai simte și acum ca fiind „Cuvântul întrupat” al destinului său.

.....

Idealul național s-a dezvoltat, în tradiția noastră politică, în strânsă relație cu idealul democratic. În viziunea elitei românești și, datorită circumstanțelor istorice, nu în ultimul rând ale celei ardelenice, statul național unitar avea să însemne o reparație istorică, un act de justiție, de care urmau a se împărtăși toți cetățenii.

Astfel a fost conceput de autorii săi actul de la 1 decembrie 1918: cu amprenta fuziunii între dezideratul național și cel democratic. O trăsătură ce i-a conferit și o cotă de semnificație universală, prezentă în însăși notificarea adresată de ardeleni popoarelor lumii, în care invocau pe seama dorinței lor de unire „sprijinul lumii civilizate și geniul libertății omenești”.

O expresie elevată a împletirii dintre național, universal și democratic în concepția și în intenția actului de la Alba Iulia, a dat-o cuvântarea de atunci a lui Iuliu Maniu – un model de articulare logică a doctrinei statului național și democratic.

„Menirea neamurilor – spunea marele om politic – este să contribuie în mod propriu, conform însușirilor specifice, la dezvoltarea civilizației omenești. Aceste însușiri specifice nu se pot însă afirma și dezvolta sub o domnie străină și divizată. Dar mai ales nu pot fi utilizate în serviciul civilizației generale, fără o cărmuire conștientă, unitară și specifică. Dreptul neamurilor, recunoscut de toată lumea, de a-și forma în mod integral statul lor propriu, este deci o datorie și față de sine, și față de civilizația omenească”.

Și continua cu această suită de sentințe, antologice pentru gândirea politică românească, - cea adevărată: „Privim la înfăptuirea unității noastre naționale ca la un triumf al libertății omenești. Noi nu voim să devenim din oprimați, oprimatori, - din asupriți, asupritori. Voim să întronăm pe aceste plaiuri libertatea tuturor neamurilor și

a tuturor cetățenilor. Nu vrem să verse nimeni lacrimile pe care le-am vărsat noi, atâtea veacuri ... Este adânc înrădăcinată în noi convingerea că numai un regim cu adevărat democratic ne poate întări țara și înălța neamul.”

Iuliu Maniu a folosit în cuvântarea sa locuțiunea „însușiri specifice”. Ea ne-a sugerat întrebarea-cheie: „Ce însușiri specifice au introdus ardelenii în traiectul lor spre convergența spirituală focalizată în momentul 1918?”

În primul rând, cele pe care le-au introdus n-au fost însușiri diferențiale, ci complementare cu ale părții românilor spre care ei s-au îndreptat. Dinamismului extrovertit sud-carpatic și interiorității blând nostalgice est-carpatică au adăugat o rezervă, o moderație mentală și comportamentală, exprimată printre altele în propensiunea către respectul uneori secant și incomod pentru morală și lege. Această multiplă îngemănare de însușiri ale celor trei părți principale ale neamului a conturat profilul spiritual relativ unitar, complex și durabil al stadiului superior, definitiv, în evoluția sufletească a mării națiuni române, pășită în ambianța involburată a contemporaneității. O contopire spirituală căreia Noica i-ar fi putut și ei spune: „devenire întru ființă.”

Ardelenii aduceau cu ei poate o mai zăbavnică percepție a faptelor și formare a convingerilor, dar o constantă apărare a acestora, odată dobândite.

Pe câmpul de la Alba Iulia, cei 100.000, adunați de pe tot pământul românesc înconjurat de „coroana munților”, au asistat la actul prefacerii soartei lor, vestit de verbul magilor săi, ca la un alt miracol al transsubstanțierii.

Era acolo nu doar o masă impozantă de oameni; era mai mult: era Ardealul întreg, cu neclintirea conștiinței ancestralității sale, Ardealul cu demnitatea și „credința-i de-un mileniu”, pe ai cărui oameni un poet i-a surprins cândva în versuri ce-i contrapuneau ca pe o stâncă avatarurilor istoriei și valurilor trecătoare ale dușmanilor și opresorilor:

„Peste albul nepătat al zăpezilor,
Voi, - urma ce-o zgârie sania;
Voi, lanțul cu scârțâitul obezilor,
.....
Noi, - Transilvania!”

MAREA UNIRE ȘI DEZVOLTAREA ROMÂNIEI MODERNE

Locul și sensul evenimentului de la 1 Decembrie 1918 în istoria românească sunt definite de obicei ca împlinire a unui ideal politic și ca scadență a unui proces necesar și just. În lumina acestor puncte de vedere sunt ele cel mai adesea cercetate, în antecedentele lor și în modalitatea în care s-au realizat.

Unirea din 1918 merită însă memorată în egală măsură în ipostaza și în funcția de punct de plecare pentru o nouă – calitativ superioară – etapă în istoria poporului român.

În sensul acesta – o primă remarcă, revelatoare: la 1 decembrie 1918, la Alba Iulia, a început singura scurtă perioadă în care națiunea românească, cu excepția unor mici fragmente, a fost reunită în cadrul aceluiși stat.¹ Până la 1940, au fost 22 de ani fără seamăn într-o istorie bimilenară.

Valoarea unei națiuni și a edificiului politic făurit de ea nu rezidă în gradul forței lor. Dar acesta nu poate fi nici total trecut cu vederea. România, după 1918, și-a mărit teritoriul cu 115 %, iar populația cu 134 %. Din rândul țărilor mici, ea a urcat astfel pe treapta țărilor mijlocii ale Europei. Potențialul ei economic a crescut apreciabil, atât prin alipirea zonelor agricole din Banat, Câmpia de Vest și Basarabia, cât și prin resursele naturale – energetice și minerale -, prin relativ bine dezvoltatul sector industrial și bancar din Transilvania și Banat.

A demarat un proces de modernizare în domeniul instituțiilor politice și în structurile economico-sociale. Momentele sale inițiale, dar și cele mai importante, au fost: introducerea votului universal (noiembrie 1918), reforma agrară din 1921 și constituția din 1923.

Până când în vechea Românie și în provinciile alipite proprietatea moșierească depășea considerabil pe a țăranimii, denunțând o structură agrară de reminiscență medievală, reforma din 1921 a expropriat și redistribuit 6,3 milioane de hectare, determinând reducerea proprietăților mai mari de 500 de ha la numai 17 % din total; în noua structură, aproape 50 % din proprietăți erau mai mici de 10 ha.

Constituția din 1923 a fost o dezvoltare a celei din 1866, cât și o adaptare la noua situație rezultată în urma unirii. În litera sa, a constituit o afirmare mai decisă a spiritului democratic în concepția politică a statului român. Ea trebuie apreciată și pentru promovarea aceluiși spirit în provinciile ce se aflaseră înainte sub stăpânirea monarhiei austro-ungare și țariste.

O altă notă a modernizării vieții publice a statului român după 1918 a rezultat din modificările intervenite în spectrul său politic și cultural-ideologic.

Acestora li se identifică mai multe determinante:

1) adaptarea grupărilor și programelor politice la noua structură economico-socială a țării. Exemplul cel mai elocvent a fost dispariția Partidului Conservator și constituirea Partidului Național-Țărănesc, ilustrând corespondența cu reducerea mării proprietăți agrare și cu transformarea României într-o țară de proprietari funciari mijlocii și mici;

2) receptarea unor curente de idei novatoare pe plan european de către doctrinele politice deja consacrate; a fost cazul neoliberalismului care, odată cu Constituția din 1923, operă a Partidului Liberal, nu numai că a influențat programul acestui partid, dar a devenit, fie și nedeclarată oficial, concepția politică dominantă în statul român, până la 1938;

3) reflectarea în spectrul politic românesc a unor stări de spirit și de lucruri subsecvente primului război mondial și active în toată perioada interbelică.

Este vorba, în primul rând, de ideologiile și partidele de dreapta care, indiferent de conținutul și de deviațiile lor reprobabile, au adăugat o notă nouă în peisajul politic românesc. Înainte de 1918 existase în vechea Românie o „dreaptă” cu motivații naționaliste, atașată ori satelizată cu precădere de Partidul Conservator. Ea se fundamentase, în genere, pe ideea priorității de drepturi a elementului etnic românesc pe temeiul autohtoniei acestuia, susținută prin demersul la istorie. Totodată, același curent, mai exact același mănunchi de curente mărunte, militaseră mai energic decât alte forțe politice pentru unitatea națională, la rigoare prin luptă armată.

România de după 1918 – „România Mare” – a fost, așadar, teritoriul spiritual al unei efervescențe de idei și de doctrine care se aliniau mișcărilor similare din țările occidentale. Din destule puncte de vedere, România interbelică nu a reușit să atingă nivelul acestora; era mai puțin avansată economic, structura ei socială era mai puțin stabilizată, oferind imaginea tranziției spre consolidarea unei clase mijlocii țărănești, a unei burghezii autohtone deplin conturate și a unei muncitorimi industriale „ereditare”, definitiv profesionalizate. Desfășurarea vieții sale politice, funcționarea instituțiilor democratice lăsau de asemenea de dorit, comparativ cu modelele lor occidentale. În schimb, pe planul gândirii politice și pe cel al culturii în genere, România s-a apropiat mult de nivelul european. Această impresie copleșește de îndată ce se pătrunde dincolo de înregistrări superficiale ale fenomenului, îndepărtându-se ecranul obnubilant format din judecăți generate de patimi și polemici politice. A fost o perioadă de maximă promptitudine a comunicării și receptării ideilor de pe eșichierul mondial. Se vedeau atunci, nu rareori, cărți ori studii apărute în editurile sau revistele din străinătate, recenzate în proximele apariții ale revistelor de la noi. Intelectualitatea românească a trăit mai intens decât alte dăți într-o cvasisimultaneitate cu momentele creatoare din cultura occidentală.

Dacă se pot, așadar, evidenția cei 22 de ani dintre 1918-1940 ca fiind singurii în care poporul român și-a împlinit efectiv idealul unirii naționale, la fel se poate spune că ei au reprezentat o scurtă, dar strălucită, etapă de superioară dezvoltare culturală.

În fruntea argumentelor în favoarea acestei aserțiuni am așeza constatarea că înainte de 1918 cultura românească a avut câțiva – puțini – filosofi și preocupări pentru filosofie, conectate la operele clasice ale gândirii europene; dar deloc, sau aproape deloc, la curentele noi, dintre 1880-1914. Numai în perioada interbelică în cultura română s-a dezvoltat o *mișcare filosofică*, ceea ce a însemnat deopotrivă proliferarea de gânditori, de gândire originală, de comunicare cu actualitatea imediată a fluxului de idei din filosofia europeană, de conturare a unor curente și școli proprii în materie. Fenomene care – în opinia noastră – sunt indicative ale unui stadiu de deplină maturitate a unei culturi.²

Pe tărâmul ideilor politice, liberalismul interbelic a dovedit o rapidă capacitate de ajustare, chiar de înnoire doctrinară, dând expresie unei variante românești a aceluși „neo-liberalism” care se afirma pe plan continental, cu deosebire după experiența primului război mondial și a consecințelor sale de ordin economic și social.

După 1920 liberalismul românesc a avut personalități, din generația mai veche sau mai nouă, de înaltă și complexă pregătire, care au știut fundamenta programul renovat al partidului liberal pe o coerentă filozofie politico-socială, ce nu se mai regăsește, în expuneri de asemenea elegantă, în vremurile de mai târziu.

Astfel, în 1924 – într-un volum coordonat de Dimitrie Gusti – I.G. Duca și Mihail Manoilescu publicau câte o excepțională prezentare a doctrinei liberale clasice și a celei neo-liberale. Ele enunțau premisa că societatea se dezvoltă potrivit unor legi independente de voința oamenilor, astfel încât rolul organizațiilor politice trebuia să fie de a adapta formele legale de organizare social-politică la realitățile impuse de evoluția obiectivă a societății. O a doua premisă era postulatul filosofic și moral care consideră că orice ființă umană este un scop în sine; ea nu trebuie să ajungă mijloc în slujba unui scop; așa cum spuseseră încă vechii gânditori elini, „omul este măsura tuturor lucrurilor”, acestui adagiu putându-i-se suplimenta implicația gnoseologică și cu una axiologică.

Recunoașterea caracterului obiectiv al evoluției social-istorice, a rolului activ al instituțiilor politice în a favoriza această evoluție, precum și respectul pentru individ sunt elementele de competență care identifică liberalismul cu ideea de progres. De progres conceput – sub aspectul contribuției umane la înfăptuirea lui – ca mișcare organizată, orientată prospectiv, științific, în cadrul stării de ordine și a regimului democratic.

În planul real al evoluției sale – continuă autorii menționați – societatea contemporană înregistrează două mari și ineluctabile fenomene: complexitatea uriașă la care a ajuns viața sa economică și covârșitoarea preeminență dobândită de stat. Pentru România – se poate adăuga – ambele noi realități rezultau din creșterea teritorială și economică pe urma Marii Uniri, reclamând de la sine o augumentare a funcțiilor de organizare și control al statului.

Drept consecință - continuă autorii citați – se observă un anumit tip de criză a liberalismului, schițată în ultimii ani ai secolului al XIX-lea și parafată de războiul mondial. Nu o criză distructivă, ci una de avertizare a necesității unei adaptări a doctrinei la noile stări de lucruri. Adaptare care s-a finalizat în neo-liberalism.

Trăsăturile acestuia sunt:

1) recunoașterea realității claselor sociale, în locul atomismului individualist, considerat de liberalismul clasic drept ultima și singura componentă organică a structurii societății;

2) înlocuirea idealului și obiectivului idilic al „armoniei sociale” prin acela, realist, al „echilibrului social”;

3) acceptarea necesității intervenției statului în economie și în litigiile sociale, pentru a preveni dezechilibrele care pot apare în procesul evoluției spontane; în subtextul acțiunii de „prevenire” se poate citi renunțarea la credința în autoreglarea infailibilă a proceselor evolutive din viața economică;

4) înlocuirea dogmei caracterului absolut al dreptului de proprietate prin recunoașterea caracterului evolutiv al acestuia;

5) libertățile individuale sunt și ele relativizate, definite fiind ca „funcții sociale”.

Un rezumat, oricât de fidel s-ar dori, nu poate exemplifica îndeajuns nivelul superior de gândire originală și de receptivitate de idei atins de reprezentanții unuia din partidele noastre politice în anii '20.

Nu mai puțin remarcabilă în argumentare s-a înfățișat în anii '20-'30 doctrina țărănistă. Polemismul politic al vremii a voalat fundamentarea teoretică și rădăcinile istorice ale acesteia.

Ea a fost o variantă a gândirii social-politice organiciste, din care, în general, s-au dezvoltat doctrine conservatoare. Spre deosebire de ele, țărănismul s-a vrut – și a fost – o doctrină progresistă, chiar dacă nu într-o formulă din cele mai viabile. Organicismul său nu era argument în favoarea păstrării structurilor tradiționale ale societății, ci pentru promovarea și ocrotirea celor noi, constituite de proprietatea agrară mijlocie și mică. Din constatarea preponderenței acesteia după reforma agrară din 1921 a dedus necesitatea unei alcătuirii politice în care să se reflecte raporturile reale – nu cele ideale ori dezirabile – între factorii complementari ai spectrului societății românești. „Politica statului țărănesc – scria C. Rădulescu-Motru – este politica realităților, iar nu politica planurilor de progres în viitor, pe care le-a adus cu dânsa generația entuziastă de la 1848.”

Consecvență cu teza pașilor naturali ce se cuvin respectați în dezvoltarea societății, doctrina țărănistă vrea să prevină – scria Virgil Madgearu – „dezechilibrul ce caracterizează capitalismul contemporan”.³ Așadar, aceeași conștientizare a faptului că evoluția spontană e susceptibilă a produce „dezechilibre”, ce reapar atunci când anumite efecte ale mersului ei sunt privite din unghiul de vedere al interesului uman. E un punct de convergență, acesta, cu neo-liberalismul. Și într-adevăr, țărănismul preconizează o încă și mai fermă intervenție a statului în dirijarea proceselor economice. Rolul ei era nu distorsionarea artificială a acestora, după modele concepute rațional-abstract, ci apărarea desfășurării lor, ca și a democratismului vieții publice, împotriva inegalității generate în societate de sistemul concurențial al marii finanțe și industriei. În acest context, Madgearu a avut, în 1924, o afirmație ce pare astăzi poate și mai uimitoare decât va fi părut contemporanilor: „în răsăritul Europei numai clasele muncitoare și țărănimea, având pe intelectuali ca aliați, sunt menite să poarte stindardul democrației politice.”⁴

Ca promotor și apărător al proprietății individuale, țărănismul anilor '20 a fost, evident, la dreapta față de social-democrație; dar în raport cu oricare alte curente politice ale timpului, la noi, el se situa la centru-stânga. S-a întemeiat pe o doctrină ce a cuprins și erori de netăgăduit. De exemplu, Madgearu însuși susținea drept un „adevăr științific” afirmația că evoluția agriculturii conduce spre biruința exploatării mici, considerate de el „forma superioară” a producției agricole. Dar în pofida unor inadvertențe și țărănismul avea o armătură teoretică și o logică internă ce meritau și merită și acum aplecarea asupra lor cu toată obiectivitatea. Pe când neo-liberalismul era rezultatul unor reevaluări ale politicului, țărănismul – în gândirea noastră politică – a fost un cel puțin interesant exemplu de fundamentare sociologico-istorică a unei doctrine politice.

Aspecte teoretice integrate gândirii europene a deceniului de după 1918 ne întâmpină și în dezvoltarea doctrinei dreptei românești. Așa cum am constatat și anterior, aceasta nu-și avea acum sursele în imperative interne, naționale ori naționaliste, ci într-o criză a gândirii și a conștiinței europene, mult mai adânci decât oricare

alta din istoria modernă, de după Revoluția franceză, și deosebindu-se de oricare alta atât prin cauze cât și prin derivatele sale tragice.

Războiul mondial a părut a traduce în fapt fenomenul mintal postulat de Nietzsche: „Die Umwälzung aller Werte” (*Răsturnarea tuturor valorilor*). Cea mai eclatantă manifestare a acestuia a fost tendința de discreditare a rațiunii și a raționalismului. Generațiile demoralizate de război își pierduseră în mare parte încrederea în caracterul rațional al existenței și erau dispuse să vadă în ea un joc de forțe incontrolabile și absurde. Europa era amenințată, la etajul gândirii filosofice, de o „dezintelectualizare”, în avangarda căreia se afla îndemnul de a nu se mai căuta adevărul în arhitectura rafinată a operațiilor mentale, ci sensul primar al vieții, identificabil în răbufnirile ei genuine, instinctuale. Individul – sediu al rațiunii – e minimalizat în avantajul colectivității – întrupare a forței, prin filtrul căreia se elimină inteligența speculativă, maladivă, și se selecționează aptitudinile optime de supraviețuire a speciei, concept ce se va circumscrie curând prin cel de „rasă”. Nietzsche, Spengler, Keyserling, Berdiaev sunt chemați să concureze cu ostilitate pe Descartes, pe Kant, pe Comte, pe Spencer.

La fel cu hipersensibilitatea europeană creată de ambianța războiului, cea românească a suferit și ea erupția unei magme afective ce a subminat tiparele tradiționale ale gândirii și a determinat, în ultimă instanță fenomene de degradingoladă spirituală. Expresia ei inițială a fost și la noi crearea unei doctrine a „dreptei”, ce nu trebuie confundată cu excesele care au rezultat din hipertrofierea tezelor sale, dar nici nu poate fi absolută de răspunderea pentru derapajul produs în direcția cultului și a practicii violenței politice.

Expulzându-i din preajmă orice conotație valorică, rămâne totuși indubitabilă constatarea în sine că un segment al mentalului colectiv românesc a trăit, după 1918, sentimentul comun unei părți a spiritualității europene, de criză a culturii și a valorilor. A fost și aceasta o modalitate de integrare într-un straniu capitol al „europeității”.

Ieșirea din acest univers de criză a fost văzută și de ideologii români ai dreptei (Nichifor Crainic, Nae Ionescu ș.a.) prin exacerbarea aceluiași valori, concepte, atitudini, pe care le vehiculau curentele similare de idei pe plan european: iraționalismul, antidemocratismul, misticismul – deturnat de la vocația sa religioasă către scopuri politice -, naționalismul, treptat și rasismul. Dreapta românească a susținut, ca o notă proprie, identificarea specificului național cu conținutul și ritualitatea ortodoxiei, ceea ce a condus-o către opinii stupefiante, ca tăgăduirea latinității poporului român, aceasta fiind „inadecvată instinctelor noastre spirituale”, ca afirmația că aceste „instincte” se cantonează în tradiția slavismului, ca elogiul oportunității retransării noastre într-o ermetică originalitate a existenței naționale, izolate de influențele considerate neproductive ale Occidentului. Acestea erau din nou stigmatizate, precum la mijlocul secolului al XIX-lea, cu epitetul de „franțuzisme”.

O polemică vie s-a angajat în jurul acestor teze care, în fapt, reactualizau problema ce mai fusese pusă – a căii și a direcției dezvoltării culturii și chiar a înseși națiunii române. Din punctul nostru de vedere de acum, nu detaliile acestei polemici primează, ci faptul că ea a fost purtată de o parte și de cealaltă la un nivel excepțional al ideilor, al cunoștințelor teoretice și al reflexivității, probând o dată mai mult nivelul la care se ridicase elita

reprezentativă a culturii române de toate nuanțele. Participanții la această dezbatere s-au numit: Eugen Lovinescu, Tudor Vianu, Mihai Ralea, Șerban Cioculecu, Pompiliu Constantinescu, Tudor Arghezi și, indirect, Lucian Blaga, cu toții afirmând afinitățile occidentale ale spiritualității românești și refuzul încorsetării sale într-un sistem dogmatic de gândire, subordonat politicului.

Perioada interbelică a fost totodată – fapt nu lipsit de semnificație – matricea formativă a unor personalități care se vor împărtăși de cea mai largă recunoaștere universală de care au beneficiat de-a lungul istoriei exponenți ai culturii românești: Eliade, Cioran, Ionescu ș.a.

Reflecțiile noastre au fost îndreptate aproape în întregime asupra fenomenului ideologic-politic și cultural dintre anii 1918-1940. Ele converg spre concluzia că acei ani aspiră în istoria culturii române la titlul de cei mai „europeni”, mai prezenți în linia întâi a frontului de idei al veacului. În comparație cu acest interval strălucit, anul 1940 apare ca o cezură, operată de război, la fel de brutal ca în spiritualitatea mai tuturor națiunilor europene. Față cu lovitura temporară primită de culturile occidentale, pentru România această cezură a fost cu deosebire malefică. Intervenită la numai două decenii după desăvârșirea unității statale, ea a blocat avântul de dezvoltare a unei spiritualități ce se simțea puternic revigorată și aptă, pe temeliiile deja așezate, de performanțe superioare.

E legitimă, chiar dacă retorică, întrebarea: unde ar fi fost cultura română peste alți 20 de ani dacă toate energiile sale creatoare, afirmate ori potențiale, n-ar fi fost între timp înăbușite, întemnițate, asasinate sau exilate? Că ea s-a menținut totuși la nivelul la care s-a menținut a fost o realitate și un miracol, promițător de încredere și speranțe pentru ceea ce va să vină în destinul național.

Rememorarea celor două decenii interbelice o considerăm tonifiantă pentru așteptarea reintegrării românești, cel puțin în lumea spiritului european, mai deschisă, mai generoasă, neridicând asupra capetelor celor catalogați ca înfrânți atâtea furci caudine câte veghează la porțile altor țărâmurii ale făgăduinții – reale ori deșarte ...

¹ Împotriva acestei afirmații, mulți își vor aminti de unirea de sub conducerea lui Mihai Viteazul. Departe de noi gândul de a o contesta, însă, cu toată marea ei valoare faptică și simbolic-anticipativă, ea n-a fost realizată la dimensiunea momentului 1918: granițele sale, oarecum incerte, lăsau în afara lor o mare parte de pământuri locuite de români.

² Alături de dezvoltarea științelor.

³ După Z. Ornea, *Țărănismul. Studiu sociologic*, București, 1969, p. 338, citând articolul lui Virgil Madgearu, *Economia dirijată și cooperarea*, în „Independența economică”, 1934, nr. 5, p. 129.

⁴ Virgil Madgearu, *Doctrina țărănistă*, în *Doctrinile partidelor politice. 19 prelegeri organizate de Institutul Social Român*, București, 1924, p. 79.

IMAGINI ALE TRANSILVANIEI ÎN REVISTELE LITERARE INTERBELICE

Viața culturală a Transilvaniei interbelice a cunoscut, în special în intervalul 1933-1940, un avânt sensibil superior celui din perioadele precedente.

E o constatare ce se susține prin nu puține argumente: marele număr de reviste literare apărute în orașele Transilvaniei, în cele mari, ca și în multe din cele mici; varietatea conținutului acestora și calitatea excepțională a numeroase colaborări, care alături de nume de-acum cunoscute lansau o viitoare generație de vârf a culturii românești, din nefericire menită unui prea scurt răgaz de afirmare, întrucât avea să fie decimată, exilată, sau obligată de împrejurările de după 1945 la conformism noncreator. Apoi, amplasarea acestor reviste în fluxul problemelor culturii europene: ele dezbat teme filosofice și literare de acută actualitate în Occident, recenzează cărți și reviste apărute cu doar câteva luni, uneori abia săptămâni înainte, în capitalele spirituale ale continentului. Remarcabilă ni s-a părut emulația colegială dintre reviste: și atunci când purtau polemici, continuau a-și face prezentări reciproce și a se susține astfel în atenția publicului. În cadrul ultimei situații descrise intră și prezentarea revistelor în limbile minorităților de către revistele românești, și ale ultimelor din partea publicațiilor maghiare și germane. Tot pe-atât de notabil era fenomenul intercolaborării: de oriunde și de orice culoare ar fi fost, revistele respective nu constituiau cercuri închise. Colaboratorii fiecăreia erau publicați de oricare altele.

La calitatea și varietatea conținutului se adăuga, prin urmare, urbanitatea moravurilor literare, evidentă până și în maniera majorității polemicilor. Sunt trăsături care contribuie cu partea lor la acreditarea impresiei că deceniul 1930-1940 s-a ridicat în cultura ardeleană la un nivel elevat.

Câteva din revistele vremii sunt tributare preocupărilor istorice și viziunii istorice în general, în abordarea fenomenelor politice și culturale contemporane. Mai vizibilă era această tendință în revista brașoveană „Țara Bârsei”, atașată totodată, mai mult decât altele, cadrului ei local – al sudului Transilvaniei. În intervalul cercetat de noi (1933-1940) ea nu pare a fi reușit să atragă colaborări de prea valoroasă creație literară originală, la nivelul ce se evidențiază în alte reviste. Se afla în bune relații cu mișcarea culturală săsească, în primul rând brașoveană, fiind frecvente recenziile pe care le consacra revistei „Klingsor”, sau unor personalități și manifestări culturale săsești.

Este, de altfel, o preocupare prezentă în mai toate revistele timpului. Actuale apar ideile cu care, în revista „Blajul”, era însoțită prezentarea unei schițe a literaturii săsești ardeleni, publicate la Stuttgart și avându-l ca autor pe Harald Krasser.

„Numai cunoscându-ne reciproc valorile culturii și cele literare – scria recezentul român – putem vorbi de o înțelegere de la suflet la suflet. Trăim în spațiu apropiat ... și totuși la depărtări astrale – lumi străine, închise, fără interferențe spirituale ... înțelegerea reciprocă e posibilă numai printr-o cunoaștere adâncă, perfect realizabilă pe culmile duhului, unde aerul e lipsit de tendințele centrifugale ale unora și de orgoliul național al celorlalți ...”

Autorul își încheia considerațiile deplângând faptul că „literatura săsească e mai puțin cunoscută la noi, de pildă decât ultima piesă bulevardieră franțuzească ...”

Pe linia acestei solicitate reparații de atitudine, o substanțială analiză a revistei „Klingsor” a întreprins Ion Chinezu în „Gând românesc” din Cluj, în februarie 1934, sub titlul „Zece ani de viață săsească la „Klingsor”.

Reputatul critic literar începe prin a consemna judecata (sau prejudecata...) curentă a intelectualului român cu privire la sași: un popor sobru, exclusivist, tenace și orgolios în păstrarea tradițiilor, cu accentuate preocupări materialiste, până într-atât încât desconsideră veleitățile artistice.

Ion Chinezu corijează net ultima parte a acestei „imagini despre celălalt”, subliniind propensiunile spirituale ale sensibilității și culturii săsești. Pe una din ele o promovase încă înainte de 1918 scriitorul Adolf Meschendörfer, în revista *Die Karpathen*, în paginile căreia susținuse necesitatea evadării sașilor din cadrul tradițional al viziunii asupra lor înșiși. În locul valorilor legitimate prin tradițiile istorico-politice, Meschendörfer pleda pentru introducerea celor întemeiate pe criterii estetice. El căuta să inaugureze astfel o direcție critică în cultura sașilor, menită a opera în cadrul ei reconsiderări atât în evaluarea trecutului cât și în fixarea opțiunilor viitoare.

Ion Chinezu mai observă că orientarea modernă, descătușată de tradiționalismul rigid, pe care o preconiza Meschendörfer, s-a accentuat datorită marilor evenimente petrecute nu cu multă vreme înainte în viața Europei. Deși grupul de la „Klingsor” – considera el – n-a reușit să evadeze deplin din tradiționalism, el a făcut să vibreze în coloanele revistei „toate neliniștile pe care războiul și frământările de după el le-au sădit în suflete”.

Neliniști și frământări care s-au tradus, în parte, în declararea unei „crize de identitate” a sașilor. Unii publiciști o sesizau și o explicau drept o manifestare a unei inadaptări rezultate din oscilația conștiinței săsești între a se considera fie germană, fie ardeleană. Astfel, Heinrich Zillich, redactorul revistei „Klingsor”, punea sub semnul îndoielii valabilitatea unei culturi naționale în opoziție cu cea europeană, și vedea în sași pe mijlocitorii și reprezentanții culturii europene în Transilvania.

Alții însă, chiar în paginile aceleiași reviste, considerau că sașilor le este hărăzit să fie „conștiința sufletului ardelean” și dezvoltau tema existenței unei națiuni ardelenice și a unui limbaj cultural specific ei. Este ideea *transilvanismului*, susținută paralel și de grupul literaților maghiari de la revista „Erdélyi Helikon” din Cluj.

„Transilvanismul – scria același Ion Chinezu – este o ideologie vagă, nu lipsită de o învăluitoare atmosferă lirică, de o anume mistică. E greu de prins în scheme precise, deși s-a încercat a fi teoretizat. El prinde contur din melancolice evocări istorice, din încântarea pentru peisajul ardelean, din căutarea unor fire subterane ce ar uni, prin veacuri, în esența lor spirituală, cele trei neamuri conlocuitoare, peste deosebirile etno-confesionale”.

Această caracterizare îi era prilejuită criticului de la „Gând Românesc” de prezentarea de către el a romanelor „Die Stadt im Osten” de Meschendörfer, și „Hirtenfeuer” de Emil Witting, ambele apărute prin 1931-32. Ele lăsa să se întrevadă intenția autorilor de a întrupa ideea transilvanismului în substanța și forma creației literare.

Din partea română, ideea transilvanismului a fost primită cu rezerve. Îi erau suspectate conotațiile politice nemărturisite. Literații români i-au opus teza autohtonismului cultural, mai întâi în varianta care susținea că dintre națiunile Transilvaniei numai românii, cu spiritualitatea lor născută din plămada ancestrală a țărănimii –

pătura socială intim legată cu pământul – erau purtătorii unui transilvanism, unul care nu putea fi decât al lor. Era motivația invocată, printre alții, de Teodor Murășanu în revista „Abecedar”, în 1933, pe care a combătut-o Vita Zsigmond, în „Erdélyi Helikon”.

În studiul intitulat *Fenomenul românesc din Ardeal*, (în „Pagini literare”, II, 1935, nr. 6-7), Grigore Popa contesta și el transilvanismul, bazându-se pe concepția lui Lucian Blaga privitoare la congruența dintre spiritul creator de cultură și peisajul în care acesta se dezvoltă. Concepția marelui gânditor servea, în acest caz, pentru a sprijini teza că fondul sufletesc al celor trei națiuni ardelenice este divergent, el fiind purtător de nostalgii deosebite; conviețuirea a generat totuși „o sensibilitate mai plastică de comprehensiune”, „o polivalență a sufletului ardelenesc”. Autorul eseului menționat invită la acceptarea aserțiunii că „sensibilitatea plastică de comprehensiune” este situată într-o sferă exterioară, sediu de semnificații mai puțin esențiale decât cea purtătoare a divergențelor de fond sufletesc a celor trei națiuni coabitante.

Eseistica românească nu agreea transilvanismul, în accepțiunea preconizată de scriitorii sași și maghiari, și pentru că reprezentanții culturii române din Ardeal vedeau în acest concept o tentativă de acreditare a unui regionalism cultural, în vreme ce ei aspirau către o sinteză spirituală panromânească.

Această aspirație, având drept puncte de sprijin autohtonismul românesc de o parte și deschiderea către orizontul european pe de altă parte, e sesizabilă în subtextul eseului lui Grigore Popa, din revista „Pagini literare” (ianuarie 1934) intitulat *Peisaj ardelean*, care a stârnit valuri la timpul său.

Autorul formula un rechizitoriu la adresa neîmplinirilor din cultura românească ardeleană în cei 15 ani care trecuseră de la Unire. El identifica în această cultură coexistența a trei generații: una formată înainte de 1918, inadapată la noile probleme ale Transilvaniei și trăind cu nostalgia rolului ei din trecut, rol iremediabil încheiat, asupra căruia autorul rostea sentința drastică: „generația istorică a Ardealului nu mai corespunde cerințelor actuale”.

Dar abia pe o a doua categorie, numită ad-hoc „generația drumului invers”, eseul o incrimina cu toată severitatea. Ea cuprindea pe cei ce se ridicaseră în avanscena publică între 1918-1926, caracterizându-se prin arivism și absență de merite solide: „o generație fără destin creator, suspendată între trecut și viitor”.

Ambelor le era opusă generația tânără, intrată în universități după 1927, - o generație purtătoare de idealuri și aptă a conferi culturii ardelenice acea dezirabilă, superioară vocație panromânească, impulsionată de sinteza între autohtonism și europeitate.

La un an după apariția acestui studiu, tânărul romancier Ionel Neamtzu scria în același spirit, în revista „Blajul”, că Ardealul n-a dat prea mult în anii trecuți de la Unire, nici pe plan politic, nici cultural.

Dar de un timp – continua el – „Ardealul, prin mișcările pornite din diferite centre, a trezit nedumerirea celor ce i-au contestat fecunditatea cultural-literară. Latențele înăbușite au rupt digul și s-au revărsat ... cu o bogăție și o exuberanță cu adevărat uimitoare. Ideea *localismului creator* lansată de Al. Dima s-a validat astfel într-o mișcare unică în istoria Ardealului”.

Se observă, așadar, că opiniile cu privire la stadiul culturii românești ardelenice oscilează între decepția lucidă și speranța într-un avânt ale cărui semne sunt întâmpinate cu încredere, chiar cu entuziasm.

Comunicarea între cele trei culturi conviețuitoare – română, maghiară și săsească - a fost de o intensitate surprinzătoare și îmbucurătoare, dacă se ia în considerare faptul că ea se datora unei inițiative spontane, fără îndemnul calculat al oficialităților, cum se va face ulterior de atâtea și atâtea ori.

S-a tradus mult. Cititorii români au avut ocazia să cunoască segmente întinse și reprezentative din poezia lui Ady, din proza lui Gárdonyi și a lui Móricz Zsigmond, din poezii ardeleni contemporani – Aprily, Reményik ș.a. Un eveniment literar întâmpinat cu elogii atât din partea română cât și din cea maghiară a fost apariția versiunii definitive a operei lui Madách, *Tragedia omului*, în magistrala traducere a lui Octavian Goga.

În anii interbelici s-a tradus din literatura română în limba maghiară mai mult decât în oricare interval anterior. Tălmăcirii poeziilor antume ale lui Eminescu de către Kibédi Sándor, act temerar și meritoriu, deși nu deplin realizat estetic, i s-au adăugat reușite parțiale (Glossa, Rugăciunea unui dac) semnate de Dzsida Jenő și de Berde Maria.

În „Erdélyi Helikon” se traduc poezii de Nichifor Crainic, Zaharia Stancu, Elena Farago, Mihai Codreanu (de către marele poet József Attila); poemul lui Ion Barbu, *Riga Krypto și Iapona Enigel*, piesele de teatru *O scrisoare pierdută* de Caragiale, *Maica cea tânără* de Emil Isac, *Cruciada copiilor* de Blaga, *Meșterul Manole* de Goga, *Prometeu* de Victor Eftimiu, *Manechinul sentimental* de Ion Minulescu și *Molima* de Ion Marin Sadoveanu.

Bardocz Arpád traduce mult din Alecsandri, iar Szemplér Ferenc are rubrică permanentă de recenzii de cărți și reviste românești.

Scriitorii sași, în special prin Harald Krasser, traduc în „Klingsor” din Ion Pillat, Vasile Voiculescu, Nichifor Crainic. Li se recenzează de către colegii maghiari romane și nuvele, cum sunt ale lui Erwin Wittstock – *Bruder nimm die Bruder mit* și *Die Freundschaft von Kockelburg* -, cel mai recent roman al lui Meschendörfer, *Der Buffelbrunnen*, antologiile de versuri și de povestiri intitulate *Herz der Heimat* și *Himmel über dem Acker* (comentate și în reviste de limbă română).

Prin Kòs Karoly, „Erdélyi Helikon” a polemizat la un moment dat cu „Klingsor”, unde Ernst Jekelius deplânse într-un articol răcirea relațiilor culturale maghiaro-săsești. Răspunsul lui Kòs, chiar admitând că a fost exact, a deplasat problema, principial, deși nu tocmai elegant, pe aspectul politic. Era abia în august 1935, și publicistul maghiar se grăbea să invoce ca motiv al răcirii relațiilor, denunțate de Jekelius, acceptarea de către sași a doctrinei hitleriste, pe care ungurii ardeleni o resping. E drept că nu peste mult și Romulus Demetrescu, criticul oarecum oficial de la „Pagini literare”, va face o scurtă, dar tăioasă aluzie în același sens.

Pentru „Erdélyi Helikon” mai poate fi notat faptul că dintre toate revistele literare din Ardeal, de orice limbă, pare să fi fost cea mai informată din literaturile engleză și americană, având printre colaboratori și un rezident în SUA.

Un loc aparte în acest tablou al periodicelor literare se cuvine seriei a III-a a revistei „Familia”, apărută din 1934 la Oradea, sub redacția publicistului M.G. Samarineanu. Ea își dezvăluie de la primul număr intenția de a milita pentru apropierea româno-maghiară, fără a omite însă combaterea unor articole politice revizioniste. Se

vorbește, într-un scurt cuvânt-program, de intenția promovării unui naționalism, dar condus de preceptul: „Cunoaște-te pe tine însuși, ca să poți înțelege pe aproapele tău și să-l poți aprecia”.

O interesantă inițiativă a „Familiei” a fost ancheta printre oameni de cultură români și maghiari din Transilvania, din vechea Românie și din Ungaria, având tema: „Ne putem înțelege, noi și ungurii?”

Răspunsurile primite au fost publicate în trei numere duble ale revistei, din anul 1935. Ele au fost în general mai măsurate, mai condiționate din partea literaților maghiari, mai generoase din partea celor români. Au figurat printre cei ce au răspuns anchetei nume răsunătoare: Sadoveanu, Camil Petrescu și Cezar Petrescu, Victor Eftimiu, Corneliu Moldovanu, Pompiliu Constantinescu, Octav Șuluțiu, Petru Comarnescu, iar dintre scriitorii unguri: Babits Mihaly, Illyés Gyula, Berde Maria, Tabéry Géza, Szemlér Ferenc etc.

Virulent a fost răspunsul lui Cezar Petrescu; după ce își manifestă sincera dorință pentru apropiere, și convingerea în posibilitatea ei, susține că artizanii acesteia nu pot fi decât oamenii de cultură. „A cunoaște – scria romancierul – înseamnă a înțelege; iar a înțelege, măcar pe jumătate, - a iubi. Cât despre politică? – se întreba el ... Și răspundea: „Profesiunea patriotismului, ca și a umanitarismului cu răsunet la urna electorală, nu cunoaște nici un scrupul; e cert că amestecul politic nu va izbuti decât să compromită ideea, să o bagatelizeze și să o trivializeze. Observați cum se deformează automat cea mai nobilă intenție, de îndată ce a fost trecută în inventarul unui program de partid politic ...”

O temă reluată de mai multe ori în paginile „Familiei” a decurs din constatarea făcută de unii colaboratori că lumea de atunci se afla într-o criză sufletească, pătura cultă a societății părând a-și fi pierdut echilibrul interior. Remediul acestei boli putea fi, printre altele, cultura, o cultură care „să dea conceptelor noastre morale conținut nou și plasament cotidian în viața publică ...”

Dacă alte reviste făcuseră o comparație între generațiile intelectualității românești ardeleni, defavorabilă celor din trecut, apreciate ca neadaptabile la complexitatea problemelor politice și culturale de după 1918, „Familia” stabilea între generațiile din trecut și prezent o ierarhizare valorică de sens opus, argumentând-o prin ținuta morală superioară a publicisticii ardeleni de odinioară.

Rememorarea acestor aspecte sub care Transilvania se reflecta în revistele de cultură din anii '30 are – credem – o valoare și un interes în sine. Dar ea constituie și o cale de descindere spre actualitate, chiar spre cea imediată.

Uneori cu termeni schimbați, alte ori aproape identici, probleme dezbătute acum șase-șapte decenii sunt și astăzi la ordinea zilei, mediatizate încă mai intens și cu mai multă pasiune decât atunci. E o probă a faptului că omul de cultură este o antenă deosebit de sensibilă pentru realitățile esențiale ale existenței poporului său. Și că mai degrabă neliniștile sale adânci, decât facilele improvizații jurnalistice, ar trebui sondate de „analizii” prezentului și de „profeții” viitorului.

***OPINIA PUBLICĂ ROMÂNEASCĂ DIN TRANSILVANIA
ȘI DICTATUL DE LA VIENĂ****

„Opinia publică” e un fenomen de mentalitate și de comportament, a cărui afirmare în societate este condiționată de consolidarea legilor, instituțiilor și practicilor garante ale drepturilor cetățenești – îndeosebi ale libertății gândirii și cuvântului – de nivelul de instruire și de maturizare a conștiinței colective a cetățenilor, a capacității lor de reacție la problemele de interes comun. De aceea, de „opinie publică”, în sensul propriu al cuvântului, nu se poate vorbi decât din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

În condițiile instaurate atunci s-au afirmat o serie de principii durabile în viața politică modernă. „Dacă nu toți oamenii sunt capabili să raționeze – suna enunțarea unuia din ele – în schimb toți pot să simtă; posedând ceea ce se cheamă simțul comun, poporul este infailibil.”¹

Mai adesea acest simț comun era definit restrictiv, ca fiind „sentimentul colectiv întreținut de elementele cele mai bine informate, mai inteligente și mai morale, răspândit și împărțit gradual de persoanele instruite dintr-un stat civilizată”.²

Sunt sentințe împregnate de raționalismul și de spiritul elitist, proprii luminismului.

Amplificarea participării cetățenilor la viața publică, paralel cu dezvoltarea masivă a mijloacelor de difuzare a disputelor din sfera politicului, au transferat fenomenul de opinie colectivă din domeniul de cercetare al filosofiei politice, în acela al sociologiei și al psihologiei mulțimilor. Discipline care, în noile condiții social-politice menționate – ale irupției în viața publică de elemente numeroase, disparate, practic incontrollabile în reacțiile lor – au conchis că opinia publică este influențată cu precădere de factori nonraționali și de tehnici manipulative.

O definiție care ilustrează această optică modificată, ce se voia neutră, afirma că ea este „produsul unui proces de comunicare în interiorul maselor, necorelat nici cu principiile unei dezbateri publice, nici cu ale conducerii politice”.³

În pofida acestor tendințe de demonetizare a funcției politice a opiniei publice, concepția democratică stăruie și în prezent în convingerea că opiniile oamenilor se bazează, în ultimă instanță, pe rațiuni, și că ele se situează, sau pot fi aduse, pe poziții motivabile rațional.⁴

Deși în statul modern opinia publică este o stare permanentă, ea se pune în evidență îndeosebi în momente de criză. În asemenea împrejurări, în opinia publică se pot produce fracturi, dând naștere la confruntări între grupări opuse, după cum și la fenomenul contrar, de solidarizare a unei colectivități întinse într-o atitudine unitară. E momentul și gestul în fața căruia – cum spunea un om politic din Revoluția franceză – „autoritatea își suspendă discursul, prejudecățile dispar și interesele particulare se șterg”.⁵

Acestea au fost trăsăturile pregnante ale momentului trăit de națiunea română în zilele Dictatului de la Viena. După douăzeci de ani de euforie și de politicianism nu tocmai exemplar, s-a produs un șoc teribil, care a prilejuit un reviriment, sub forma, printre altele, a uneia din cele mai spontane și mai solide manifestări de opinie colectivă din istoria noastră modernă. Protestele împotriva raptului teritorial săvârșit prin dictatul germano-italian din 30 august 1940 au întrunit toate curentele politice, de la extrema dreaptă la extrema stângă, toate straturile sociale, pornind de la elite, dar răscolindu-le și pe acelea considerate de obicei ca indiferente și inerte.

Categoria cea mai importantă a acestor manifestări a fost reprezentată de mișcările populare, spontane. Difuzarea pe posturile de radio a deciziei de la Viena a început cam pe la orele 16. În răstimp de o oră-două, în vreme ce clopotele prinseseră a bate în dungă, în semn de primejdie, în piața centrală a Clujului s-au adunat mii de oameni, clamându-și cu violență protestul împotriva Dictatului și hotărârea de a-i rezista. S-au rostit înflăcărate cuvântări, mulțimea s-a pus în mers pe principalele bulevarde ale orașului, s-a adoptat textul unei telegrame către guvern, în care se spunea: „Ardealul întreg, înfățișat prin miile de fii ai săi, adunați spontan în capitala sa, Cluj, trimite pe această cale celor ce pentru moment dețin destinele țării expresia voinței sale nestrămutate de a respinge cu ultima hotărâre Dictatul de la Viena, care vrea să dea Ardealul Ungariei ...

Nu primim nici o hotărâre care vrea să rășluiască moștenirea sfântă a înaintașilor noștri; ori de unde și de la oricine ar veni ea, noi vom apăra Ardealul cu ultima noastră energie...”⁶

Demonstrațiile de la Cluj s-au reluat a doua zi, 31 august, când li s-a alăturat și populația din împrejurimi. Un protest solemn a fost adoptat într-o ședință extraordinară a marelui colegiu al Universității, iar la prefectură – o adunare de 150 de intelectuali a lansat apelul la mobilizare populară și rezistență armată. Tot de aici a pornit chemarea pentru o adunare națională la Alba Iulia, care va fi anulată însă de autorități.

Străzile Clujului au continuat a fi teatru de furtunoase manifestații și în zilele de 1-2 septembrie.⁷

Deși, strict geografic vorbind, demonstrațiile de la București s-au desfășurat în afara Transilvaniei, ele nu pot fi trecute aici cu vederea, fiind expresii ale unității de simțire națională. Ele au început la statuia lui Mihai Viteazul, locul de mult consacrat al mișcărilor populare din Capitală. De aici, au pornit către legațiile maghiară, germană și italiană, stârnind rapoarte alarmante ale acestora către ministerele de externe respective.

Teatrele și cinematografele și-au suspendat reprezentațiile, iar între 1 și 7 septembrie s-a decretat doliu național.⁸

Demonstrațiile au cuprins toate localitățile mai importante ale țării, în primul rând ale Transilvaniei. La Arad, ele au fost precedate de o adunare în sala de festivități a teologiei ortodoxe, încheiată cu adoptarea unei moțiuni, care cerea apărarea cu orice sacrificiu a Unirii de la 1 Decembrie 1918 și lupta pentru refacerea unității neamului, ciuntite prin actul arbitrar de la Viena.⁹

La Brașov, în ziua de 1 septembrie, sentimentele manifestanților adunați în piața centrală au fost traduse într-o sentință fără apel: „În sufletele românești nu va fi liniște și împăcare până când Ardealul nostru nu va fi iarăși întregit, unind pe toți frații!”¹⁰

Manifestații s-au mai desfășurat la Oradea, Timișoara, Sibiu și în numeroase orașe mai mici, cum au fost: Baia Mare, Șimleul Silvaniei, Bistrița, Cugir, Orăștie, Sebeș, Alba Iulia, Turda, Sighișoara, și chiar prin numeroase localități rurale, îndeosebi în cele mai apropiate de centre urbane.

Proteste scrise s-au dat publicității de către multe asociații, unele permanente, altele constituite ad-hoc. Presa relatează zi cu zi scenele sfâșietoare ale retragerii armatei și ale exodului miilor de refugiați, în coloane ce se scurgeau într-o încrâncenată tăcere peste dealul Feleacului, comparat mereu cu un drum al Calvarului, pe care era silit să-l urce, purtându-și povara, un popor crucificat.

Dar dincolo de descrierea evenimentelor, senzorii cercetării istorice înregistrează în acele zile de august-septembrie câteva fenomene cu semnificații profunde în devenirea națională.

Caracterul spontan și unitar al mișcărilor de protest a fost, evident, riposta la o brutal instaurată situație de criză. Faptul că într-o gamă de posibilități de manifestări diverse riposta a întrunit, fără abatere, aceste trăsături, denotă că națiunea română, la două decenii după desăvârșirea unității sale politice, atinsese un grad definitiv de conștiință, de maturitate și omogenitate sufletească. Ea afirma refuzul politicii capitulare de a câtorva vârfuri politice și spirit combativ întru apărarea integrității patriei și a demnității naționale.

Un fapt nesemnificativ de istoriografia evenimentelor, posibil neacceptat de ea, dar care a impresionat pe cei ce le-au trăit și au reflectat nemijlocit asupra lor, a fost sudura spirituală totală pe care șocul Dictatului de la Viena a realizat-o în interiorul națiunii române.

Se va obiecta că ea era fapt împlinit din deceniile luptei pentru unitate națională în secolul al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea, din timpul războiului pentru reîntregire și, mai ales, din apoteoticul an 1918.

Cu toate acestea, istoricul obiectiv nu poate să nu observe că în deceniile imediat următoare Marii Uniri au persistat unele dificultăți de acomodare, diferențe de mentalitate, fricțiuni și răutăți proferate reciproc, o oarecare reminiscență de egoism provincial.

Reacția declanșată de Dictatul de la Viena a trecut de la receptarea retoricii abstracte a istoriei la confruntarea directă cu o zguduitoare dramă umană, cu milioane de personaje victimizate sub privirea consternată a întregii națiuni. Istoria nu mai era discurs eroic, ci pumnul înfipt în fiecare inimă. Era o situație limită, comportând sentimentul posibilității unei iminente prăbușiri politice și morale. Ea impunea, ca soluție, o focalizare, o reconvergență instinctivă a tuturor energiilor în jurul idealului național.

E ceea ce s-a petrecut atunci, am spune aproape în neștire, sub forma unei noi calități a coeziunii sufletului românesc. Un sentiment discret, dar nestăvilat, de generozitate, de într-ajutorare, a cuprins poporul, de la un capăt la altul al pământului său. Cei dezrădăcinați vremelnice au simțit efectiv că fiecare colț al patriei, cu oamenii săi, le este cămin.

De-atunci au dispărut din limbajul curent apelativele ironice, ușor peiorative, de la provincie la provincie. Amalgamarea de populație, provocată de refugiul din ținuturile pierdute, dureroasă cum a fost, sau poate tocmai de aceea, a condus la efectul unei apropieri sufletești impresionante.

Deși, evident, nu aparține fenomenului de opinie publică, socotim că în anumite circumstanțe producția literară poate fi invocată ca tangentă la acesta. Literatura a transfigurat întotdeauna, dacă nu chiar a exprimat deschis, stări de spirit ce nu erau doar ale creatorului individual, ci ale ambianței sociale a epocii sale.

La cumpăna de început a veacului nostru, Ardealul înstrăinat produsese o literatură mesianică, a durerii și speranței, ce-și aflase expresia cea mai elocventă în poezia lui Goga.

Momentul 1940 a generat și el o atare creație. Nota ei a fost, poate, mai puțin energică decât a lui Goga – mai elegiacă -, adoptând o inspirație parcă și mai frustă din poezia populară, din bocet și baladă.

Se tânguia un poet, dintre mulți:

„Curgeau pe drumuri armele române,

Uitând, pe semne, orice jurământ.
Ca după mort, ieșeau femei bătrâne:
Ardealul a pus fața la pământ ...¹¹

Nici această reacție nu a lipsit însă de a da cuvânt – în versuri, al căror ecou astăzi e stins, dar făcând atunci să vibreze profund credința în regenerarea ființei neamului, a unității sale – acelui sentiment al comunității pe care am presupus că în mare măsură l-a deșteptat tragedia anului nostru teribil. Încheiem cu memorarea mesajului dintr-un asemenea vers, mai grăitor pentru stările de opinii decât orice discurs ori manifest al vremii:

„Destinul tău și pe al nostru în cuprinde,
Cu-aceeași izbăvire, sau cu-aceeași pierzanie.
Încă o mie de ani, Transilvanie,
Nu te putem uita, nu te putem vinde! ...¹²

* Comunicare prezentată la sesiunea desfășurată în ziua de 30 august 1995, la Palatul Parlamentului.

¹ Henry St. John, Viscount Bolingroke, în „The Craftsman”, 27 iulie 1734.

² W.A. Mackinnon, *On the Rise. Progress and Present State of Public Opinion in Great Britain*, London, 1828.

³ Gabriel Tarde, *L'opinion et la foule*, Paris, 1901.

⁴ Iraționalitatea constituie, potrivit acestei concepții, deviații comportamentale, dar nu mobilul, motivația originară a opiniilor și acțiunilor colective.

⁵ După Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, ed. a 5-a [Neuwied und Berlin, 1971], p. 123.

⁶ A. Simion, *Dictatul de la Viena*, Cluj, 1972, p. 205.

⁷ Dr. Traian Bunesco, *Lupta poporului român împotriva dictatului fascist de la Viena (august 1940)*, București, 1971, p. 133 și urm.

⁸ *Ibidem*, p. 137-138.

⁹ A. Simion, *op. cit.*, p. 206.

¹⁰ *Ibidem*, p. 206.

¹¹ Emil Giurgiucă, *Dincolo de pădure*, București, 1943, p. 10.

¹² N.I. Herescu, în „Dacia”, București, I (1941), nr. 5, 15 iunie 1941.

PERSONALITĂȚI ISTORICE ȘI CULTURALE

INOCENȚIU MICU-PERSONALITATE EUROPEANĂ

Comunitatea românească ardeleană, despărțită prin capriciul istoriei de ființa întregă a neamului și osândită la stare de inferioritate politică și culturală, n-a putut fi o exponentă de prim-plan a spiritualității naționale. La o atare poziție a ajuns abia prin a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Nu e de tăgăduit că personalitățile datorite de ardeleni creativității neamului au fost, totuși, recunoscute. Treapta ocupată de ele a fost însă indicată de obicei prin comparație cu valorile importante, afirmate în principatele transmontane.

Ferindu-ne de vreo exagerare în aprecierea personalităților ardeleni, credem că este posibilă și o comparație cu cele considerate ca „mari” pe plan european: nu neapărat pentru a stabili ierarhii, clasificări, ci doar pentru a aplica anumite reguli ale comparatismului istoric și a fixa mai temeinic niște opinii asupra dimensiunii valorilor umane create de poporul român.

Inocențiu Micu este o asemenea figură statuară în istoria noastră pentru că a fost întâiul care a formulat un program de emancipare politico-socială a românilor transilvăneni, și, prin aceasta, a jucat un rol de înaintemergător în procesul formării conștiinței naționale.

Misiunea pe care și-a asumat-o, pentru care a luptat fără să șovăie în fața riscurilor, conturează personalitatea sa ca pe una dedicată binelui comun al colectivității în mijlocul căreia a trăit. Acest fapt, în sine, încă nu ar fi ieșit din comun, el fiind o îndatorire a unui membru al clerului, de pe orice treaptă ierarhică; nu arareori istoria a consemnat cazurile unor episcopi sanctificați pentru dăruirea arătată față de enoriașii lor.

Modalitatea prin care un slujitor al bisericii se consacră binelui de obște aparține, cel mai adesea, îndatoririlor complementare celor strict religioase. E vorba, spre exemplu, de operele de binefacere în favoarea celor aflați în suferință din cauza sărăciei, bolilor, bătrâneții etc., sau a feluritelor calamități naturale care-i încearcă de atâtea ori pe oameni. Toate aceste acțiuni împlinesc, în fapt, precepte și pilde ale Mântuitorului. Dar ele se înfăptuiesc și printr-o operă de organizare având, pe lângă vocația etică și un aspect practic, prin care ea se încadrează, funcțional, în viața societății în general.

Au existat întotdeauna, dar parcă mai ales în primele secole ale evului modern, și forme mai clare de angajare a unor membri ai clerului, ai bisericii, pentru cauza progresului, politic și social. Mulți s-au distins în calitate de literați, erudiți, gânditori și doctrinari politici. În această din urmă ipostază unii au teoretizat modele de

guvernare care, fiind conforme cu preceptele divine, să fie totodată, atunci când sunt traduse în practică, apărătoare ale drepturilor și demnității omului, împotriva actelor abuzive ale puterii de toate categoriile și gradele. Au fost și din aceia care s-au situat pe poziții opuse, ale teoretizării dreptului nelimitat, absolut, al stăpânirii, asupra supușilor. Alții au luat apărarea unor mari grupuri etnice sau sociale, oprimare din motive rasiale ori confesionale. Se întâlnește frecvent cazul cooptării de membri ai înaltului cler în funcții de stat, prilej cu care nu puțini au dovedit o capacitate politică ce a lăsat un nume în istorie. Dorința multora de a ameliora condiția celor oropsiți, pornită din imperativele moralei creștine, s-a concretizat și în angajarea în acțiuni de reformă socială și politică, mergând până la aderarea, câteodată secretă, la programe și asociații față de care biserica oficială manifesta o rezervă prudentă. A fost, așa dar, o perioadă de efervescență, de afirmare intensă, pe multiple planuri, a oamenilor bisericii și a tuturor oamenilor de bine, în serviciul progresului omenirii, al unei fărâme de fericire în plus pe acest pământ, în așteptarea celei eterne.

Motivul pentru care fenomenul a luat o dezvoltare în secolele al XVII-lea – al XVIII-lea au fost mai multe. Au contribuit la descinderea membrilor clerului în arena social-politică mișcările de reformă religioasă și reorganizarea bisericii catolice în spiritul conciliului tridentin. Progresele raționalismului și ale scientismului căutau să submineze, direct sau indirect, doctrina bisericii și, în consecință, aceasta din urmă a acceptat polemica, nu doar respingând asemenea tentative, ci elaborând și modele proprii ale concepției sale asupra naturii și societății.

Dacă se aduce în discuție cazul poporului român din Transilvania, în tangență cu considerațiile exprimate până în acest punct, se confirmă o constatare demult statornicită. Lipsit de beneficiul unei instrucțiuni largi și sistematice, acest popor n-a avut, până în ultima treime a secolului al XVIII-lea, decât un singur corp socio-profesional capabil să-l reprezinte. Acesta a fost clerul, aproape în exclusivitate clerul unit, singurul care făcuse un pas însemnat în pregătirea sa, nu numai pentru rosturile lui specifice ci și din punct de vedere intelectual în genere.

În activitatea celui mai însemnat fiu al românilor ardeleni și al bisericii lor în prima jumătate a secolului al XVIII-lea – episcopul Inocențiu Micu – elementul nou și aparte a fost tocmai această mișcare pe două planuri simultane – religios și politic – pe care vlădicul le-a știut, în fapt, contopi într-unul singur. El s-a înscris astfel în concepția și conduita bisericii din perioada incipientă a istoriei moderne, caracterizată prin angajare nu doar spirituală, ci și practică, pentru cauza alinării condiției celor vitregiți de soartă. Inocențiu Micu a fost întâiul dintre mai mulți înalți ierarhi care-i vor urma, și care vor considera și ei de datoria lor adoptarea unei atitudini militante în favoarea poporului lor. Prin amploarea și calitatea acțiunii sale, el și-a depășit atât contemporanii cât și posteritatea. Este o notă care-l ridică deasupra cadrului provincial al Transilvaniei și îl definește ca pe unul din pionii luptei pentru libertate și progres, specifică atunci mentalității și climatului general european.

Epoca în care Inocențiu Micu și-a desfășurat activitatea a fost una a avântului erudiției. Acumularea unui mare volum de cunoștințe, elaborarea unor metode de a le cerceta critic și a le pune în valoare s-a datorat în mare măsură unor asociații, ordine și congregații religioase care, în disputa dintre catolicism și protestantism au scos la

lumină o uriașă literatură istorică și dogmatică. Erudiția a devenit astfel o trăsătură specifică a unui segment întins din cultura europeană.

Pentru românii ardeleni asimilarea unei culturi de acest tip a rezultat din contactul cu centrele catolice de studiu, așa cum ea rezultase, de altfel, și în Moldova și Muntenia, în cazul acelor prime exemple de cărturari erudiți, cum fuseseră un Miron Costin sau Stolnicul Cantacuzino.

Întreaga Școală Ardeleană a năzuit spre o cât mai vastă acumulare de informație istorică și filologică despre poporul român, a voit să se apropie cât mai mult de nivelul european al științei și culturii vremii sale. Reprezentanții ei n-au încercat vreun complex de inferioritate când au polemizat cu mari savanți din ambianța contemporană lor.

Formulând un program de emancipare națională și afirmându-se ca o figură de cleric angajat pentru cauze politice juste, la unison cu alte figuri de statură europeană – Inocențiu Micu a fost și cel dintâi care, la noi, și-a susținut lupta de idei și de convingeri prin apelul la întinse cunoștințe din domenii ca istoria religiei, dreptul canonic, istoria propriu-zisă și legislația antică și modernă.

În primul memoriu politic pe care l-a înaintat în 1743, prelatul român vădește temeinica pregătire dobândită încă din timpul studiilor teologice la colegiul din Tyrnavia. În sprijinul tezelor sale citează din Vechiul Testament, din epistolele Sf. Apostol Pavel, din Faptele Apostolilor, din dreptul canonic, din predicile Sf. Ion Gură de Aur, din decrete ale mai multor papi, unele datând din secolul al XI-lea, din hotărâri ale conciliilor bisericii. Pentru argumente din cultura istorico-politică laică el recurge la decrete ale regilor Ungariei, ale împăraților romano-germani, la cele mai cunoscute codice de legi din Ungaria și Transilvania.

Dintre românii ardeleni nimeni până la el – dacă nu invocăm pe Nicolaus Olahus, care însă nu s-a apropiat decât prin vagi amintiri și aluzii de obârșia sa etnică – nu avusese resursele de a pune în lucrare un asemenea aparat erudit pentru sprijinirea revendicărilor social-politice ale poporului român. La fel ca orizontul politic, și nivelul de cultură al lui Inocențiu Micu a depășit cu mult perimetrul provincial; el se situa – spre a ne exprima cât mai circumspect – la nivelul clerului catolic centro-european.

S-a remarcat de multe ori, cu toată competența, întâlnirea frecventă a tezelor sale în favoarea drepturilor poporului român și ale bisericii unite cu concepte de bază ale Luminismului. Unele din aceste întâlniri par a fi fost coincidențe, extrapolări dirijate de faptul că multe din ideile Luminismului nu erau cu totul noi – cum păreau la prima impresie – și nici nu aparțineau exclusiv exponenților acestui curent; încă din Evul Mediu și cu deosebire din secolul al XVI-lea, ele circulau, ca locuri comune, în gândirea politică europeană, în disputele privind relația dintre autoritatea spirituală și cea politică. Indiferent de calea pe care i s-a transmis episcopului român acest filon de idei, el era, în sine, o componentă de primă mărime a culturii europene înaintate, iar cei ce l-au împărtășit și exprimat fac parte, indiscutabil, dintre purtătorii spiritului ei.

Erudiție, deschidere spre probleme sociale și politice, spirit combativ susținut de o retorică elocventă și de pasiune temperamentală, toate sunt trăsături care desenează lui Inocențiu Micu un contur european.

Comportamentul său pe parcursul luptei politice prin care s-a eternizat în istoria noastră a fost unul dârz, obstinat chiar, refuzând compromisuri ce, de la distanța noastră, par că ar fi fost – unele măcar – rezonabile. Un

suflet de luptător, așadar, indicativ și el pentru spiritul deceniilor în care a trăit și al celor ce vor urma nemijlocit. Faptul că în dietă, la Viena, la Roma, în relațiile cu propriii colaboratori apropiați din cadrul bisericii sale, Micu s-a arătat nu odată imprudent, surprinde la o personalitate educată în climatul de respect al conveniențelor, specific mediului ecleziastic.

E legitimă întrebarea: de unde a provenit această notă temperamentală care, fără îndoială că pe de o parte l-a impus atenției și respectul celor din jur, dar pe de altă parte e sigur că de la ea i s-a tras aproape tot răul pe care l-a avut de suferit? Orice tentativă de explicație e hazardată, fiindcă prin ea se părăsește terenul faptelor, al dovezilor istorice, și se pășește pe unul nesigur, care este cel al psihologiei individuale.

În motivația acestor atitudini prea îndrăznețe primul loc pare a-l fi ocupat dârzenia nativă a caracterului său. Mai grăia în el și conștiința unei – fie și modeste – tagme nobiliare. Dar mai cu seamă, credem, - revolta din adâncuri a originilor sale mai îndepărtate, țărănești.

Pe de altă parte, și cu această ipostază ajungem din nou la o confluență între spiritul religios și cel politic al veacului. Micu apare ca un „însetat după dreptate”, dar într-o înfățișare modernă, de atitudine activă, de revoltă chiar împotriva nerespectării promisiunilor făcute poporului și bisericii sale.

În Inocențiu Micu s-au întrupat, pentru răstimpul unei vieți trecătoare, mari virtuți ale neamului său, dar și ale întregii atmosfere spirituale dintr-un mare secol de cultură, de generozitate umană. E justificată comemorarea în el nu doar a unui fiu al românismului întreg, ci și a unei personalități înălțate la cea treaptă de gândire elevată, de sensibilitate umană, care printr-un larg consens e numită „europeană”.

LUMINISTUL THOMAS JEFFERSON

Numele lui Thomas Jefferson este asociat cel mai frecvent cu Declarația de Independență a Statelor Unite, al cărei principal autor a fost. Semnificația politică excepțională a acestui act în viața marii republici transoceanice, ecoul pe care l-a avut în conștiința omenirii la data adoptării sale, ca și ulterior, datorită ideilor înaintate pe care le cuprindea, formulate cu inegalabilă conciziune și eleganță, determină întrucâtva o restrângere a unghiului din care este privită și apreciată una din personalitățile cele mai profunde și multilaterale din istoria americană. Aceasta, firește, mai puțin în Statele Unite, sau în cercurile avizate din sfera culturii de limbă engleză.

Ca autor al Declarației de Independență și în special al celebrului ei preambul, Jefferson se înscrie în rândul gânditorilor care, în veacul al XVIII-lea, au împărtășit principalele idei filozofico-politice ale Luminismului: drepturile naturale ale omului, baza contractuală a relațiilor politice în societate, dreptul la rezistență împotriva alterării acestui echilibru contractual, sau a nerespectării drepturilor naturale specificate în Declarație prin triada: viața, libertatea și căutarea fericirii.

Luminismul e departe însă de a se reduce la aceste câteva idei. Ca expresie intelectuală a aspirațiilor societății către o profundă și totală prefacere, pe urma căreia se va dezvolta și consolida societatea modernă, Luminismul a pus în cauză interpretarea a tot ce se considera că poate să determine ori să influențeze condiția umană, de la detaliul cotidian până la cadrul cosmic, și la finalitatea existenței. Enciclopedismul reprezentanților săi derivă, evident, din această vocație funciară către cuprinderea totalității, a universului. El mai derivă și din caracterul său de sinteză, de cristalizare deplină a sensurilor unei întregi perioade din istoria anterioară a culturii. Umanismul și raționalismul, predominant contemplative până în pragul veacului al XVIII-lea, dirijând orientarea observațiilor și acumulărilor de cunoștințe în cadrul unui proces pe care l-am putea numi o primă „explozie informațională” cu adresă la natură și societate, și-au descoperit în Luminism capacitățile de acțiune, de transformare a realității social-politice.

Pe de altă parte, grefat pe problemele social-politice și moral-intelectuale ale epocii și căutând a descoperi soluțiile depășirii lor, Luminismul a avut o largă arie de răspândire, din vatra sa occidentală până în răsăritul și sud-estul Europei, într-o direcție – până în ambele Americi, într-alta. Pe o asemenea suprafață el a dobândit o multitudine de nuanțe și accente, expresie a adaptării la specificul condițiilor locale. Diversitatea variantelor de forme și de conținut creează adesea impresia că ele nici nu ar aparține, toate, Luminismului propriu-zis.

Problema gândirii reprezentanților Luminismului periferic impune, astfel, o cercetare atentă și completă a manifestărilor acesteia, pentru a discerne, alături de nucleul principal și comun de idei, notele locale, originale, care îmbogățesc conceptul de ansamblu.

Pentru Thomas Jefferson, momentul redactării Declarației de Independență, deși cel mai important, nu este nici pe departe singurul care-i definește apartenența la filozofia luminilor. Raportarea sa integrală la această filozofie, cât și identificarea notelor originale, personale sau specific americane din gândirea sa, ne este îngăduită fie de examinarea altor lucrări, puțin cunoscute publicului din România, fie de aspectele practice ale activității sale.

Dintre lucrările lui Jefferson – de altfel destul de puține la număr, el exprimându-se mai mult prin intermediul documentelor de stat și al unei voluminoase corespondențe – istoriografia americană a relevat din totdeauna importanța celei intitulată „Note asupra statului Virginia”, scrisă în 1781 și tipărită mai întâi la Paris în 1785, unde în anul următor a apărut și o traducere franceză.

Această lucrare constituie răspunsul la un chestionar adresat de secretarul de atunci al reprezentantului Franței în Statele Unite guvernatorilor celor 13 state și altor înalți demnitari americani, în scopul documentării detaliate asupra noului stat, care-și proclamase recent independența. Jefferson, ales guvernator al Virginiei la 1

iunie 1779, a fost printre foarte puținii care, în acea perioadă extrem de dificilă a războiului, a găsit totuși răgazul să răspundă chestionarului primit. Răspunsul său a reprezentat o lucrare de peste 300 de pagini, distribuite pe 23 de capitole. Cu alte cuvinte, o veritabilă monografie a statului său natal. O simplă enumerare a capitolelor este și ea semnificativă pentru cunoscuta vocație enciclopedică a gânditorului luminist. Lucrarea tratează în ordine despre: hotarele Virginiei, râurile, porturile maritime, munți, cascade și peșteri, produse minerale, vegetale și animale, climat, populație, forțe militare, marină, populația aborigenă, împărțire administrativă și orașe, constituție, legi, școli, căi de comunicație, religie, moravuri, manufacturi, comerț și finanțe ș.a.m.d.

Dar dacă aceste titluri de capitole, care ne duc imediat cu gândul spre compartimentarea sistematică a lucrărilor de acest gen în opera luminiștilor francezi – de ex. Voltaire – i-au fost sugerate lui Jefferson de înseși întrebările chestionarului pe care-l avea în față, modul în care el răspunde, conținutul capitolelor pun în evidență dimensiunile multiple ale concepției sale luministe. „Notele asupra Virginiei” sunt mai mult decât o monografie: un eseu filozofic. Jefferson nu descrie doar sistemul de guvernare, ci reflectează asupra naturii guvernării; nu descrie numai instituțiile de învățământ, ci în același timp discută scopul sistemului educațional; zugrăvirea condiției sociale diverse a populației aborigene sau a celei de culoare îi prilejuiește incursiuni în probleme de morală, corelate cu cele ale naturii umane, ale unității sau diversității acesteia.

Un asemenea pasaj, de profundă rezonanță umanitară, este cel consacrat de Jefferson sclavajului. De reținut că el atacă problema din proprie inițiativă, deoarece în chestionarul amintit nu figura o asemenea întrebare. Ocazia i se ivește însă atunci când își propune să descrie obiceiurile și moravurile din Virginia. Pe acestea le consideră susceptibile de gravă corupție, deoarece relațiile dintre stăpân și sclav se caracterizează prin dezlănțuire de patimi, prin exercitarea despotismului de o parte și constrângerea la supunere înjositoare de altă parte. Spectacolul – consideră Jefferson – e dăunător educației copiilor, pe plan moral și civic. Sclavajul, mai adaugă el, corupându-l pe om din punct de vedere moral, compromite indirect și progresul material, aplecarea omului către munca directă, productivă, și respectul pentru ea. El zdruncină sentimentele și convingerile politice ale cetățenilor, fiindcă e greu să se mai creadă în libertate ca fundament al statului, când jumătate din membrii săi sunt privați de ea.

Atitudinea lui Jefferson față de sclavaj e printre cele mai tipice pentru luminismul său. El însuși proprietar de pământ și de sclavi, repudiază totuși pe plan intelectual propria sa poziție socială, considerând sclavajul, privit din punctul de vedere al rațiunii, ca un rău moral și o încălcare a ordinii naturale a lucrurilor. Aceasta decurgea din convingerea fundamentală a filosofiei luminilor că omenirea este unitară, este în esență aceeași, pe orice meridian, în orice condiții spațio-temporale, indiferent de aparențele care o diferențiază, ca de pildă aspectul fizic al diferitelor rase și popoare.

Ar fi greșit să credem că, la fel cu filozofii luminiști din Europa, Jefferson s-a mărginit să-și declare convingerile, nereușind decât sporadic a putea acționa în vederea traducerii lor în fapt. Fără îndoială, coaliția de interese favorabile menținerii sclavajului era, la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui de al XIX-lea, prea puternică spre a fi înfrântă, iar Jefferson nu era omul mijloacelor radicale, revoluționare, al angajării într-o tentativă imediată de desființare a sistemului. În schimb, cumularea de către el – gânditorul și teoreticianul – a

unor funcții de guvernare, pe plan statal sau federal, l-a pus în situația inițierii și chiar a aplicării unor măsuri legislative de restrângere a sclavajului. Ca membru al adunării reprezentative a Virginiei a fost autorul legii care interzicea importul de sclavi în acest stat, iar mai târziu, ca președinte al Statelor Unite, a semnat o lege similară cu efect asupra întregului teritoriu federal.

Tot în Virginia a încercat să introducă, dar fără succes, o lege care prevedea declararea ca liberi a tuturor negrilor născuți după 1800, ceea ce ar fi dus la dispariția treptată a sclavajului din cadrul statului. Un alt proiect de lege propus de el, în calitate de membru al unui comitet al Congresului, prevedea interzicerea sclavajului, după anul 1800, în toate teritoriile de la vest de Allegheny. Proiectul n-a putut fi votat, lipsindu-i un singur vot. O nefericită împrejurare, despre care Jefferson scria: „glasul unui singur individ ... ar fi împiedicat răspândirea acestei abominabile crime peste noile teritorii. Și astfel soarta a milioane de oameni care încă nu s-au născut a depins de un singur om, iar cerul a tăcut în acea clipă îngrozitoare”.

Rezultatele, ca și insuccesele lui Jefferson în problema, dacă nu a abolirii, cel puțin a limitării sclavajului, ne conduc spre constatarea unei nuanțe deosebitoare a Luminismului american față de cel european, sau poate mai exact spus a circumstanțelor diferite ale dezvoltării sale. În Europa, Luminismul a fost vehiculat de cercurile intelectuale, provenite din nobilimea liberală sau din burghezie. În fața acestor cercuri se ridica bariera oficialității constituite: instituții politico-sociale, privilegii, biserică, regalitate. Cu mici excepții, Luminismul european a rămas o mișcare de opoziție. E adevărat că factorii de decizie și de conducere ai societății au preluat unele idei ale sale, traducându-le într-un „reformism de sus”. Dar această preluare a fost parțială, nu arareori deformată, și dictată de scopuri diferite – mult mai limitate – de ale Luminismului propriu-zis. Între „filosofi” și „puterea politică” persistă o barieră mai greu de trecut decât sunt dispuse să conceedă unele interpretări idealizante.

În Statele Unite, în urma victoriei obținute în războiul de independență, Luminismul se desfășoară pe un teren eliberat de obstacole. Aici s-au creat condițiile întrunirii în aceeași persoană a filosofului și a factorului de decizie. Jefferson însuși e un exemplu. Prin el în special, Luminismul a putut fi integrat într-un program legislativ și de guvernare. De aici caracterul mai realist, mai practic, al Luminismului american în comparație cu cel european.

Revenind la „Notele asupra Virginiei”, e de apreciat un alt revelator capitol al lor, - cel consacrat religiei. De fapt, era un prilej pentru Jefferson de a-și expune ideile în materie de libertate a conștiinței și de a aduce un vibrant elogiu rațiunii. Jefferson combate în acest capitol ideea unei biserici oficiale, preconizează separarea completă a bisericii de stat, egalitatea tuturor confesiunilor și toleranța față de toate, ca și libertatea nelimitată a gândirii. „Nu pare a fi însă suprimată eroarea – scrie Jefferson – de a crede că actele gândirii trebuie să se supună constrângerii legilor la fel cu cele ale trupului. Se uită că guvernanții nu pot avea autoritate asupra unor drepturi naturale decât în măsura în care ele sunt supuse autorității lor prin liber-consimțământ. Or, conștiința n-a fost și n-a putut fi niciodată supusă autorității umane, fiindcă ea este singurul agent efectiv împotriva erorii ... Numai eroarea are nevoie de sprijin oficial, pe când adevărul se sprijină singur ... ,”

Nu este greu de constatat măsura în care Jefferson idealizează – la unison cu întreaga gândire luministă – virtutea, forța și autonomia rațiunii. El comitea o eroare prin însăși proclamarea acesteia drept pavază certă împotriva erorii. Dar, în condițiile secolului al XVIII-lea, absolutizarea valorii rațiunii în fața prejudecăților impuse de tradiție reprezenta o eroare fecundă pentru progres, la fel cu revendicarea neîngrădirii sale prin constrângeri exterioare.¹

Ca și în cazul altor idei luministe profesate de el, Jefferson s-a aflat și în acest caz într-o situație mai fericită decât confrății săi, filosofi europeni. El a reușit să le traducă în fapt, cel puțin pentru statul său, Virginia, unde s-a adoptat statutul de libertate religioasă propus și redactat de el – cel mai înaintat și tolerant act de această natură legiferat până atunci în vreo parte a globului.

Jefferson a mai tratat și o altă problemă centrală a Luminismului, aceea a rolului instrucției și educației. În Europa filozofii luminști au preconizat în operele lor răspândirea culturii în mase prin intermediul învățământului, văzând în aceasta o modalitate de combatere a prejudecăților, de descătușare a forței imanente a rațiunii și, ca atare, de dezvoltare a unei baze largi a înțelegerii necesității de a combate și limita despotismul spiritual, de a netezi calea progresului material și moral. În reformismul nobiliaro-monarhic, inspirat parțial din concepția educațională luministă, învățământul lărgit, sistematizat și modernizat întrucâtva în conținut, dobânda o funcție utilitară mai restrânsă: el trebuia să servească adaptării statului și vechiului regim la procesele de transformare economică și socială, să ofere cunoștințe practice reclamate de dezvoltarea administrației, a tehnicii militare, a celei manufacturiere și agricole, a fiscalității. Creându-și cadre mai numeroase și mai pregătite, statul înțelegea totodată să asume un control și o influență mai stricte asupra formării acestora din punct de vedere civic și moral, substituindu-se pe acest plan bisericii, a cărei autonomie instituțională și ideologică nu se mai concilia deplin cu centralismul potențat și dirigist al statului din veacul al XVIII-lea.

Luminismul american – și Jefferson în primul rând – împărtășește aceeași convingere totală în valoarea învățământului pentru toți cetățenii. Și aici însă cu o deplasare de accent pe funcția sa practică, politică. Fondând o nouă societate, cu instituții reprezentative la toate nivelurile, părinții spirituali ai independenței americane au intuit rolul instrucțiunii publice ca factori de garantare a funcționării eficiente și durabile a unui asemenea sistem de guvernământ, care – după cum se exprima James Madison - dacă nu e conjugat cu instrucțiunea poporului sau cu mijloacele de a o dobândi, „nu este decât prologul la o farsă sau la o tragedie”. Iar Jefferson scria în 1785: „Cred că cea mai importantă lege în toată legislația noastră este de departe aceea privind difuzarea cunoștințelor în popor. Nu poate fi întrevăzut nici un alt fundament mai sigur pentru păstrarea libertății și fericirii.”

Jefferson raportează deci funcția învățământului direct la drepturile naturale pe care le enunțase în Declarația de Independență. În comparație cu concepția Luminismului european despre învățământ – mai abstractă în plan teoretic, mai îngustă și cu intenții în fond conservatoare în cel practic – Luminismul american integrează învățământul în mod organic între elementele constitutive și funcționale ale unui regim democratic.

Supremul gest pe care Jefferson l-a săvârșit spre a-și marca identificarea cu acest Luminism adaptat specificului societății americane, este redactarea propriului epitaf. A deținut în cursul vieții numeroase funcții

publice, până la aceea de președinte al Statelor Unite. Dar a ținut să scrie despre el doar atât: „autor al Declarației de Independență, al statutului pentru libertate religioasă în Virginia și fondator al Universității statului Virginia”.

Omul de acțiune a dorit să rămână în memoria posterității drapat în mantia filosofului, a omului de cultură.

¹ Jefferson a mai scris și acest aforism memorabil: „Eroarea este tolerabilă, acolo unde Adevărul e liber să o combată”.

STEPHAN LUDWIG ROTH

La 11 mai 1849, lângă zidul Cetății austriece de pe dealul din centrul Clujului, își sfârșea viața, sub gloanțele plutonului de execuție, unul din cei mai luminați oameni, dintre cei mulți de acest fel, care au trăit pe pământul Transilvaniei.

Suprimarea lui, în temeiul judecății sumare a unui tribunal excepțional, a fost o gravă greșală, un act de teroare politică, neavând decât un șubred temei legal care, dacă peste tot existase, nu justifică în nici un caz pedeapsa capitală.

Un profund cunoscător al vieții și operei sale scria odată că Roth a fost un adevărat și reprezentativ erou național, cu valoare de simbol atât pentru sași, cât și pentru români.

Personalitatea sa, comemorată mereu în anii trecuți de la tragica-i săvârșire din viață, oferă multiple motive respectului posterității: ca gânditor și militant politic, însuflețit de convingeri luminate, liberale și democratice; pledant sincer al cauzei egalității în drepturi a popoarelor, nu în ultimul rând a românilor; ca mare învățat, de strălucită formație universitară, de aleasă și multilaterală cultură, ale cărei domenii predilecte le-am circumscris prin termenii moderni: pedagogie, filozofie, teologie, economie, politologie, sociologie etc.; ca om, de o rar întâlnită noblețe spirituală.

Născut la Mediaș în 1796, a făcut studii gimnaziale la Sibiu iar între 1817-1820 la vestita universitate din Tübingen și la institutul din Yverdon, condus de marele pedagog Johann Heinrich Pestalozzi. A promovat doctoratul în filozofie, la Tübingen, iar Pestalozzi a dorit să-l rețină pe lângă el. O strălucită carieră, în înaintatul Occident, se deschidea în fața tânărului ardelean, de numai 24 de ani.

Într-o scrisoare, el declară însă că declină aceste oferte și perspective, deoarece gândul care-l stăpânește este să revină printre ai săi și să pună cunoștințele dobândite în serviciul ridicării poporului.

Transilvania, cu întreg spațiul geografic și politic din jurul ei, se afla mult în urma prosperului și înaintatului Occident european. Și totuși ... Roth a preferat, de dragul unui ideal, întoarcerea la condițiile materiale și spirituale modeste, la inconfortul vieții orașelelor și satelor din sudul Transilvaniei.

Și numai acest singur exemplu al conduitei sale civice merită – *astăzi cu deosebire* – evocat în auzul aceluia care mai vor, dar mai ales al celor care nu mai vor să înțeleagă că se poate adopta și o asemenea linie în viață ...

Roth s-a întors, așadar, în Transilvania. A funcționat ca profesor și director de școală în Mediaș. Ideile novatoare pe care a început să le aplice l-au adus în conflict cu autoritățile bisericești luterane care patronau școala. A demisionat din învățământ și a devenit pastor luteran în sate din jurul Mediașului: Nemșa, Moșna.

A început să publice cu regularitate eseuri din variatele domenii pe care le-am semnalat anterior. În edițiile – postume – care le-au reunit, acestea însumează șase volume, plus corespondența. Ele l-au făcut cunoscut înăuntrul hotarelor și în afara lor. Mult l-au apreciat publiciștii români, în frunte cu George Barițiu, care a fost în corespondență cu el și a publicat traduceri din lucrările sale sau comentarii la acestea, în cunoscutele periodice românești din Brașov.

Studiul care a fost cel mai mult remarcat s-a intitulat „Lupta pentru limbă în Transilvania”. El a apărut în 1842, ca urmare a hotărârii dietei de la Cluj de a introduce limba maghiară ca limbă oficială, în locul latinei.

Roth a combătut această măsură, demonstrând că în Transilvania există o limbă a majorității populației, care este limba română, limba prin care, de fapt, comunică între ei toți locuitorii principatului. Dacă ar fi să se

impună o limbă printr-o măsură administrativă, apoi numai limba majorității, limba de comunicare generală, ar putea fi beneficiara unei asemenea măsuri.

Adresându-se aristocrației dominante din dietă, Roth continua, cu idei încă și mai generoase, mai juste, mai umane, privitoare la aceeași națiune română:

„Oferiți românilor ... acoperirea lipsurilor lor, respectul pentru demnitatea lor umană, respectul pentru religia lor, independență economică poporului, mijloace de educație ... într-un cuvânt satisfacerea intereselor lor.”

Când dieta de la Cluj, la 29-30 mai 1848, a votat alipirea Transilvaniei la Ungaria, Roth și-a spus din nou părerea, într-un sens apropiat: „Asupra acestei probleme nu au a se pronunța numai cele trei <<națiuni>> de până acum. Ungurii, secuii și sașii nu sunt singurii locuitori ai țării. Și românii au un cuvânt ... Dacă Transilvania este și mama lor, înseamnă că suntem cu toții frați. Iar pe frați nu e îngăduit nici să-i oprimi, nici să-i înșeli.”

Roth a asistat la adunarea națională a românilor, din 3/15 mai 1848, la Blaj. A publicat despre ea o dare de seamă, în care scria, printre altele: „În titlul acestui articol ... m-am folosit de cuvântul *români*. Am făcut-o dintr-un sentiment frățesc față de acest foarte promițător popor al patriei noastre, precum și ca urmare a unei dorințe și hotărâri de obște exprimate de chiar participanții la această grandioasă adunare populară. Ei au cerut ... ca de-acum înainte, pentru totdeauna, să nu fie numiți altfel decât *români*, fiindcă numai astfel sunt ei numiți corect și just, potrivit cu originea, limba și istoria lor.

La încheierea adunării – continua Roth – „ideea națională era așa de adânc înrădăcinată în toate inimile, încât ea nu va mai putea fi niciodată smulsă din ele”.

Iar despre drapelul arborat acolo, Roth mai adăuga: „Nu era atât de înalt încât să se poată vedea de la Dunăre, dar cred că, tocmai ca urmare a înrâuririi spirituale reciproce, fluturarea acestor culori, va fi pricinuit bătăi de inimi și la Iași, și la București”.

Roth, luând apărarea românilor, a crezut în același timp în drepturile egale ale tuturor popoarelor. El a fost un mare umanist, un vizionar, pentru care – așa cum scria lui George Barițiu – „națiunile nu sunt decât fragmente ale unui mare Întreg”.

„Cândva – scria el tatălui său – soarele va răsări și peste munții noștri ... Și când va fi și la noi ziua, atunci oamenii se vor recunoaște, se vor privi în față și își vor întinde unii altora mâinile, întru gând și faptă”.

În ultimele luni ale anului 1848, Roth, împreună cu protopopul român din Mediaș, Ștefan Moldovan, a acceptat o funcție de conducere în comitatul Cetatea de Baltă. Măsurile pe care, inevitabil, a trebuit să le adopte în cursul exercitării acestei funcții, erau, evident, în concordanță cu dispozițiile comandamentului militar austriac. Ele au constituit motivul inculpării sale pentru „trădare”, invocată de tribunalul de la Cluj, după ce armata guvernului maghiar ocupase Transilvania, între ianuarie și martie 1849.

Formele aparent legale cu care s-a acoperit procesul său nu pot ascunde realitatea că a fost un proces pur politic, în care n-a contat ideea de justiție, ci absolutizarea „dreptății” unei tabere și „demonizarea” oricărei convingeri neconforme literei acesteia.

Celor ce l-au condamnat, el le-a dat o replică în scrisoarea de rămas bun trimisă copiilor săi, în care declara solemn că niciodată n-a urât nația maghiară și nici vreo altă națiune din lume, simțindu-se – în acea clipă a adevărului pe care o încearcă orice om în fața morții – complet nevinovat față de acuzațiile ce i se aduseseră.

Roth a murit cu un asemenea curaj, încât s-a povestit că ofițerul care comandase plutonul de execuție le-a spus subordonaților săi: „Soldați! Învățați de la acest om cum se moare pentru poporul tău!”

Fără îndoială, cercetarea în amănunte a operei sale relevă și aspecte de detaliu, astăzi depășite, unele inactuale chiar pentru vremea sa. Dar, în esență, suflul democratic și umanitar care-i străbate ideile, atât de „moderne” în momentul exprimării lor, conferă personalității lui Stephan Ludwig Roth aura eternității.

UN STUDIU DE CAZ: ASCENSIUNEA SOCIO-PROFESIONALĂ A FAMILIEI BARIȚIU

Ascensiunea economico-socială a unei comunități e la fel de semnificativă pe cât emanciparea ei politică. Cele două linii se susțin reciproc și susțin pe o a treia: progresul profesional și cultural.

O condiție a valabilității rezultatelor proceselor respective este păstrarea în cadrul dezvoltării lor a identității etnice și confesionale a comunității. Altminteri, este evident că datele problemei se modifică și conduc spre situații diferite, cel puțin în parte, de aceea de la care a pornit investigația.

Spre exemplu, în Transilvania de până la sfârșitul secolului al XVII-lea, etnia românească era formată din țărani iobagi sau liberi, din preoți și călugări cu o pregătire redusă, lipsiți de un statut social definit, și prea puțin deosebiți de masa poporului de rând. Atunci când unii dintre aceștia săvârșeau ceea ce am numit „o ascensiune” spre trepte superioare ale corpului social, ei erau, de regulă încă în aceeași generație, asimilați etnic și confesional altei comunități, astfel încât pentru cea românească tabloul de ansamblu rămânea neschimbat, actul ascensiunii fiind inoperant în relație cu statutul și destinul ei.

În secolul al XVIII-lea s-a depășit însă un prag, datorită climatului general al secolului Luminilor, instaurării unui regim politic mai deschis spre „modernizare” (în limitele vremii) și nu în ultimul rând unirii religioase din 1698-1700.

Datorită dezvoltării învățământului elementar, secundar și teologic românesc, s-a realizat o ascensiune lentă de la condiția rurală spre cea intelectuală, reprezentată de preoți cu o pregătire superioară celei din trecut, chiar eminentă a câtorva – și de învățători.

Dacă luăm ca punct de referință întemeierea școlilor din Blaj, s-ar putea considera că în decurs cam de 120 de ani, adică de 4-5 generații, ascensiunea inițială timidă, pe o primă treaptă intelectuală, a continuat prin formarea de profesori, de funcționari, de juriști, iar într-o fază finală a procesului, prin diplome de economiști, medici și ingineri. Această fază finală a fost condiționată de deschiderea politică operată sau influențată de revoluția de la 1848 și de reformele ce s-au impus în Imperiul habsburgic, subsecvente evenimentului. De asemenea, de lărgirea posibilității achiziționării de bunuri imobiliare, de practicarea a unor ocupații lucrative (comerț). Preot sau învățător se putea deveni pornind de la o platformă materială modestă; avocatul, medicul, inginerul presupuneau un suport material substanțial, atât pentru studii, cât și pentru demararea practicii profesiei.

Criteriile după care s-au efectuat statisticile în secolul al XIX-lea nu permit o evaluare precisă a acestui proces pentru etnia română. O excepție o constituie iarăși numai preoții și învățătorii din școlile confesionale, consemnați în evidențele bisericești. Pentru alte profesii, recensămintele nu fac distincții pe criterii etnice, iar deducțiile după aspectul grafic al numelor, adesea deformat, nu sunt riguros concludente.

Sunt mai revelatoare, cam din ultima treime a secolului, registrele de înmatriculări în instituturile de învățământ superior. În acest sens s-au întreprins și publicat în ultimii ani studii prețioase.

Un punct de vedere interesant se desprinde din cercetarea ascensiunii socio-profesionale a câte unei familii, cu toate că în calea acestei metode se ridică lacunele existente în actele de stare civilă și în arhivele familiale.

E necesar a se recurge la familia de o însemnată prestanță socială, în jurul căreia s-a concentrat atenția multora și s-au consemnat date frecvente și relativ exacte.

Tocmai pe acest considerent am ales exemplul familiei Barițiu, proiectată în atenția opiniei publice de prestigiul excepțional al principalului ei reprezentant.

Din întinsa ei ramificație am reușit deocamdată să culegem date mai complete pe filiația a trei ramuri descendente din primul strămoș comun identificabil.

Acesta a fost, cum îndeobște se știe, preotul Ioan Pop, născut probabil pe la 1790 și decedat la 30 mai 1869. Fusese căsătorit cu o Ana, decedată în 1871, despre care nu se cunosc date amănunțite, cum de altfel nici despre Ioan Pop însuși, în afara originii, vag afirmate, din mici nobili armaliști din zona Chioar, decăzuți la trepte de țărani liberi. O tradiție a familiei susține că venirea sa din ținutul de origine ar fi fost prilejuită de primirea unei parohii în părțile Clujului sau ale Turzii.

Așadar, o probabilă origine țărănească, poate înfrumusețată cu amintiri nobiliare; de la ea s-a pășit pe prima și normala treaptă a ascensiunii sociale pentru numeroși români, în pragul secolului al XIX-lea, aceea de preot greco-catolic.

Ioan Pop a avut cinci băieți și o fată. Judecând după prolificitatea căsătoriilor din acel timp și după cota ridicată a mortalității infantile, nu e exclus să fi avut și alți copii, decedați de timpuriu.

Familia sa prezintă, în această primă generație cunoscută, o particularitate: o ascensiune neobișnuit de înaltă și de diferențiată a membrilor săi, născuți între 1812-1833.

Copiii menționați au devenit: 2 profesori, din care unul, George, o personalitate ilustră, 1 preot, 1 comerciant (e drept, nu prea dotat pentru afaceri), 1 tipograf, iar fata s-a căsătorit cu un preot numit Amfilohie Pop, caz foarte frecvent al fetelor de preoți români, în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea.

Descendenții unicei fiice se pierd în anonimul sutelor și sutelor de familii ardeleno-purtătoare ale numelui Pop, multe dintre ele continuând a alimenta cu noi și noi membri tagma preoțească.

Se pierde, de asemenea, descendența celor trei frați mai mici, dintre care ultimul născut, Octav, profesor la Năsăud, cel mai înzestrat intelectual în familie, în afară de George, a fost încercat de teribile drame familiale, care se recunosc în urme izolate de labilitate psihică în mai multe ramuri și mai multe generații ale familiei.

Rămânând la primii doi născuți ai strămoșului Ioan Pop – George și Alexandru -, preot născut în 1815 – se constată mai întâi numărul lor mare de copii. George a avut 9, din care au supraviețuit 5: 4 fete și un băiat. Avem astfel, chiar la o generație cu grad înalt de cultură și cu posibilități de asistență medicală, confirmarea supoziției anterioare, privind mortalitatea infantilă.

Locul ocupat de George Barițiu printre fruntașii națiunii române din veacul al XIX-lea, remarcabil pe plan intelectual, politic, material și al demnităților oficiale, a făcut ca descendenții săi imediați să beneficieze, la rândul lor, de poziții sociale superioare celor ale multor altor familii, fără însă ca vreunul (sau vreuna) să egaleze pe a părintelui lor. Calitatea intelectuală de excepție și o remarcabilă energie vitală s-au consumat în mare parte în strălucita și dinamica personalitate a lui George Barițiu.

Fiul său, Ieronim, cu pregătire de profesor, cu studii la Viena, nu a fost lipsit nici de inteligență, nici de talent publicistic, dar a prezentat semne de labilitate psihică, în cazul său provenite sigur de la mama lui, un notoriu caz nefericit, care vreme de peste douăzeci de ani a fost drama căsniciei și a vieții lui George Barițiu, suportată de el cu discreție.

Ieronim a murit prematur, la 51 de ani, nerealizat pe măsura speranțelor puse în el.

Fiicele lui George Barițiu s-au căsătorit – două în familii de mari comercianți brașoveni, Iuga și Stănescu – iar două în foarte onorabile familii de funcționari administrativi și juridici din Hunedoara și Banat: Vlad și Bontescu.

Ramura Stănescu e mai puțin cunoscută în viața publică. Ramura Iuga a dat pe un reputat profesor de matematică la Academia Comercială din Cluj și ocupant al mai multor funcții publice – George Iuga. Descendenții săi trăiesc și azi, unii menținându-se în sfera intelectual-universitară.

Ramura Vlad a fost ilustrată de juristul, omul politic și luptătorul național Aurel Vlad din Orăștie, nepot de fiică al lui George Barițiu, iar ramura Bontescu a culminat, în aceeași generație cu a lui Aurel Vlad, prin Victor Bontescu, avocat și ministru în mai multe guverne de după unirea din 1918.

Această generație a nepoților direcți ai lui George Barițiu a fost cea care a realizat o mai omogenă și mai înaltă ascensiune socială. Ea a fost favorizată, fără îndoială și de circumstanța istorico-politică numită înfăptuirea României Mari. După care, se constată staționarea descendenților următori la nivelul socio-profesional atins anterior sau chiar un declin, pe care-l vor precipita loviturile date de regimul comunist, după 1945, tuturor familiilor catalogate „burgheze”, deținătoare de bunuri imobiliare și având un trecut în viața politică și a poporului român.

Fratele lui George, Alexandru, a fost preot de țară. A dus o existență fără ceva ieșit din comun, în afară de înrolarea voluntară, în 1848, în legiunile lui Iancu. A fost căsătorit cu o soră a tribunului pașoptist Ioan Ciurileanu. Ea a decedat curând după ce trecuse de 40 de ani, aparent de fizie, o a doua tară maladivă în familie, transmisă, aleatoriu, până în zilele noastre.

A avut 7 copii: 1 băiat și 6 fete. De remarcat, în treacăt, inversiunea: bătrânul Ioan Pop a avut o singură fată și încolo numai băieți, cei doi fii au câte un băiat și încolo numai fete.

Ascensiunea socială a acestei ramuri a fost cu câțiva pași mai lentă decât a filiației lui George Barițiu. Fapt cu totul de așteptat, dată fiind diferența de condiție materială și de reputație la nivel național între George și modestul său frate, preot din sate ca Filea și Petrești (Petrid), în piemontul relativ izolat și nu prea prosper dintre valea Ierii și valea Hășdatei, la nord-vest de Cheile Turzii.

Unicul fiu al lui Alexandru a parcurs o etapă de studii juridice și a fost notar public în Abrud. Descendenții acestuia sunt singurii purtători actuali ai numelui Barițiu. Fiul său a fost un reputat medic în Cluj, al cărui fiu, tot medic, s-a stabilit în Franța, având, la rândul său copii, despre care nu știm dacă au păstrat acest nume de familie.

Dintre fiicele lui Alexandru Barițiu, cea mai mare a fost căsătorită cu un funcționar la judecătoria din Turda¹, iar celelalte fete au fost măritate cu preoți. În contrast cu primele născute, ultimele trei fete au murit tinere. Cea mai tânără, la numai 32 de ani, de fizia care răpusese pe mama lor, Elena Ciurileanu. Nu e exclus ca și cele două surori născute nemijlocit înaintea ei (gemene, singurul caz în familie), să fi contractat aceeași boală, pe vremea aceea fatală.

A doua fată, Iustina, a fost măritată cu un distins preot, Vasile Popescu, cu studii de filozofie la Viena, dar neagreat de ierarhii săi. A avut doi băieți avocați. Primul, căruia îi plăcea să-și scrie prenumele Georgiu, a

fost singura persoană din numeroasa descendență a lui Alexandru Barițiu, până la membrii ei viețuitori și astăzi, care a realizat din avocatură o avere considerabilă, pierdută prin distrugerile ultimului război și prin expropriările masive efectuate de regimul comunist, care l-au redus pe fostul însemnat rentier, în ultimii săi patru ani de viață (1945-1949), la o existență apropiată de treapta mizeriei.

Un al doilea băiat, tot avocat, a beneficiat pentru scurt timp, prin anii '20, de o numire de consilier la Înalta Curte de Casație. Și el a sfârșit într-o situație materială grea.

O soră a Iustinei Barițiu-Popescu, numită Reghina, născută prin 1846-1847, a trăit până în 1943. Este recordul de longevitate al familiei, deși ea n-a atins chiar „biblica vârstă de 102 ani”, - cum îi anunța decesul, comițând o ușoară exagerare, „Gazeta Transilvaniei”, care continua să apară la Brașov.

Ne oprim în acest punct, voind cu micul excurs în „lignage-ul” a două ramuri ale familiei Barițiu să constituie un îndemn, și pentru autorul rândurilor de față și mai ales pentru alți genealogiști și sociologi ai fenomenului familial, de a lărgi² investigațiile la întreaga descendență a acestei numeroase și importante familii care, singură, a reprezentat un capitol al vieții intelectuale, politice și economice a românilor ardeleni.

Misiune nu prea ușoară, din cauza marelui număr de personaje feminine, care prin căsătorie au dobândit alte și alte nume, sub care cel original devine tot mai greu de identificat.

Pe de altă parte, după România Mare posibilitățile de ascensiune socio-profesională pe calea studiilor superioare s-au extins așa de mult încât calificările și performanțele membrilor familiei nu mai au relevanța eforturilor și meritelor celor de dinainte de 1918.

În concluzie, familia Barițiu este un exemplu românesc ardelean de oameni ridicați „prin ei înșiși”, prin calități, prin muncă perseverentă și onestă. Nimeni din familie n-a fost propulsat grație averii, sau altor circumstanțe fortuite, - favoruri ale celor suspuși ș.a.

George Barițiu și-a înzestrat fetele cu măsură, și cu oarecari greutateți. Măritișul unora, făcând „partide bune”, a fost, probabil, consecința reputației tatălui lor, dar nici una n-a ajuns să ocupe în societatea vremii o poziție care să stârnească invidii statornice.

Barițiu a fost acela care, prin prestigiul și corectitudinea lui, a imprimat întregii familii,- fiice, gineri, nepoți – o conduită de cinste, de onoare, de bun simț, de dragoste de neam.

Pe unii membrii, dintre cei rămași anonimi, i-am aflat ca semnatari pe listele de sprijin pentru memorandiști, răspândite prin sate în 1894.

Bătrânul patriarh n-a ajutat pe nimeni pentru a-l face să parvină, ci doar pentru a-l salva dintr-o situație grea. Dar și atunci nu i-a plăcut să intervină, dacă își dădea seama că restriștea respectivului provenea din incapacitate, indolență sau necinste. Detesta mai mult ca orice inactivitatea, apatia și, ținea lecții aspre tuturor din familie, ca și altora din jurul său.

Este sigur că modelul acestei familii a fost unul ieșit din comun. Dar și în acest caz, el rămâne ilustrativ pentru procesul formării elitei moderne în societatea românească din Transilvania, în secolul al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea.

¹ Numele soțului, Medan, există până astăzi. Dar cum acest cuplu nu a avut copii, ar putea fi vorba cel mult de descendențe colaterale.

² Mai deținem date genealogice despre penultima fiică a lui Alexandru, Ludovica, prin bunăvoința unuia din descendenții actuali ai ramurei, istoricul și diplomatul Alexandru Ghișa.

GEORGE BARIȚIU: O ÎNCERCARE DE PORTRET PSIHOLAGIC

O privire, chiar numai generală, asupra operei și activității lui George Barițiu, culege deja câteva impresii durabile: tenacitate, putere de muncă, tradusă în prodigioasă productivitate, multilateralitate a preocupărilor, pe un evantai deschis de la segmentul spiritual și intelectual elevat la cel practic, și chiar la prozaismul faptului cotidian.

Pe ecranul acestei opere, cu reverberații atât de bogate în cultura și în viața publică românească, personalitatea autorului se proiectează, firesc, în culori și linii ce definesc pe „omul cetății”: iubire de neam, de poporul obidit, credință în progres, în virtuțile taumatrice ale învățământului, culturii și libertății, instinct democratic și vocație de luptător pe baricadele ideilor. Acestea, toate, erau rezultante ale interferenței între persoană, ambianța mentală și problemele vremii. E limpede că *ele* l-au modelat pe Barițiu jurnalistul, omul politic, militantul cultural, istoricul, apostolul emancipării neamului său.

Dar confruntarea cu aceleași probleme ale românilor ardeleni au trăit-o și alți oameni ai lor de seamă. Despre câțiva, nu mulți, se poate spune că în câte un domeniu l-au întrecut, calitativ, pe Barițiu. Bărnuțiu a fost un mai mare orator politic și a avut o mai sistematică lectură filosofică și juridică. Cipariu a fost un mai mare savant. Lui Avram Iancu i-au fost mai proprii îndrăzneala acțiunii și un frust geniu charismatic. Personalitatea și talentul lui Barițiu au acoperit însă mai multe decât ale tuturor acestora, au fost mai constante și capabile a se distribui cu aceeași energie într-o uimitoare pluralitate de direcții.

Diferența specifică dintre Barițiu și contemporanii săi de generație și de idealuri, pregnantă ca dimensiune și varietate a operei, lasă loc supoziției că la făurirea personalității sale deosebite au contribuit, pe lângă tiparele modelatoare ale evenimentelor și problemelor epocii, și calitățile native ale omului Barițiu. Tentativele de a le radiografia deschide un itinerar printr-un fascinant labirint al vieții interioare, căruia cel mai bine îi poate servi ca ghid corespondența sa.

O determinantă a tonusului psihic alert al lui Barițiu, a fost, cu certitudine, robustețea sa fizică. A trăit până la 81 de ani și scrisorile sale, ultima datată cu șase zile înaintea morții, îl arată încă absolut lucid, doar atât că exprimarea nu mai are aceeași originalitate, vioiciunea spontană de mai înainte, ci este mai convențională, mai apropiată de stereotipia formularisticii epistolare.

În timpul vieții, deși a fost uneori, ca oricine, bolnav, pomenește un asemenea inconvenient mai întâi după ce împlinise 50 de ani. Menționarea bolilor sale rămâne în continuare rară. Nu le acordă importanță decât după ce împlinise 75 de ani; nu se lamentează, propriu-zis, decât în luna mai 1892, când avea de-acum 80 de ani. Până atunci întâmpinase suferințele fizice cu un optimism neclintit, de solidă sorginte în mentalul rural ardelenesc. „Eu nu mă tem [de moarte]” – scrie fiicei sale mai mari în 1882, când trecuse de 70 de ani; „o dau pe ușe-afară”. Peste alți trei ani, scria iarăși: „Nu pier eu, oricât mă blastămă vrăjmașii românilor, iar după ce voi apune, vor fi alții în locul meu.”¹ Sau, în același an, 1885: „Pe mine n-ai să mă cruți cu tăcerea, căci eu sunt oțelit de suferințele vieții și gata la oricare alte lovituri.”² În 1888, când invocă vârsta și teama de îmbolnăvire, spre a se scuza pentru neparticiparea la semicentenarul „Gazetei de Transilvania”, rezultă din altă scrisoare că acestea fuseseră pretexte și că absența i-a fost determinată mai mult de antipatia față de Aurel Mureșianu. Prezența sa publică stilată nu trebuie să înșele. Fire puternică, Barițiu era în stare deopotrivă să iubească și să urască, aprig și statornic, să fie când afectuos, când dur.

Faptul că optimismul i-a fost o trăsătură de căpetenie a firii este cu atât mai surprinzător cu cât Barițiu – contrar celor ce s-ar crede – a avut o viață personală grea, atât de bântuită de rele încât pe un altul l-ar fi demoralizat de timpuriu. I-au murit patru copii. Soția – mărturisit cam de pe la începutul anilor '60 – a început a suferi de un tot mai grav dezechilibru nervos, care va fi cauza separării *de facto* a lui Barițiu de ea, în 1878 când, din motive bănești, se va muta de la Brașov la Sibiu. În 1864 el se exprima eufemistic față de fiica lui, vorbind despre „fantazia cea fierbinte” a soției sale, care „îi aduce înaintea tot nevoi, pericole, moarte. Ea, sărmana, crede tare și vârtos că femeia cea mai nefericită este dânsa. Acest rău zace în temperament și nu se poate vindeca” – încheie Barițiu decenta consemnare a nefericirii sale familiare.³

O scrisoare din 1875 a necontrolatului său fiu, Ieronim, al cărui comportament a constituit pentru Barițiu un frecvent motiv de dezamăgire, îi aruncă în față cu cruzime imaginea unei vieți de familie insuportabile.

Fiii nu prea au fost fericiți în căsătoriile lor și au trecut prin greutăți materiale care l-au obligat pe Barițiu la însemnate sacrificii pentru a le susține. „La oameni – scria el – după legea naturii, după 70 de ani, copiii sunt datori să ajute pe părinți, nu aceștia pe aceia. La mine este exact din contra. Doar eu am făcut și fac [pentru copii – n.n.] ce nu face din 10 000 nici unul”.

În falimentul cu care s-a încheiat activitatea fabricii de hârtie din Zărnești, Barițiu și familia unuia dintre ginerii săi, Iuga, au pierdut importante capitaluri investite, în parte chiar din vina lui Barițiu. S-a priceput la așa de multe, încât era convins că se pricepe și la afaceri de industrie și comerț în stil mare. În fapt însă, examinarea atentă a corespondenței sale în materie dezvăluie calcule greșite și imprudențe de amator. Tocmai fiindcă se simțea răspunzător, Barițiu a ales din clipa falimentului, când avea peste 66 de ani, o viață de privațiuni, de muncă istovitoare spre a putea să câștige atât cât să-și întrețină familia și să achite scrupulos, la scadențe, datoriile rămase după dezastru.

Viața politică i-a adus și ea nu puține griji: refugiul din 1848, cu pierderea unei părți din bunuri, detenția din partea trupelor rusești din Principate, îndepărtarea forțată de la redacția foilor pe care le întemeiasă – poate lucrul ce l-a afectat cel mai mult -, procesele de presă, înfruntate cu aparent curaj, dar care, în forul său interior, l-

au tulburat mai mult decât lăsa să se vadă. Cu toată viața sa de activitate frenetică, Barițiu era un om peste măsură de ordonat, prin temperament, nu numai prin deprindere. De aceea perspectiva unei condamnări la închisoare, cu privațiuni subiacente și cu bulversarea ritmului existenței îl incomoda, ca și perspectiva lipsurilor materiale pe care ispășirea unei detenții ceva mai prelungite le-ar fi abătut asupra numeroasei și neajuratei sale familii. A avut vocația de luptător, dar nu și de martir ...

Spiritul ordonat, împletit cu corectitudinea față de sine și față de semenii, i-a fost complementul puterii de muncă, agentul care i-a înlesnit realizarea impresionantă a operelor sale. „Am să răspund la mai bine de o mie de scrisori pe an”⁴ – constată el cu un prilej. Numai să răspundă, dar el purta corespondența și din inițiativa lui ... În primii ani de apariție a foilor scria articole de 2-3 ori pe săptămână, culegea știri, le organiza, depunea singur cel mai mare volum de muncă redacțională. S-a avântat în revoluție. Apoi în afacerea industrială de proporții, a fabricii de la Zărnești. A fost deputat în dieta Transilvaniei și în Senatul imperial de la Viena. Fondator și membru din cei mai activi ai ASTREI, redactor al revistei acesteia, „Transilvania”. Conferențiar în diferite ocazii, călător neobosit în orașele Transilvaniei, la București, la Pesta și Viena, de câteva ori și în largul Europei. Organizator de expoziții și de alte manifestări publice, explorator în adâncurile istoriei nației, autor sau inspirator de memoriale politice, de comunicări și de mari opere istorice, lider de partid, membru și președinte al Academiei Române (în ultima calitate, e drept, doar pentru o lună), Barițiu era capabil să introducă în acest tornado o meticuloasă ordine. Ba mai avea timp și tinere de minte pentru nenumărate detalii practice care interesau familia: încasarea sau plata de chirii, de redevențe ale unor depuneri sau împrumuturi, contracte de reparații și zugrăveli de imobile, tragerea la răspundere administrativă a unui chiriaș pentru turbulenții săi câini, hrănirea unui godac lăsat în pensiune la Zărnești, a păsărilor de curte ale fiicei, metoda cea mai indicată de a frământa și coace pâinea din făina procurată familiei, avându-se grijă – nu uita să adauge cu scumpătate ardelenească – să nu se fure din ea.

Pasiunea pentru mărunțișuri, cu care într-una dăscălea pe toți ai familiei, putea să și agaseze. Era uneori extrem de aspru, fiindcă spiritul său de ordine și de cinste îl făcea să nu suporte incapacitatea, neglijențele, mai ales lenea, aruncând fără cruțare în față fiului, ginerilor și nepoților aceste defecte, când le descoperea. Nimeni nu părea să poată ține pas cu ritmul vieții și cu exigențele stricte ale aprigului bătrân. Toți îi apăreau „tândăloși”, suferind de acest „morb orientală”. „Sunt sever – scria el în 1862 – cu toți leneșii, nepăsătorii și disprețuitorii de disciplină. Mie îmi place a lucra și a osteni; o cer tot aceasta și de la subordonații mei.”⁵ Îi plăceau opiniile și lucrurile clar exprimate și organizate. Sublinia mereu că nu putea suferi nici o socoteală încurcată: „Așa ceva îmi face neodihnă foarte mare.”⁶

Realist și prudent, îl scoteau din fire și naivitățile comise de unii, mai ales în momente politice dificile. A.G. Goleșcu-Negru îi trimisese din Viena, în plină revoluție, o scrisoare – se vede – foarte subversivă din punctul de vedere al autorităților austriace. După care se mira, candid, că ea nu ajunsese la destinatar. La 4 septembrie 1848 Barițiu îi servește o severă lecție de conspirativitate: „Cum puteai încredința poștelor o scrisoare răsturnătoare de un stat, pe 100 de mile, de la Viena la Sibiu, când acum și banii se înstrăinează de la poște?”

[Sunt] lucruri cu totul imposibile, care pe toată inteligența română din Ardeal, ar aduce-o la eșafod în numai trei zile.”⁷

Și-a impus cu strictețe a fi ceea ce se cheamă „om de cuvânt” și concepea demnitatea persoanei și a familiei sale ca fiind bazată pe acordul între posibilități și realitate.

Când lucra la corectura materialului documentar pentru *Istoria Transilvaniei*, manifesta mereu grija de a justifica prin rezultate palpabile subvenția primită de la Academie. În acele momente, era de 20 de ani membru plin și, cu un prestigiu ca al său, oricare altul ar fi fost înclinat să trateze problema mai lejer. El însă nu: și-o înscrie ca îndatorire de onoare, cu minuția cu care exponenții acelui spirit de ordine și de corectitudine ai clasei mijlocii din secolul trecut consemnau activele și pasivele din afacerile de orice fel. Pentru Barițiu, moralitatea a fost o dimensiune intrinsecă a tuturor actelor și chiar a gândurilor.

Refuză să trăiască, ori să se afișeze în viață la alt nivel decât al posibilităților reale. „Noi nu suntem bocotani (bogătași) – scria el – și nu voim să jucăm acea rolă ridicolă, chiar dacă am putea”. Sau: „... Nu ne trebuie, dacă voim să ne mărităm fetele, să ne înstrăinăm pe bărbați cu fantazii de mari capitaliști și cu fumuri aristocratice, sau cu luxul de cochete și grizete din Viena și Paris.”⁸

Are orgoliul stării sale sociale, cu principii și conveniențe cărora se simte obligat să se conformeze, deși nu le socotește esențiale. „În pozițiunea mea ... cuvine-se foarte bine ca să se poată spune că Barițiu are casele sale. Așa e lumea – adaugă el – judecă pe din afară, din ceea ce se vede.”⁹ Într-o ordine apropiată de idei, exprimă un gând ce iarăși descinde dintr-un ancestral spirit de demnitate țărănească: „Grija mea cea mai de aproape este să fim astrucați pe banii noștri, nu cu bani împrumutați, sau cu de pomană.”¹⁰

Despre modesta zestre pe care o putea oferi uneia din fiice, scria: „Ci să știți că acea mică avere e binecuvântată de Cer ca să fructifice, pentru că e câștigată cu muncă dreaptă.”¹¹

Avut-a Barițiu și un orgoliu personal, ca mai oricine, orgoliul care, în cazul său, ar fi fost ecoul unei firești conștientizări a valorii personale și a rolului său public excepțional? E greu de răspuns, fiindcă peste acest subiect se așterne stăpânirea de sine, modestia, decența ce i se trag, poate, încă din preceptele învățăturilor teologice, studiate în tinerețe, ca și din pildele ce i se oferiseră în lecturile sale istorice și filosofice, ținute în mare respect în acel timp al admirației totale pentru virtuțile anticilor. „Sunt un om care niciodată nu m-am putut supăra când mi-a zis cineva că *nu știu* cutare sau cutare lucru, ci numai când mi-a zis că sunt om rău m-am supărat, pentru că nu sunt. Iar neînvățat – *quam multa non scio* – își zisese chiar și Socrate, cu multă dreptate ...”¹²

Sărbătoririle în centrul cărora – spre bătrânețe – s-a aflat în repetate rânduri le relatează discret: „Se făcu fără pompă deșartă, dar cu inimă curată” – scrie despre una din ele. „S-au adus laude peste măsură exagerate, pare că am fi cuprins țări cu armele”¹³ – temperează el cele ce se spusese la semicentenarul apariției foilor sale. O singură dată se arată încântat și copleșit, dar fără a uita nici atunci funciara modestie ce era la el o notă obligatorie a bunei cuviințe. Aceasta se întâmpla la 2 iunie 1892, când Academia Română l-a omagiat, la împlinirea vârstei de 80 de ani: „Prin multe peripeții am trecut în viața mea – scria cu acel prilej – însă la o sărbătoare precum a fost cea inițiată de către Academie nici ca prin vis nu aș fi cugetat.”¹⁴

Calitățile naturale de seamă ale lui Barițiu, la dezvoltarea cărora a contribuit cu siguranță și bogata sa experiență de viață, i-au fost prudența și abilitatea de a trata probleme gingașe de ordin public. A fost un mare tactician. În peste 50 de ani de activitate publicistică, n-a fost năvod al cenzurii printre ochiurile căruia să nu se fi știut strecura; justiția chesaro-crăiască l-a citat de câteva ori în fața ei, dar niciodată n-a reușit a-i dovedi vinovăția și a-l condamna. Atribut specific prudenței sale pare a fi fost discreția. El însuși se amuză, dezvăluind că brașovenii îl ironizau cu epitetul de „misterios”.¹⁵

O excepțională lecție de tactică politică, bazată pe premisa discreției conspirative, e conținută în scrisoarea din 5/17 martie 1869 către Visarion Roman: „Despoții – scrie Barițiu – își împart rolele și în viață; de aceea cu ei nu poți fi sincer, pe lângă toată bunăvoința, pentru că apoi își bat joc de tine și te țin de găgăuță.

Tot așa să lucrăm [și] noi, niciodată să nu ne poată ghici voia și nevoia noastră. *Ei* ne învățară, *ei* ne împinseră pe această cale, pentru că își bătură joc de candoarea sufletelor noastre ...

Să le arătăm că și noi știm a juca role, ca ei, în excepțiune numai că noi nu știm și nu voim a minți, ca ei; cu atât mai bine însă vom ști și a tace pe viitor. Scopul nostru e față [deschis-n.n.]: voim să avem *una patrie, viață națională și libertate*; mijloacele spre scop au să rămână însă secretul nostru.”¹⁶

Puterea lui Barițiu de a se concentra asupra obiectivelor sale era atât de intensă, încât îl făcea capabil, chiar în raport cu problemele personale cele mai dureroase, de o detașare ce pe unii i-ar putea tenta să o taxeze drept insensibilitate. În realitate, ea era semn de mare tărie sufletească.

Pe de altă parte, ca la toate personalitățile total angajate în vâltoarea vieții publice, sensibilitatea și căldura sa umană, absolut reale, erau doar ostracizate în subteranele sufletului, de unde erupeau rar și parcimonios, dar cu atât mai mișcător. Așa se întâmplă în scrisoarea din Viena, din 20 ianuarie 1864, adresată fiicei mai mari, Victoria, se pare favorita sa și confidentă tot mai apropiată, pe măsură ce starea psihică a soției se agrava.

Barițiu, om dârz, mereu frământat de necazurile unui neam întreg, cu mintea plină de calcule și de combinații, gata oricând a se lua de piept cu viața, cea „cutreierată de atâtea valuri și prigoniri nemeritate” – cum admirabil scria în martie 1848 în „Gazeta de Transilvania” – se confesează în această scrisoare cu o nesfârșită duioșie paternă. Își amintește poveștile pe care i le spunea fiicei în copilăria acesteia, emoționând-o până la lacrimi pentru soarta eroilor și mai ales a eroinelor, cum o învăța scrisul, cititul și socotitul cu boabe de fasole, cum o ducea de mână la școală, îi explica istorie sau geografie, sau îi citea din Don Quijote...¹⁷

Cercetarea unei mari personalități politice și culturale concentrată riguros numai asupra individualității sale, deși pare a contraveni metodologiei consacrate a biografiei, nu este cu toate acestea lipsită de rost. Investigarea faptei intime, în cazul nostru a lui George Barițiu, relevă fațete noi ale și de altfel recunoscutei pluralități a personalității sale. Aceste fațete sunt șlefuite și armonizate prin ceea ce se vedește a fi, simplu, un colosal și neabătut bun simț, echilibru și măsură în tot ce a gândit, a simțit și a săvârșit. Grăiește prin el înțelepciunea adunată în generații. Privită din unghi psihologic, ea dezvăluie în statura oficială, monumentală, a personajului, realități subtile, în fragilitatea cărora alte mijloace de cercetare nu reușesc să pătrundă.

La scară individuală, demersul la particularități psihice și comportamentale este corespondentul acelei „istorii totale”, preconizate a se practica asupra câte unui mare grup social.

Din clocotul energiei native a omului – Barițiu se revarsă forța elementară exprimată, cu gravitatea unui „Credo”, într-una din scrisorile sale: „Nu vă temeți [de] nimic. Nu mai pierde această națiune niciodată!”¹⁸

¹ *George Bariț și contemporanii săi*, vol. VIII, București, 1987, p. 172 și 175-176.

² *Ibidem*, p. 183.

³ *Ibidem*, p. 155-156.

⁴ *Ibidem*, p. 169.

⁵ *George Bariț și contemporanii săi*, vol. VII, București, 1985, p. 141.

⁶ *Ibidem*, vol. VIII, p. 125.

⁷ *Ibidem*, vol. VII, p. 117.

⁸ *Ibidem*, p. 199, 213.

⁹ *Ibidem*, vol. VIII, p. 227.

¹⁰ *Ibidem*, p. 184.

¹¹ *Ibidem*, p. 33.

¹² *Ibidem*, p. 88.

¹³ *Ibidem*, p. 227.

¹⁴ *Ibidem*, p. 136.

¹⁵ *Ibidem*, vol. VII, p. 333.

¹⁶ *Ibidem*, p. 194.

¹⁷ *Ibidem*, vol. VIII, p. 155-156.

¹⁸ *Ibidem*, vol. VII, p. 187.

Savant de o erudiție multilaterală, Timotei Cipariu a fost, alături de Dimitrie Cantemir și de Bogdan Petriceicu Hașdeu, reprezentantul cel mai însemnat al spiritului enciclopedic în cultura română.

S-a născut în satul Pănade, lângă Blaj la 21 februarie (st.v.) 1805, din părinți țărani. Potrivit unei tradiții de familie, ar fi avut, dinspre tată, o ascendență moldovenească, databilă de prin jurul anului 1700¹. După mamă, se înrudea cu familia lui Ioan Maiorescu².

A învățat carte mai întâi de la fratele mai mare, Ioan, „diac” (cântăreț) la biserica din sat, iar între 1814-1825 la Blaj, unde a parcurs pe rând clase de școală elementară, de gimnaziu și de seminar teologic.

Din copilărie s-a remarcat aptitudinea lui excepțională pentru însușirea limbilor. Până la vârsta de 12 ani învățase a citi cu litere chirilice, latine și grecești. După un calendar bilingv, latin-ebraic, a descifrat singur alfabetul ebraic. În cursul studiilor gimnaziale și teologice a ajuns un excelent cunoscător al limbilor clasice, al limbii germane, al ebraiceii iar de pe la 1840 și al arabei³. Citea în franceză, engleză, maghiară și italiană. Avea cunoștințe de persană și de arameică biblică.

A fost profesor și, din 1854, director al gimnaziului din Blaj, profesor la seminarul teologic, director al tipografiei diecezane pe care, după cum atestă George Barițiu, a reorganizat-o, făcând-o mult mai funcțională⁴. Activitatea sa didactică a adus o contribuție de seamă la calitatea și la prestigiul școlilor din Blaj. Într-o cuvântare pe care se pregătea să o rostească în dieta de la Sibiu (1863), el exprima aceste valoroase opinii: „... Școalele nu sunt, nici nu se cade să fie numai școale pentru formarea celor ce vor să intre în vreun serviciu public ... ci școalele au să fie viață și pentru toate ramurile vieții, care sunt foarte multe, și care recer⁵ o educațiune nu unilaterală ci de toate părțile completă, armonică și naturală.

Unilaterală însă caută să fie dacă cineva are educațiunea numai pentru un ram al vieții,- și nenaturală dacă educațiunea se face nemăsurat condițiunea naturale în care se află cineva. Ea încă e și mai nenaturală dacă educațiunea omului nu e națională.⁶

În consens cu asemenea principii, Cipariu, în calitate de director al gimnaziului, a adus îmbunătățiri programului de învățământ. A sporit numărul orelor de limbă română, în detrimentul celor de latină, greacă și germană. Din a doua parte a anului școlar 1868-1869 a introdus franceza ca limbă facultativă. A căutat să dezvolte studiul științelor naturale, chimiei, fizicii, geografiei și istoriei Transilvaniei. În 1867 a introdus desenul, gimnastica și muzica.⁷

A îndemnat la achiziționarea de piese arheologice, de documente istorice și cultural-artistice care aveau să se adauge, în muzeul școlar exponatelor destinate studierii științelor naturii.⁸

Pentru uzul școlilor, a întocmit sau prelucrat manuale de gramatică latină, de poetică și versificație, de filozofie, de bună purtare, iar compendiul său de gramatică română a cunoscut, până pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, 12 ediții.⁹

Orizontul larg, - concepția înaintată pentru acel timp – în problemele de învățământ și cultură își aveau punctual de plecare în Luminismul împărtășit de intelectualitatea românească din Transilvania vreme de un secol

după anii de vârf ai activității Școlii Ardelene. „Au nu e timp – scria Cipariu în 1855 – să ne scuturăm întuneceala de pre ochii cugetului nostru, care, în lumina culturei de astăzi, numai singur nu se poate limpezi?”¹⁰

Cipariu era convins, de asemenea, de realitatea progresului, fapt care-i permite o viziune modernă asupra civilizației și culturii, depășind admirația necondiționată pentru clasicism. Aceasta limita multora dintre contemporanii săi, mai ales în ambianța culturală a Blajului, posibilitatea aprecierii unei pluralități de valori, antice cât și moderne. Pentru Cipariu, geniul elenic era vrednic de admirație în sine, dar și pentru că a dat gândirii omenești „impuls neconținut, prin care lumea nouă, la popoarele înaintate în cultură, se face rivala celei vechi, și se descoperă una mie de invențiuni, una mai măreață decât alta, prin care lumea noastră întrece pe cea veche ...”¹¹

A fost și literat, nu fără înzestrare într-o anumită direcție. Recitirea unor opere ca *Memoriile și Jurnalul de călătorie în Țara Românească*, „... relevă în autorul lor pe unul din pionierii prozei ardelene, a cărui contribuție la dezvoltarea literaturii noastre a rămas aproape ignorată.”¹²

În poezie, gen pe care l-a abordat în tinerețe atât cu producții originale cât și cu traduceri, - n-a excelat. Structura lui sufletească, nu lipsită de vibrații sentimentale, nu era, cu toate acestea, una poetică. Pe de altă parte, limbii române – mai ales celei ardelenești – din prima jumătate a secolului al XIX-lea îi lipseau mlădierea, nuanțele, imaginile care să îngăduie transpuneri de calitate din opera unor poeți ca Goethe ori Schiller, spre care Cipariu și-a îndreptat uneori ambiția. El nu avea vocația și talentul unui demiurg al cuvântului, capabil să realizeze acea subită proiectare a limbii pe un plan superior, inedit, de expresivitate, care distinge pe veritabilul poet de simplul versificator. Chemarea sa era către știință, și a avut înțelepciunea de a nu insista în alte domenii, astfel încât sporadicele și nereușitele sale tentative de tinerețe sunt de natură să recolteze doar câte un zâmbet indulgent.

Destinul lui Cipariu ca filolog a fost – s-ar putea spune – dureros. Întinsa lui erudiție pe acest tărâm a ajuns, mai ales pentru marele public, să fie desconsiderată, chiar ridiculizată, din pricina identificării ei cu etimologismul, curent eliminat de fonetism și compromis de superba ironie a unui Titu Maiorescu.

Dacă etimologismul nu are cum fi reabilitat, opera filologică a lui Cipariu pune în schimb în evidență și unele structuri rezistente, chiar împotriva propriilor erori.

Etimologismul lui Cipariu n-a fost o aberație a unui savant izolat de realitate, obsedat de construcții intelectuale arbitrare. El pornea într-o intenție judicios motivată: dorința de a se ajunge la o scriere unitară a limbii române. Cipariu se temea că fonetismul, supus uzanțelor diverse ale pronunțării limbii, nu va fi capabil să realizeze uniformizarea ortografică. De aceea, el considera că ortografia etimologică, preconizând scrierea pe baza formelor originale ale limbii, ar fi mijlocul de a statornici unitatea grafică a limbii literare.

Etimologismul mai trebuia să fie și un instrument al demonstrării latinității limbii române, - în ultimă instanță un argument al cauzei naționale. În parte dintr-o asemenea rațiune, iar nu atât dintr-una strict filologică, a rezultat și „purismul” latinizant al lui Cipariu, adică tentativa de „a curăța limba ... a depărta dintr-însa tot ce se află încă străin ... tot ce se trage din limbi de alt caracter, cu totul divers de al limbilor romane ...”¹³

Pentru a reconstitui formele vechi ale limbii, din stadiul în care se presupunea că ea încetase a mai fi latina populară din Imperiul Roman târziu, Cipariu a procedat la cercetarea regresivă a evoluției limbii, propunându-și a descoperi astfel legile acestei evoluții. S-a pasionat pentru lectura vechilor cărți și manuscrise, coborând până la cele mai timpurii exemple de limbă română, din secolul al XVI-lea.

Scopul ce-și propusese nu i-a reușit. Dar cercetările sale au dobândit o altă valoare: Cipariu a fost un prim mare istoric al limbii române. Nicolae Iorga l-a socotit „... începătorul adevăratelor studii științifice cu privire la limbă, cultură și istorie în Ardealul românesc.”¹⁴

În filologie a dat Cipariu operele mai numeroase și mai elaborate, culminând cu marea *Gramatică a limbii române*, în două volume (peste 700 de pagini), apărută în 1869 și 1877 și premiată de Academia Română¹⁵, care în acei ani acceptase etimologismul.

De o deosebită însemnătate, la timpul său, a fost culegerea intitulată *Crestomație sau analecte*¹⁶ *literare din cărțile mai vechi și nouă românești, tipărite și manuscrise, începând de la secolul XV până la XIX*, apărută în 1858. Erau adunate în ea o parte din textele pe care Cipariu își bazase studiile de până atunci, de istorie a limbii. Ar fi voit să continue publicarea lor, dar dificultățile materiale – redusă perspectivă de difuzare a unei asemenea lucrări de erudiție – nu i-au îngăduit finalizarea proiectului. Se justifică el însuși: „Nevoit fiind a-și publica toate opurile numai pe spesele sale, se spăria a mai eda¹⁷ volume multe și mari, văzând că și cele edate stau cu măgile¹⁸ pe grumazi, fiind nevoit a le da de pradă.”¹⁹

Istoria nu i-a fost o profesie, dar a avut contribuții și pe acest tărâm. Lui i se datorează întâia cercetare a documentelor răscoalei lui Horea. Între 22 august-13 septembrie 1828 a lucrat în biblioteca „Teleki” din Târgu Mureș și acolo a luat cunoștință, printre altele, de textul în original al celei de-a doua scrisori a lui Brissot către Iosif al II-lea, conținând cunoscuta pledoarie pentru țărani răsculați.²⁰

Aferentă acestor preocupări a fost editarea, la Blaj, între 1867-1872, împreună cu Ioan Micu Moldovan, a revistei „Archiv pentru filologie și istorie”. În paginile ei a publicat studii istorice și filologice, dar mai ales documente din limba veche.

Nu era la prima experiență de tipărire a unui periodic. Alături de George Barițiu, Cipariu s-a înscris printre începătorii presei românești ardelen. Încă de pe când Barițiu mai era la Blaj, a dezbătut cu acesta și cu profesorul Ioan Rusu posibilitatea înființării unui ziar românesc. Călătorind cu Barițiu, în 1836, în Țara Românească, Cipariu s-a oprit la Brașov. Acolo, cei doi tineri cărturari au obținut sprijinul bănesc al comerciantului Rudolf Orghidan pentru periodicul ce avea să se cheme „Foaia duminicii”, și să apară la 1 ianuarie 1837, sub redacția lui Ioan Barac.

După ce Barițiu, cu marele său talent jurnalistic, a asigurat succesul foilor sale brașovene, care au urmat în 1838 mai puțin reușitei foi a lui Barac. Cipariu a început demersuri, la rândul său, pentru a obține autorizația și mijloacele de a scoate și la Blaj un ziar, care ar fi trebuit să se numească „Nunciul” [Vestitorul]. Propunerea datează din 1839, iar aprobarea i-a venit pe 28 octombrie 1841. Dar felurite piedici au amânat realizarea publicării, până la 4 ianuarie 1847, când ziarul a apărut sub titlul „Organul Luminării”. Era gândit, cu precădere, ca periodic literar. „A noastră stea manuducătoare, ce nu va apune din ochii noștri, va fi formarea minții și a

inimei poporului român” – formula Cipariu scopul periodicului, inspirându-se vizibil din titlul de-acum reputei publicații literare a lui Barițiu.²¹

Cipariu își va aminti în cuvinte emoționante scopul urmărit prin acest ziar: „obiectul mai de aproape la care ne concentrăm toate puterile a fost această dulce limbă, căreia se închină părinții noștri ca unui idol viu și însuflețitor, tezaur ce ni-a rămas de la ei ereditate neînstrăinată și necomună cu alții ...”²²

După încercarea de scurtă durată a lui Heliade de a le introduce în 1842 în „Curierul Românesc”, „Organul Luminării” a fost cel dintâi ziar românesc tipărit constant cu litere latine.

Încetându-și apariția la 28 aprilie 1848, ziarul a reapărut la 12 mai, cu profil politic și cu titlul „Organul Național”. Linia moderată imprimată de Cipariu acestui periodic i-a atras nu puține critici. Atitudinea lui era rezultanta dintre sentimentele naționale românești și imperativele pacifiste ale eticii clericale. „Nu suntem plecați [dispuși N.N.] a suferi ... nici batjocură, nici tractare neomenească asupra națiunii noastre. Deviza noastră este să fim defensivi și nici o dată ofensivi, însă defensivi cu demnitate, până la cea din urmă răsuflare”.

Reproșul de „moderație”, adresat lui Cipariu în focul pasiunilor politice imediate, nu e cazul să fie perpetuat de istoriografia ideilor noastre politice. A fost o atitudine explicabilă, greu de ocolit de către un om aparținător tagmei sale și cu un temperament marcat de pasiunea cercetării, implicând o relativă izolare de lume, pe vremuri adesea practică de savanți. Nu se poate pretinde fiecărui om să fie înzestrat pentru lupta pe baricada cea mai expusă...

Cipariu a fost activ în organizarea marii adunări din 3/15 mai. În casa lui s-au desfășurat consfăturile fruntașilor români. A colaborat la programul ce avea să se adopte pe Câmpia Libertății, a fost secretar al adunării și deputat în delegația care avea să ducă la Viena petiția națională românească.

După a treia adunare de la Blaj (25 septembrie 1848), a fost ales membru în Comitetul național și s-a numărat printre semnatarii chemării românilor la arme.²³

George Barițiu dezvăluie rațiunile așa-zisei „moderații” a lui Cipariu și a altor câtorva, care la un moment dat au părut dispuși să trateze cu guvernul maghiar condițiile acceptării uniunii Transilvaniei cu Ungaria. „Împrejurările de atunci pretindeau chiar intereselor vitale ale poporului român ca să se afle câțiva români dintre cei mai deștepți, atât în Viena cât și în Budapesta, sub orice titlu, ca să aibă ocaziune a pătrunde pe cât se poate în toată dezvoltarea evenimentelor, a cunoaște intrigele câte se țeseau ...”²⁴

Cipariu îndeplinea, prin urmare, o însărcinare diplomatică pe lângă adversari, acceptând – în interesul cauzei naționale – să-și sacrifice întrucâtva reputația.

Ca un fel de supliment al „Organului Național” a fost „Învățătorul poporului” – o foaie politico-educativă ce se adresa țăranilor, pentru a le arăta acestora: „Cine-i românul, în ce constă viața sa națională, ce însemnătate are împreunarea puterilor, cum se face omul liber, ce-l poate ferici pe român.”²⁵

Pentru profunzimea atașamentului față de națiunea sa, elocventă este alocuțiunea rostită la inaugurarea Astrei – „Nici o durere – spunea Cipariu cu acel prilej – nu se poate asemăna cu acea durere când își vede omul nu numai pieirea sa, ci vede deodată și pieirea unei patrii, a unei națiuni întregi ... Însă din toate aceste ruine, Providența ne-a conservat încă în aceste dureri cumplite un tezaur neprețuit care nu ni l-a putut robi nici sabia

învingătorului, nici cruzimea tiranului ce domnea peste capetele noastre ... tezaur mai scump decât viața, tezaur care de l-am fi pierdut, de l-am pierde, de vom suferi vreodată ca cineva, cu putere au cu momeli, să ni-l răpească din mâinile noastre, atunci mai bine să ne înghită pământul de vii: limba românească”.

„Națiunea română – continua el – nu vrea și nu va suferi niciodată ca să apună din seria națiunilor ca română, ... nu vrea și nu va suferi niciodată acea batjocură ca să se lapede de al său nume și de a sa limbă ...”²⁶

Atacat de publicistica maghiară pentru cele ce spusese în această scurtă cuvântare, Cipariu a răspuns printr-o „Apologie” de 125 de pagini – amplă, doctă și pasionată pledoarie pentru latinitatea și continuitatea națiunii române. El își releva, în acest context, și calitățile de polemist.

Ca la toți intelectualii generației de la 1848, patrosmul său îmbrățișa cauza națiunii române de pretutindeni. Astfel, la 1859 el scria despre unirea Moldovei cu Muntenia că „e o temă politică de atât interes și așa bătătoare la ochi, cât ea fără nici o agitațiune ... numaidecât și de sine s-a arătat în ochii, sau mai benezicând în anima fiecărui român, așa de chiară și de învederată, cât de ea, ca de o temă matematică, nu a putut avea nimene nici cea mai mică îndoială.

Numai cei ce pot avea ceva interes particular din *statu quo* a Principatelor, pot să urgisească împreunarea lor, dar în anema lor nici aceștia nu pot să nege importanța împreunării lor pentru venitorul românilor.”²⁷

Cu activitatea Astei s-a identificat o bună parte din ultimele decenii de viață ale lui Cipariu. Fusese printre cei 176 de fruntași români care, la 10 mai 1860, adresaseră guvernatorului Transilvaniei, prințul Liechtenstein, cererea de aprobare pentru înființarea unei societăți culturale a poporului român. După inaugurare, a fost întâiul vicepreședinte al acesteia (1861-1877)²⁸ și apoi președinte, până la moarte (1877-1887).

A prezidat adunările generale ale Astei la Blaj (1863), Hațeg (1864) și Abrud (1865), făcând în cadrul lor – și al altora, ulterioare – comunicări pe teme istorice (de ex. despre tablele cerate descoperite în Munții Apuseni) sau filologice.²⁹

A făcut parte din prima serie de membri ai Academiei Române. La 1 august 1867, când a avut loc, inaugurarea activității acestui ilustru așezământ de cultură (sub numele, provizoriu, de Societate Academică), Cipariu a rostit, la București, un cuvânt de bun augur, în care exprima încă o dată sentimentele sale panromânești: „Simțul național – spunea el – s-a deșteptat în toată românimea. Națiunea română a venit la cunoștința poziției care i se cuvine între națiunile Europei; ea va face toți pașii cuveniți pentru a ocupa această poziție cu demnitate.”³⁰

Încă în timpul vieții sale, cât și mulți ani după aceea s-a vorbit cu un respect înconjurat parcă de o taină, de pregătirea de orientalist a lui Cipariu. Comparația cu Cantemir se impune din nou. Abia în ultimele decenii progresul cercetărilor de orientalistă în țara noastră a fost în măsură să pună în lumină deplină meritele învățatului ardelean în această ramură de știință.

Cipariu – constată în concluzie cercetările menționate – a fost cel mai profund cunoscător de limbi orientale în cultura română, în secolul al XIX-lea. Erudiția sa în limba și literatura arabă a fost uimitoare.

În primul rând, Cipariu a constituit printre orientaliști un caz deosebit, prin faptul că a învățat araba singur, cu începere de prin 1838-1839, reușind să atingă un asemenea grad de perfecțiune încât scria direct în arabă. A copiat mai mult de 5000 de pagini de manuscrise arabe³¹ și a fost capabil chiar să versifice în limba arabă. La sfârșitul lunii iunie 1846 a fost ales membru al Societății Germane (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*) înființată cu un an înainte, cu sediul la Leipzig.

A rămas membru al acestei asociații până în 1857, când – nu se știe bine din ce motiv – a încetat a-și mai trimite cotizația.³²

Nu numai că a cunoscut bine limba arabă, dar a făcut studii de cultură arabă în general, precum și de geografie, gramatică și lexicografie, literatură și prozodie, filozofie, teologie și drept. La timpul său Cipariu era singurul, în cultura română, care-și însușise cunoștințe orientalistice atât de vaste și din acest motiv erudiția lui în materie era privită de cei din jur ca o curiozitate și ca un fel de cabalistică.

Multilateralitatea preocupărilor avute a făcut din Cipariu un bibliofil care și-a alcătuit „cea mai de seamă bibliotecă științifică particulară românească din secolul trecut”.³³

Însumând cam 9000 de volume, din care, din cauza vicisitudinilor vremurilor, mai ales a revoluției din 1848, s-au păstrat cam 4000, biblioteca sa cuprindea lucrări și manuscrise de mare varietate și valoare.

Prima carte și-a achiziționat-o fiind elev la Blaj, prin 1818-1819: era o ediție a Iliadei. Tot restul vieții și-a folosit mijloacele materiale pentru a-și procura cărți. Activitatea sa de colecționar de carte veche românească și îndemnul date, în acest sens, unor biblioteci publice din Transilvania, s-au numărat printre stimulii alcătuirii cunoscutei lucrări *Bibliografia românească veche*, de către fostul său elev, Ion Bianu, în colaborare cu Nerva Hodoș și, parțial, cu Ioan Micu Moldovan (alt discipol fidel al său).³⁴

La centenarul nașterii lui Cipariu (1905), Nicolae Iorga a evocat pe ilustrul cărturar și biblioteca sa în câteva rânduri care, la fel cu multe din cele scrise de marele istoric, surprind semnificații definitive ale operei și ale spiritului unora din oamenii de seamă de odinioară.

„Cine a străbătut vreodată salele, astăzi prăfoase și părăsite, ale bibliotecii lui, a trebuit să rămână uimit de larga rază a interesului său științific, a interesului său literar și, mai bine, a interesului său *uman*. De la manuscriptul de cronică a Moldovei până la versurile arabe legate în marochin roșu și până la poezia lirică a timpului său – n-a făcut și el versuri? – totul ne întâmpină acolo. În aceste încăperi a cetit el mulți ani de zile, după ce noi nu mai știam să-i cerem a scrie. Stătea închis în frăția duhurilor celor mari și nu-i păsa de lumea care judecă migălos, cu o cumpănă de spițer, greșelile făuritorilor de înalte clădiri ale minții avântate. În bătrâneța, ca și în tinerețea lui, el n-avea nevoie decât de foarte puțină odihnă, și cei ce l-au cunoscut știu să spună despre ușurința cu care trecea de mai multe ori pe noapte de la întunericul somnului la lumina cetirilor de învățătură și de frumusețe, în odaia unde lampa – ca un simbol! – nu se stingea niciodată.”³⁵

¹ Timotei Cipariu, *Jurnal*, ed. îngrijită de Maria Protase, Cluj, 1972, p. 34. S-a emis ipoteza că acest „moldovean”, venit în Pănade „din Piatra” ar fi fost, de fapt, un ardelean revenit între ai săi după mai mulți ani de ședere în Moldova. Constantin Turcu, *Originea moldovenească a lui Timotei Cipariu*, în „Anuar de lingvistică și istorie literară”, Iași, XXII (1971), p. 199-202.

² *Ibidem*, p. 46-47. Între Pănade și Bucerdea Grânoasă, locul nașterii lui Ioan Maiorescu sunt doar vreo 10-11 km.

³ Yves Goldenberg, *Timotei Cipariu – un arabisant roumain du XIX^{ème} siècle*, în „Studia et acta orientalia”, Bucurest, IX (1977), p. 66.

⁴ *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, p. 612.

⁵ „Pretind”. În textul publicat s-a lecturat (ori tipărit) greșit: „se cer”.

⁶ Apud Mircea Popa, *Contribuții la activitatea social-politică și literară a lui Timotei Cipariu*, în „Crisia”, VIII (1978), p. 347.

⁷ Cornel Tatai Baltă, *Din activitatea lui Timotei Cipariu ca director al gimnaziului din Blaj*, în „Apulum”, XV (1976), p. 327-330.

⁸ Idem, *Timotei Cipariu, precursor al muzeografiei românești din Transilvania*, în „Apulum”, XVI (1976), p. 369.

⁹ Dr. Ioan Rațiu, *Timotei Cipariu, viața și activitatea lui*, Blaj, 1905, p. 69.

¹⁰ *Jurnal*, p. 30.

¹¹ *Ibidem*, l.c.

¹² *Ibidem*, studiu introductiv de Maria Protase, p. 6.

¹³ T. Cipariu, *Principii de limbă și scriptură*, Blășiu, 1866, p. 11-12.

¹⁴ *Oameni care au fost*, vol. I, București, 1934, p. 101.

¹⁵ Va adopta acest nume în 1879.

¹⁶ Fragmente.

¹⁷ Publica, tipări.

¹⁸ Sutele.

¹⁹ Apud Dr. I. Rațiu, *Op. cit.*, p. 77. „A le da de pradă”, = a le oferi gratuit sau cu preț redus, în orice caz în pierdere.

²⁰ Nicolae Edroiu, *Cu privire la începuturile istoriografiei românești despre răscoala lui Horea. Timotei Cipariu*, „Marisia”, VI (1976), p. 701-704.

²¹ Documentele privind apariția „Organului Luminării” au fost publicate de Ioana Botezan ca anexă la studiul *Contribuția lui Timotei Cipariu la dezvoltarea ziaristicii românești din Transilvania în preajma anului revoluționar 1848*, în „Apulum”, VII.2 (1969), pp. 95-108.

²² *Principii de limbă și scriptură*, Blasiu, 1866, p. 256.

²³ George Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei ...*, vol. II, Sibiu, 1890, p. 308.

²⁴ *Ibidem*, p. 178.

²⁵ Despre acest periodic: Pompiliu Teodor – Gelu Neamțu, *Din istoria presei revoluționare românești – „Învățătorul poporului” (1848)*, în „Studii”, 1968, nr. 4, p. 435-448.

²⁶ *Cuventu la inaugurarea Asociațiunei Românilor Transilvani în IV Nov. MDCCCLXI. Aparatu in cuntra unei critice*, Blasiu, MDCCCLXII. Cipariu relua idei din discursul lui Bărnăuțiu, din 2/14 mai 1848.

²⁷ Mircea Popa, *Op. cit.*, p. 340.

²⁸ Președinți fiind, în intervalul de timp respectiv, Andrei Șaguna, Vasile Ladislau Popp și Iacob Bologa.

²⁹ I. Rațiu, *Op. cit.*, p. 38-40.

³⁰ *Ibidem*, p. 43.

³¹ Aflate astăzi, împreună cu biblioteca lui – atât cât s-a păstrat din ea – în patrimoniul Bibliotecii Filialei Academiei Române din Cluj-Napoca.

³² Yves Goldenberg, *Quelques notes concernant les manuscrits arabes autographes de Timotei Cipariu*, în „Analele Universității din București”, Limbi clasice și orientale, XX (1971), pp. 114, 117-119; Idem, *Timotei Cipariu – un arabisant roumain au XIX^{eme} siècle*, în „Studia et acta orientalia”, IX (1977), p. 71.

³³ Sigismund Jakó, *Codicele medievale din biblioteca lui Timotei Cipariu*, în „Revista arhivelor”, X (1967), nr. 1, p. 35. Autorul a revenit cu o apreciere similară și în studiul *Bibliofilia lui Cipariu* în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj”, X (1967), p. 136.

³⁴ *Bibliofilia lui Cipariu* în revista citată, p. 139-140.

³⁵ N. Iorga, *Câteva gânduri de „dincolo” în amintirea lui Timotei Cipariu*, în „Semănătorul”, IV (1905), p. 442-443, și în *Oameni care au fost*, vol. I, București, 1934, p. 104-105.

PERSONALITĂȚI REPREZENTATIVE ALE PRIETENIEI ROMÂNNO-ITALIENE

În deceniile următoare anului 1848 s-a putut observa o apropiere între opinia publică românească și cea italiană. Ea se datora faptului că ambele erau angajate sentimental în lupta pentru unitate națională și se simțeau îndemnate, astfel, a se simpatiza și sprijini. A mai contribuit și influența romantismului, în ambianța spirituală a căruia s-a dezvoltat ideea înrudirii și a solidarității de gintă latină. Într-o mare parte a intelectualilor români se înrădăcinase un cult pentru Italia – pământul romanilor, de unde veniseră la Dunăre ostașii și coloniștii lui Traian, strămoșii românilor. Iar italienii descopereau cu satisfacție acest partener sentimental de la Dunărea de Jos, dispus și la încheierea de relații politice, în scopul înfăptuirii idealului comun al unității naționale.

Piemontul și Cavour au susținut unirea principatelor, în 1859. În acel an, Vasile Alecsandri se afla în anturajul regelui Sardiniei, Victor Emanuel al II-lea, și celebra prin câteva poezii faptele de arme ale ostașilor italieni pe teatrul de război din Lombardia. După 1861, Italia unificată a căutat în câteva rânduri să atragă România într-o acțiune împotriva Austriei.

Relațiile reciproce vor fi favorizate și mai mult de faptul că în 1877 România a devenit stat independent, în urma situației, atrași de perspectiva unor afaceri, sau din diverse alte motive, numeroși cetățeni italieni au vizitat România, unii stabilindu-se aici pe o durată lungă, sau chiar definitiv.

Printre cei din ultima categorie a dobândit un nume în cultura și în jurnalistica românească Luigi Cazzavillan.

Era născut în 1852 la Arzignano, lângă Vicenza, oraș în care va urma studii tehnice. În 1870-1871 a participat în Franța, în grupul de voluntari ai lui Garibaldi, la luptele din jurul orașului Dijon, fiind înaintat sublocotenent pe câmpul de luptă. În 1876 s-a înrolat în legiunea italiană care a ajutat pe sârbi în războiul contra Imperiului otoman. Fiindcă în aprilie 1877, prin intrarea în luptă a Rusiei și a României, războiul din Balcani a căpătat amploare, Cazzavillan a venit în România, în calitate de corespondent de război.

După încheierea păcii a rămas în țară, s-a căsătorit cu o româncă, a participat la construirea unei căi ferate, iar ulterior a fost numit profesor de limba italiană la două licee din București.

Cu începere din anul 1880 s-a lansat în jurnalistică. A fondat, unul după altul, mai multe ziare, dintre care „Universul” a devenit cel mai important cotidian independent român, vreme de peste 60 de ani. În 1897 a dat unui alt ziar al său același titlu ca al cunoscutului cotidian milanez „Il Corriere della Sera”.

Jurnalistică s-a dovedit pentru Cazzavillan o afacere prosperă. „Universul” a fost primul ziar din România înzestrat cu o mașină de tipar rotativă. Din beneficiile realizate, Cazzavillan a finanțat mai multe opere de interes public. Printre ele, o școală italiană la București și un spital în localitatea sa natală, Arzignano.

A murit relativ tânăr, în 1902, amintirea sa fiind omagiată deopotrivă de opinia publică românească și de reprezentanți ai statului italian. O stradă din centrul Bucureștilor a reușit să-i păstreze numele, printre adversitățile și capriciile contradictorii ale tuturor regimurilor politice, altminteri pasionate de a schimba denumirile de străzi.

Printre ziarele înființate de Luigi Cazzavillan, unul a purtat titlul cel mai direct semnificativ pentru misiunea pe care el și-o asumase în țara sa adoptivă: „Frăția româno-italiană”. A apărut din 1880 până în 1885, bilunar, bilingv, cu conținut politic, literar și de informații diverse.

Era de format mic, în 4 sau 8 pagini, pe hârtie de slabă calitate, încât astăzi exemplarele din biblioteci sunt, în majoritatea lor, deteriorate. Avea și ilustrații, reproduse după desene și litogravuri.

În jurnalistică din România, Cazzavillan a fost unul din primii care a folosit reclama comercială plătită. Noutatea procedurii i-a surprins pe colegii de breaslă care, o bucată de vreme, l-au ironizat și criticat. Căuta să atragă abonați oferind premii celor ce se abonau pe cel puțin un an, sau convingeau și pe alții să se aboneze. La începutul anului 1884 premiile respective constau într-o „sticlă de apă de Genova, cel mai plăcut și mai persistent parfum, premiat cu 18 medalii ...”.

Într-un editorial, Cazzavillan expune astfel liniile generale ale programului său: „În cariera noastră am căutat înfrățirea între cele două popoare – român și italian – și apărarea intereselor comune. Suntem liberali din principiu, dorim progresul adevărat, progresul sigur, sub scutul instituțiilor patriei”.

Își mai propune să realizeze prin conținutul jurnalului său o educație civică: „Vom spune celor două popoare ... și mai ales tinerimii, să iubească munca, să fugă de viții, să respecte legile”.

De obicei, schema cuprinsului ziarului era organizată astfel: un articol de fond, corespondențe din Italia și din alte țări europene, cronică internă și comentarii la evenimente politice, notițe de știință și artă, povestiri și nuvele, maxime și cugetări, curiozități, anecdote.

Adeseori se publică biografii ale unor filo-români sau filo-italieni, însoțite de portretele lor. Sunt evocate episoade și figuri din istoria Italiei, personalități politice și culturale de curând decedate. De multe ori apar ilustrații cu peisaje din Italia.

Cel mai interesant necrolog ne-a părut cel al lui Giovanni Battista Campanella, decedat în 1884 la vârsta de 98 de ani! Născut la Genova în 1776, îndurase celebrul asediu al orașului, apărât până la totală epuizare, în anul 1800, de generalul francez Masséna. A fost înrolat apoi în armata napoleoniană și, în rândurile ei, a ajuns până la Moscova, în 1812, după care a supraviețuit cumplitei retrageri și a reușit a mai trăi 72 de ani. O viață cum puține altele ...

Un spațiu larg e dedicat lui Giovenale Vegezzi-Ruscalla, cel mai însuflețit dintre filo-românii italieni ai vremii. Născut în 1798 și stins din viață în 1885, era – cum se exprimă ziarul – „decanul de vârstă al filo-românilor”.

După studii de filologie romanică, a devenit profesor la Torino, unde predă și limbă română. A publicat studii cu conținut variat, a făcut traduceri din mai multe limbi europene și a fost ales membru al Academiei portugheze.

Contactele sale cu poporul român datau de prin 1821. După 1830 a devenit un apărător constant al cauzei acestuia, militând împreună cu un Michelet sau un Edgar Quinet.

„Ori de câte ori apără România – a spus el o dată – Italia se apără pe ea însăși”. În 1880 a fondat o „Ligă greco-latină”, care-și propunea să reunească reprezentanți ai tuturor popoarelor descendente ale culturii grecești și romane.¹

Pe locuința sa de la Torino, Vegezzi-Ruscalla arbora steagul românesc alături de cel italian.

România l-a ales cetățean de onoare și membru de onoare al Academiei Române.

Fiicele sale, Ida Melisurgo Vegezzi-Ruscalla, i s-au publicat în „Frăția româno-italiană” piese literare în proză și câteva reportaje. Folosește ocaziile pentru a aminti mereu pe tatăl ei și simpatia acestuia față de România.

Luigi Cazzavillan apăra, atât în favoarea Italiei cât și a României, revendicări iredentiste. Ziarul său s-a ocupat de mai multe ori de situația românilor din Transilvania, denunțând abuzurile autorităților statului austro-ungar. În numărul 4 din 1884 este reprodus din presa italiană un articol intitulat „Revendicări iredente”.² El trece în revistă neîmplinirile naționale care persistă în Europa: Franța revendica Alsacia și Lorena, Italia – Corsica și Nizza,³ iar România avea privirile îndreptate asupra Transilvaniei, Basarabiei și Bucovinei.

La capitolul manifestărilor de prietenie italo-române, ziarul citează și inițiative pornite de la Veneția. Astfel, ca urmare a apelurilor unor filo-români, s-a constituit în Italia un comitet pentru donații de cărți către biblioteca Academiei din București. Unul din sprijinitorii proiectului era primarul de atunci al Veneției, Dante di

Sorego Alighieri, secondat de Marco Antonio Canini, profesor la Școala Superioară de Comerț din orașul lagunelor, și el un fervent simpatizant al României.

Acesta din urmă a avut o existență fascinantă. Se născuse la 1822 la Veneția. A studiat dreptul la Padova, unde a legat o îndelungată prietenie cu poetul Niccolò Tommaseo. S-a înrolat ca voluntar între combatanții revoluției venețiene din 1848. La Veneția a aderat la ideile socialiste ale lui Saint-Simon, răspândindu-le printr-un ziar – „Il Tribuno del popolo”.

Intrând în conflict cu liderul revoluționar Daniele Manin, a fost întemnițat și, curând, expulzat din Veneția. A plecat la Roma, s-a pus în serviciul republicii instaurate acolo între timp și a lansat planul utopic al înființării unei colonii de italieni în Texas, teritoriu ce fusese recent anexat de Statele Unite.

După înfrângerea Republicii Romane de către intervenția armată străină s-a refugiat la Atena, unde va deveni un activ filo-elen și va voi să înființeze o colonie italo-greacă la Corint. A învățat grecește și a intrat în afaceri comerciale, călătorind, în scopul lor, la Constantinopol și la Smirna.

A revenit însă degrabă la pasiunea sa primară – politica – începând a propaga ideea unei confederații care să înglobeze nici mai mult nici mai puțin decât pe italieni, pe greci, pe bulgari, pe otomani, pe sârbi și pe maghiari, al cărei scop, grandios și nebulos, avea să fie, cum scria el însuși după ce ajunsese în Grecia: ... acela de a elibera și civiliza popoarele orientului ... printr-o revoluție concordantă și simultană a popoarelor asuprite din acea parte [de lume]...”

La un moment dat i-au căzut sub ochi observațiile critice ale scriitorului Carlo Cattaneo la adresa unei lucrări filologice a lui August Treboniu Laurian. Această împrejurare i-a îndreptat atenția către limba și cultura română.

Pe la 1857 merge la București unde, cu neastâmpărul dinamismului său natural, scrie despre români, traduce din română în italiană, și din italiană în română – de ex. libreturile operelor Maria di Rohan de Donizetti, La Traviata și Il Trovatore de Verdi, Norma de Bellini.

A plănuțit, fără însă a reuși, să fondeze un institut educațional cu profesori recrutați dintre emigranți italieni din insula Corfu.

A sprijinit unirea principatelor, s-a împrietenit cu membri marcanți ai scenei politice românești și a închinat o odă lui Alexandru Ioan Cuza.

Când însă, în cursul războiului dintre Franța, Sardinia și Austria, din 1859, Napoleon al III lea a încheiat armistițiul fără a-și respecta promisiunile făcute italienilor prin tratatul de alianță care precedase războiul. Canini a scris într-un ziar din București un articol violent împotriva împăratului francez. Consulul Franței a protestat în termeni severi și Canini a trebuit să fie expulzat din Principatele Unite.

S-a stabilit la Milano, unde va conduce ziarul „Perseveranza”. În anii 1860-1862 a pendulat din nou între Torino, Belgrad, Atena și București. A încercat să-l convingă pe Cavour să încheie cu România o alianță antiaustriacă, iar după moartea prematură a marelui om de stat s-a implicat în planuri de confederație a popoarelor danubiene, tot împotriva Austriei.⁴

Din 1866 s-a strămutat la Paris, unde va publica volumul de memorii: „20 de ani de exil”. A asistat la tragedia Comunei din Paris. În 1876-1877 a călătorit în Serbia, a ajuns la București, la timp spre a fi de față la momentul proclamării independenței României.

Și încă o dată lansează unul din acele planuri ce par a-l fi urmărit cu pasiune: colonizarea italiană a Dobrogei, recent realipită la România.

Personalitatea așa de agitată a lui Marco Antonio Canini i-a făcut pe unii să-l numească „un aventurier”. Epitet fals. Canini a fost tipul eternului conspirator romantic, risorgimental-carbonar, care și-a prelungit acest mod de gândire și de acțiune până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, - perioadă dominată de prozaica „Real-politik”. De aceea, spre sfârșitul vieții el apărea unor judecători superficiali ca un tip anacronic, iar sinceritatea elanurilor sale a putut fi taxată drept aventurism.

A murit la 12 august 1891, la Veneția, și a fost înmormântat în cimitirul San Michele in isola.

Simpatia lui caldă pentru România ar merita răsplătită, cu anumite ocazii, măcar prin câte un discret pelerinaj la mormântul său.⁵

¹ Ziarul lui Cazzavillan vehicula idei asemănătoare: de ex. înființarea unei uniuni vamale mediteraneene. Făcea publicitate congresului de la Lyon, din aprilie 1884, al unei asociații numite „La Confédération latine”.

² Recte „iredentiste”.

³ Italia aderase de curând la Tripla Alianță (cu Germania și Austro-Ungaria), marcând răcirea raporturilor sale cu Franța. Ceea ce explică faptul că articolul menționează numai revendicările față de Franța, nu și față de Austro-Ungaria.

⁴ Ca venețian, Canini nu se resemna cu gândul că după unificarea Italiei, în 1859-1860, orașul său rămăsese pe mai departe sub stăpânirea Austriei (până la 1866).

⁵ O excelentă biografie i-a consacrat Francesco Guida, *L'Italia e il Risorgimento balcanico. Marco Antonio Canini*, [Roma], Edizioni dell'Ateneo, [1984], 470 p. Dintr-înșă, viața sa va apare cititorului încă mult mai bogată, mai furtunoasă, decât din aceste puține rânduri ale noastre.

GÂNDIREA POLITICĂ A LUI EMINESCU

Sunt numeroase cazurile creațiilor culturale neînțelese de contemporanii acestora, întrucât depășeau nivelul și orizontul lor. Rămânea posterității misiunea de a le descoperi și investi cu adevărata valoare.

Gândirea politică a lui Eminescu are o soartă opusă. Ea a fost gravată în matricea ideilor proprii vremii sale. Acestea au fost supuse schimbărilor obiective de pe scena istoriei și cele mai multe și-au pierdut, pe rând, din actualitate. Au fost înlocuite prin noi concepții, de care oamenii se lasă o vreme conduși prin labirintul existenței lor colective.

Una din modalitățile ce se oferă emitentului de judecăți de valoare este de a încerca să pătrundă în mediul și chiar în intimitatea faptelor asupra cărora va avea să se pronunțe, să identifice diferențele de convingeri și de trăiri între trecut și prezent. Este perspectiva istorică, a explicării trecutului prin efortul de a-l înțelege, adică de a înțelege rațiunile specifice care i-au condus pe oamenii unor alte epoci decât a noastră. În această ipostază, judecățile de valoare își interzic să măsoare cu unități de măsură inexistente în epoca luată sub lupă.

Pe o asemenea coordonată e necesar să se înscrie analiza nuanțată a gândirii politice eminesciene, spre a nu o lăsa să apară contrariantă unei părți a posterității.

Contrariantă ar putea să apară și numai pentru faptul că poetul preocupat de marile probleme ale existenței, de sensul vieții și al morții, sau vibrând la sentimentul iubirii, vedește și o viguroasă fibră de gânditor realist, capabil să dezbătă, cu o bogăție de informație și cu o competență situate deasupra nivelului comun, problemele practice pe care timpul său le ridică, de la planul economic până la cel moral. Având ca tărâm predilect cugetarea filosofică elevată și de larg orizont, sau lumea sentimentelor ideale și idealizate, Eminescu n-a fost, cu toate acestea, un visător rupt de realitate. Pesimismul nu-i diminua dragostea de oameni și nu-i dezarma convingerea în posibilitatea și în datoria de a le propune căi ducătoare la ameliorarea condiției lor.

A fost aceasta, desigur, o expresie spontană a spiritului său complex, cu disponibilități multiple, peste care s-a grefat o atitudine de viață coborâtore și de pe o filieră intelectuală, poate de pe a filosofiei lui Eduard von Hartmann, populară și apreciată în anii studiilor lui Eminescu la Berlin.¹

Contrariant poate să apară și faptul că acest creator de o neegalată limbă poetică și muzică a cuvintelor se vedește în același timp un virtuoz al asprei proze politice, al polemicii clar și logic articulate, incisive, uneori pătimașe, dar păstrându-se între limitele decenței expresiilor – marcă a unui spirit cultivat.

S-a observat, cu reținută surpriză, că Eminescu a pus în relief conceptele de societate, stat, națiune, în sensul de a le considera prioritare față de indivizi, de cetățeni, cărora ele le constituiau – în opinia sa – singurul cadru posibil și necesar de manifestare. S-a putut astfel vorbi, e drept că oarecum dubitativ, de un *determinism sociologic* împărtășit de Eminescu. Or, în fapt, primatul cadrului social-politic instituționalizat asupra individului-

cetățean e o componentă a doctrinei conservatoare, a cărei asociere cu gândirea lui Eminescu nu e nouă pentru nimeni. Ea nu conferă relației respective o rigoare deterministă.

Eminescu a putut fi influențat, în aceeași direcție, de școala istorică a dreptului și de școala istorică zisă „național-liberală” germană. În pofida titulaturii, aceasta din urmă s-a deosebit de liberalismul clasic, fiind, în fond, mai apropiată de spiritul conservator. Ea a dezvoltat – cu certe conotații politice contextuale procesului unificării Germaniei – acea idee hegeliană care, fără a institui, la rândul-i, un determinism propriu-zis, definea statul ca împlinire finală a evoluției dialectice a spiritului universal, cadru unic al posibilității realizării progresului, libertății și desăvârșirii individului-cetățean. La Berlin, Eminescu ar fi avut ocazia de a audia pe Heinrich von Treitschke, un reprezentant de seamă al respectivei școli istorice, chemat în 1873 la catedra ce fusese ilustrată timp de decenii de Leopold von Ranke.

Gândirea politică a lui Eminescu e exprimată cel mai deplin prin sintagma *autohtonism românesc*. La fel cu conceptele care-i constituie articulațiile, autohtonismul e una din viziunile romantice, derivate din ideile lui Herder despre sediul și specificul spiritului creator și al etosului colectiv.

Ideile principale prin care Eminescu a detaliat concepția sa autohtonistă au fost: tradiționalismul, naționalismul, locul și rolul fundamental al țărânimii în existența poporului român, și credința în dezvoltarea forțelor proprii ale acestuia.

Unii le califică astăzi desuete, nevoindu-se a le persifla și pune la index. Eminescu a crezut însă în ele, laolaltă cu o mare parte a spiritualității europene și românești a vremii. Erau idei curente în epocă. Numai sub puține aspecte Eminescu a fost un antemergător, dar și atunci nu la mare distanță, pe calea viitorului epocii sale.

Valoarea unei concepții nu e dată numai de elementele anticipative pe care le conține, ci și de forța ei de a exprima realitățile și imperativele epocii peste care se suprapune. „Cel ce și-a-implinit datoria față de cei mai buni ai vremii sale, a trăit pentru toate vremurile.” (Schiller)

Tradiționalismul eminescian n-a fost paseismul unui solitar. Descindea din același romantism – stare de spirit comună sensibilității europene timp de cel puțin o jumătate de secol. Încă și mai direct din corolarul romantismului, istorismul, potrivit căruia omul nu poate fi înțeles decât *în* și *prin* istorie. Trecutul însemnase pentru românități fundamentul deșteptării naționale, cheia deschiderii unei epoci noi, trăite conștient, intens, - în primul rând la nivelul intelectualității. Eminescu a admirat trecutul național dintr-o aderență sufletească la momentele și la valorile acestuia, susținută însă și de o pregătire istorică excepțională. Pe aceste elemente, comune de altfel doctrinei și doctrinarilor conservatorismului veacului al XIX-lea, și-a sprijinit convingerea că societatea se dezvoltă organic, și că orice pas nou în înaintarea ei trebuie săvârșit în acord cu urcușul pe treptele anterioare.

Anglia, cu soliditatea instituțiilor sale vechi de sute de ani, aflată, cu ele împreună, în fruntea țărilor civilizate, era un model frecvent invocat în favoarea modelului organicist al dezvoltării istorice. Doctrina conservatoare britanică nu era, în fapt, reacționară, ci constituia doar un alt model, cu ritmuri mai lente de concepere și aplicare practică a ideii de progres.

Că așa a văzut și Eminescu lucrurile, rezultă din cele scrise de el însuși, doveditoare de o profundă intuiție a dialecticii evoluției sociale: „...Nu este în lumea asta nici o stare de lucruri și nici un adevăr social veșnic. Precum viața consistă din mișcare, așa și adevărul social, oglinda realității, este de-a pururi în mișcare. Ceea ce azi e adevărat, mâine e îndoielnic și pe roata acestei lumi se coboară nu numai sorțile omenești, ci și ideile”.²

Tradiționalismul eminescian nu a fost, prin urmare, o anchilozare în trecut, ci o modalitate de integrare a acestuia în prezent.

Eminescu le apare unora demodat, pentru că a idealizat figura și rolul țăranului. Se omite că pe vremea lui țăranimea era, la noi, clasa socială cea mai numeroasă, furnizând cel mai larg suport economic societății și statului. E drept, idealizată, era întâlnită în istorie în toate ipostazele: de luptă, de revoltă, de suferință, de păstrătoare a limbii, credinței și obiceiurilor, într-un cuvânt a „ființei neamului”. În întreg perimetrul politic est și sud-est european era percepută în aceleași culori, și-i erau cinstite virtuți ancestrale. În chiar anii activității jurnalistice a lui Eminescu, un curent cu adânci ecouri în filosofia politică și în literatura rusă preconiza transformarea societății rusești pe temelia țăranimii și a unor instituții ale acesteia.

Prin majoritatea constituită de ea, țăranimea era identificabilă cu întregul popor român. Iar în popor – o afirmaseră Herder și romanticii – sălășluia sursa geniului creator specific fiecărui neam.

Din nou, în atașamentul lui pentru țăran Eminescu nu apare nici ca un izolat, nici ca un retardat politic. El a împărtășit o concepție emergentă din realitatea socială a vremii, o concepție generoasă, cu un de netăgăduit substrat democratic.

„Horribile dictu” – Eminescu a fost naționalist. A fost naționalist în veacul deșteptării la viață a naționalităților, în veacul în care la tot pasul se auzeau cuvintele „patrie” și „națiune”. A fost naționalist în veacul luptelor pentru formarea statelor naționale, a acelui tip de structură politică-socială care, oricât ar începe a fi contestat în prezent, a constituit de mai bine de o sută și cincizeci de ani încoace un model viabil, convingător și entuziasmant, iar nu o utopie sau o aberație.

Eminescu, atât de tributar ideii naționale, a fost capabil de a o privi și cu destulă detașare, înțelegându-i imanenta relativitate: „Naționalitatea – scria el – este doar un moment în viața și evoluția omenirii, însă unul peste care nu se poate trece, căci ar însemna să se treacă peste actuala vârstă a omenirii. Dar, așa cum individul nu poate sări peste a sa proprie, încă mai puțin se poate sări peste a unei întregi epoci ...”.³

În naționalismul lui Eminescu sunt puncte hotărât discutabile: xenofobia și antisemitismul. Aceste două atitudini, apropiate între ele, nu aparțin obligatoriu naționalismului în genere, ca doctrină. În acest segment al opiniilor sale Eminescu a fost marcat de prejudecăți. Indiferent cum se numește și cât de mult se apropie de cota genialității, orice om poate greși, fără ca prin aceasta ansamblul operei sale să fie infirmat.

Nu voim să cădem în monotonia unei neconținute și necondiționate pledoarii pentru un Eminescu mai presus de orice scădere omenească. Înțelegând însă că nimeni nu se poate sustrage impactului condițiilor vremii sale, criticul obiectiv nu se va putea împiedica de a nota faptul că poporul român se afla pe la 1870-1880 la capătul a secole de dominație politică străină. În acest îndelungat interval, în pătura lui suprapusă se infiltraseră

elemente alogene numeroase. Acestea, împărțind, fără îndoială, asemenea păcate cu autohtonii, se manifestau cu aroganță față de restul societății, șocau prin bogăție, parvenitism, corupție, prin ostentația pseudoculturii.

De altminteri, în anii în care Eminescu începuse activitatea jurnalistică la „Timpul”, în sfera vieții politice și constituționale se declanșase o aprinsă polemică, tangentă la problema naturalizării evreilor imigranți, și afectând chiar relațiile țării cu alte state.

Eminescu a combătut ca pe un fenomen social condiționat istoricește această „cucerire prin furișare”, - cum o numește într-un loc. Atitudinea lui s-a situat în genere pe o poziție de principiu, nu cu adresă individuală și nici cu apel la violență. A completat-o prin aceea ce s-ar chema un naționalism constructiv: apelul la ridicarea materială și spirituală a poporului român, ca remediu final pentru situațiile ce stârneau reacții xenofobe, reacții de frustrare.

Eminescu a scris și lucruri pe care exegeții săi nu le scot prea mult în evidență. A susținut că substanța vieții de stat este munca, iar scopul ei este asigurarea bunului trai. A condamnat cu vehemență corupția și parazitismul social-politic și cultural. A afirmat că răul cel mai mare în societate e sărăcia – „izvorul aproape al tuturor relelor din lume ...”. „Omul are atâta libertate și egalitate, pe câtă avere are. Iar cel sărac e totdeauna un sclav și totdeauna neegal cu cel ce stă deasupra lui ...”. Deci – conchidea poetul – „condiția civilizației statului este civilizația economică”.⁴ Întrebat mai îndeaproape, Eminescu ar fi atașat cu siguranță acestui ultim termen și dimensiunea sa etică.

Explicabilă prin condițiile timpului în care a fost creată, gândirea politică a lui Eminescu cedează pasul exigențelor schimbătoare ale înaintării istoriei. Nu poate aspira la o perenitate egală cu a creației sale poetice. Nu mai puțin însă, poartă și ea o anume amprentă a geniului, în febrila vrere și capacitate de a cuprinde și pricepe cât mai multe din semnele acestei lumi.

A trăit, cu dureroasă sinceritate, credința în creșterea puterilor proprii ale nației, în împlinirea ei într-un mare destin. Un mesaj de credință pe care l-a stihuit încă într-o cunoscută poezie din tinerețe. El s-ar putea traduce și prin versurile unui alt poet, mai apropiat de noi, stăpânit de același elan: „O țară, s-a zidim prin veac, îndrăzneți/, Ca pentru mii și mii de vieți” (Aron Cotruș).

Staturii lui imense, solitare, i se pot închina cuvintele rostite de Grillparzer, la veghea de pe urmă a titanului de la Bonn:

„ ... A simțit totul, până la înfricoșata margine unde cultura se pierde în haosul tumultuos al puterilor Firii. Cel ce va veni după el, nu-l va continua: va trebui să înceapă, întrucât acest precursor a încheiat, acolo unde se opresc hotarele artei. S-a retras dintre oameni, după ce le-a dat totul ...

A rămas singur, fiindcă nu și-a găsit egalul”.

¹ Ion Petrovici, *Din cronica filosofiei românești*, București, /1935/, p. 47-48 (Biblioteca pentru toți, nr. 1299-1300).

² Eminescu, *Opere*, vol. III, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 24. Idee prezentă și în poezii: „Ce-un secol ne zice, ceilalți o deszic”, sau „Când unul trece, altul vine în astă lume a-l urma”.

³ Eminescu, *Opere*, III, p. 924-925.

⁴ *Ibidem*, p. 45-48.

O CONȘTIINȚĂ A UNUI VEAC: FRIEDRICH MEINECKE

Un biograf al acestui mare istoric german, cel mai mare după Leopold von Ranke¹, notează un amănunt, probabil unic în viețile oricărora dintre contemporanii săi. În 1871, copil de 9 ani fiind, a privit de la un geam al Universității din Berlin parada de pe Unter den Linden, celebrând victoria Prusiei asupra Franței. Printre cei ce defilau a văzut și veterani ai „bătăliei națiunilor” de la Leipzig (1813).

Peste trei sferturi de veac a revenit în Berlinul în ruine, ocupat de armatele străine în fața cărora Germania suferise cea mai zdrobitoare înfrângere din istoria ei. Și, înaintea încetării sale din viață la biblica vârstă de 92 de ani (1954), a mai scris două eseuri politice – analize lucide și tragice ale dezastrului țării sale.

A avut, așadar, privilegiul de a fi putut percepe, direct sau mediat, istoria vie a aproape un secol și jumătate: de la războaiele napoleoniene la prăbușirea Reichului nazist și la începuturile refacerii Germaniei.

Longevitatea și, ca atare, posibilitatea unei atât de vaste cuprinderi a epocii în care a trăit, i-au fost întrecute doar de profunzimea meditației și interpretării de către el a istoriei.

Meinecke a fost în primul rând un istoric al ideilor, al culturii, al gândirii politice. Un istoric-filosof, care a privit spre esențele devenirii umane și nu spre accidentele ei.

Și-a făcut educația la Berlin, a studiat istorie și germanistică. A intrat apoi în serviciul arhivelor. Până pe la 1900 a scris lucrări de istorie politică, pe linia tradiționalistă a așa-zisei școli național-liberale prusiene. În 1896 i s-a încredințat redacția principalei reviste germane de specialitate, „Historische Zeitschrift”, păstrând această funcție până în 1935.

În 1901 a fost numit profesor la Universitatea din Strasbourg, în Alsacia anexată în acel timp Germaniei, de unde a trecut pe rând la Universitățile din Freiburg (1906) și Berlin (1914). În 1948, când avea 86 de ani,² a fost rechemat în activitate, ca primul rector al nou înființatei „Universități Libere” din Berlinul occidental.³

Meinecke nu s-a afirmat prea curând: prima lucrare ce l-a făcut cunoscut a publicat-o când avea 45 de ani. N-a fost nici prea prolific: notorietatea sa o datorează unui număr de abia trei lucrări, chiar dacă operele sale complete, incluzând publicistică, scrieri autobiografice și corespondență însumează opt volume. S-a manifestat ca un permanent și serios comentator politic, dar nu cu prea multă ostentație și pretenție autoritară.

Cu toate acestea, a exercitat asupra istoriografiei germane și asupra unor cercuri largi din publicul cultivat o influență neegalată de vreun alt istoric al generației sale. În pofida faptului că părea a fi savant retras în meditație, Meinecke a avut deopotrivă intuiția unor căi de dezvoltare ale trecutului, ca și ale viitorului. În raport cu evenimentele istoriei germane, el n-a persistat într-o singură atitudine, ci s-a adaptat mereu realităților noi. A evoluat astfel, de la o poziție politică moderat-conservatoare și promonarhistă, la acceptarea republicii și a liberalismului democratic.

„Am devenit republican – scria el – nu dintr-o dragoste genuină, ci din rațiune, și mai presus de toate din dragoste pentru patria mea”.

În liberalism a văzut doctrina capabilă să refacă legătura dintre puterea politică și mase, să realizeze unitatea internă a națiunii. De aceea nu i-a displicut ideea reformismului social și a preconizat contactul partidului liberal cu muncitorimea.

În timpul primului război mondial începuse prin a fi adept, până la un punct, al scopurilor hegemoniste ale Germaniei, dar încă din 1915 s-a raliat ideii păcii de compromis, fără anexiuni din nici o parte. Înfrângerea din 1918 l-a îndurerat, fără să-l demoralizeze. A privit înainte spre refacerea țării sale, pe care a văzut-o posibilă prin integrarea ei în concertul statelor democratice.

În august 1919 a scris eseul politic „Paralele ale situației noastre în perspectivă istorică universală”. Prevedea că puterea economică a Angliei și a Americii va duce la o dominație mondială a acestora, comparabilă cu a vechii Rome. În același timp însă, el își afirmă convingerea că statele europene nu-și vor pierde identitatea, nu se vor fragmenta și nu vor dispărea.

N-a fost de acord cu hitlerismul și, cât timp o opoziție a mai fost posibilă, a luat atitudine contra acestuia și a reprezentanților săi în istoriografie. A apărat pe istoricii persecutați, dar n-a putut (ori a evitat) să împiedice îndepărtarea unor colaboratori evrei. Atitudinea sa i-a atras, în orice caz, după un atac al lui Walter Frank, istoricul oficial al regimului, demiterea în 1935 de la redacția revistei „Historische Zeitschrift”.

La fel ca în 1914, la începutul celui de-al doilea război mondial victoriile militare naziste le-a privit cu o tresărire de orgoliu național. La împlinirea vârstei de 80 de ani, s-a permis ca „Historische Zeitschrift” să-i consacre un număr omagial.

A întrevăzut însă calea fără ieșire în care nazismul angaja Germania, într-o luptă împotriva întregii lumi și i-au repugnat principiile doctrinare și practicile brutale ale regimului. A avut șovăieli, dar a rămas în ultimă instanță liberalul convertit din 1919.

În 1946 a scris „Catastrofa germană” – prima încercare, din partea unui german, de a formula un model de înțelegere a coșmarului. A fost cea mai răspândită și cea mai tradusă operă a sa (în vreo 20 de limbi). Germanii i-au citit-o ca pe a unui bard și a unui profet al restriștei și al speranței.

Mănuind o dialectică a universalului și a naționalului, Meinecke susținea că această catastrofă a fost atât germană cât și europeană, avându-și cauzele în ambele sfere. În primul rând, societatea europeană de după 1789 scăpase progresiv de sub control, fiind aruncată în derută de asaltul valurilor naționaliste și socialiste care au determinat declanșarea unui șir de slăbiciuni și accidente. În Germania, adăugându-se rolul și responsabilitatea militarismului prusian, luarea puterii de către Hitler a fost termenul scadent al tuturor acestora, o expresie a iraționalității, o fractură între politică și morală.

Hitlerismul, susținea Meinecke, n-a avut nimic comun cu trecutul german. El a fost consecința unei descompuneri a sintezei dintre spirit și putere, dintre cultură și stat, proces întrevăzut încă din secolul al XIX-lea. Derapajul pe calea căutării doar a bunăstării și a afirmării forței a deschis drumul cezarismului și al „machiavellismului de masă”.

După cum va rezulta mai clar dintr-o lucrare asemănătoare din 1949, „Rătăcirile ale istoriei noastre?”, Meinecke a preferat să obiectiveze cât mai mult „coșmarul” și cauzele sale, să califice „rătăcirile” drept „tragedii”, pe a căror scenă n-a figurat singur poporul german, ci și o parte a lumii contemporane, târâte laolaltă ca de o „Nemesis”, ca de un fatal destin vindicativ al eclipsei spiritului și rațiunii.

În 1907 a apărut opera care i-a adus consacrară: „Cosmopolitism și stat național. Studii asupra genezei statului național german”.

În cuprinsul ei, Meinecke aducea câteva puncte de vedere noi în modul de interpretare a acestui proces de transformare a Germaniei dintr-o „națiune culturală” într-o „națiune statală”. Termenii, chiar dacă nu-i aparțin, el i-a încetățenit în sociologia istoriei, operând distincția dintre o națiune conștientă de identitatea sa, prin limbă, cultură etc. și una care și-a creat statul propriu, acesta devenind principalul ei factor de coeziune și matricea creativității sale.

Meinecke a considerat că procesul de creare a statului german a fost un fenomen politic determinat de dezvoltarea unor idei filosofico-politice și inextricabil întrepătruns cu acestea.

Modul în care el a văzut această determinare, precum și însuși rolul pe care-l atribuie ideilor ca factor activ al dezvoltării sociale, denotă influențe din Hegel și Ranke.

În gândirea germană din secolul care a precedat unificării statale din 1871 a predominat mai întâi o concepție individualistă, și implicit cosmopolită, asupra raportului dintre individ și societate. Individul era elementul primar, fundamental, aparținându-i – la liberă alegere – integrarea în suprema structură comunitară în care el devine „cetățean al lumii”, al unei entități sociale globale și, în fapt, abstracte. Era concepția împărtășită de generația formată în ambianța clasic-romantică, și în tradiția filosofiei raționaliste a „Aufklärung-ului” (Luminismului).

Această concepție a evoluat spre o alta, potrivit căreia națiunile și statele, ca și oricari structuri create și dezvoltate istoricește, sunt, la rândul lor, *individualități*, care întrupează, obiectivează, o idee – în cazul lor *ideea națională*, ideea istoricității și organicității națiunii, a tendinței sale de a se integra într-o structură politică unitară, pe care Meinecke o numește o *individualitate suprapersonală*.

Bismarck și generația politică și intelectuală de după 1848 – național-liberalii – au fost înfăptuitorii în plan politic *real* al acestei dialectici de idei.

Astăzi, expusă schematic și mai înaintea relevării anumitor coordonate spirituale ale momentului apariției sale, lucrarea lui Meinecke poate să apară drept expresie a unui idealism obiectiv clasic.

Ecoul ei deosebit s-a datorat faptului că a părut a răspunde satisfăcător unor îndoieli și dezbateri ce se pronunțau în filosofia politică germană la cumpăna dintre secolul al XIX-lea și al XX-lea.

Era o perioadă în care politica începuse a fi, cu regret, identificată drept tărâm al intereselor și al calculelor meschine. Prin retroproiectarea acestei imagini, se pune în discuție justificarea etică a unor procese istorice, printre care chiar și cel al făuririi statului german de către Bismarck „prin fier și sânge”, cum însuși spusese.

Or, Meinecke – în lucrarea sa – demonstra o fuziune permanentă între idee și acțiune, între gândire și politică. Germania de la 1871 nu mai apărea astfel doar ca reușita unor acte de forță, ci ca produs al unei profunde, organice dezvoltări istorice, care se mișcase permanent în planurile alternative și corelative ale ideilor, culturii și acțiunii.

În ultimă instanță, el consola și aprehensiunile nostalgicilor individualismului cosmopolit în fața autoritarismului politic-național. Declarat individualitate suprapersonală, întrupare a unei idei, *statul* – realitate concretă – și *nu lumea* – entitate nebuloasă – era cadrul firesc al dezvoltării individului, a cetățeanului. Între acesta și stat nu putea exista confruntare, ci numai complementaritate.

S-a spus că Meinecke „a spiritualizat” politicul, definindu-l ca o emanație a gândirii, deci respingând contingentele sale cu interese meschine. A reabilitat politica, atribuindu-i o dimensiune etică interioară.

Între prima și cea de-a doua mare operă a sa, „Idea rațiunii de stat în istoria modernă”, apărută în 1924, s-a interpus drama primului război mondial. Înfrângerea Germaniei nu l-a determinat pe Meinecke numai la deplasarea convingerilor politice către republicanism și liberalism, ci și la o revizuire a unora din corolarele concepției sale istorico-filosofice idealiste.

După cum în „Cosmopolitism și stat național” Meinecke nu urmase calea de rutină a punctării etapelor formării unității germane, ci tratase procesul pe planul dezvoltării *ideii* acesteia, la nivelul gândirii elitei intelectuale, modelându-l pe schema hegeliană a tezei, antitezei și sintezei, tot astfel, în această a doua lucrare, el nu trece în revistă concepțiile cu privire la rațiunea de stat, plecând, ca de obicei, de la Machiavelli. Dacă operele marilor teoreticieni ai problemei sunt prezente în lucrarea sa, ele au rolul de a argumenta procesul dezvoltării statului modern în termenii unei antimonii, a unei lupte între forță și etică, între voința de putere și răspunderea morală, între natură și spirit.

Meinecke admite acum că statul, întruchipare a unei idei, a unei spiritualități, poate ajunge și să fie lipsit de acest conținut spiritual, să rămână doar carcasa rigidă, reprezentând forța brută, golită de fluidul vital generat de sentimentul responsabilității morale față de cetățeni, de națiune. În acest caz, statul poate înceta de a fi cadrul protector al creării valorilor, al culturii, poate deveni distrugătorul lor.

„Rațiunea de stat” este tocmai știința evitării acestui eșec, știința concilierii dintre putere și etică. În aceasta se ascunde distanțarea lui Meinecke de teza hegeliană a identității dintre real și rațional. Statul, conform acestei teze, fiind o realitate, este „ipso facto” rațional. Experiența înfrângerii statului german – o atât de solidă, în aparență, „realitate” fondată de Bismarck și fortificată în continuare de militarismul wilhelmian - l-a făcut pe Meinecke să încline decis spre revizuirea acestui punct al filozofiei hegeliene.

„Ceea ce e rațional – scrie el – *trebuie să fie* real, dar nu *este* de la sine”. Prin urmare, în relația postulată de Hegel, *raționalitatea* primează, *ea* legitimează *realitatea*, viabilitatea faptelor, proceselor, instituțiilor istoriei și nu invers. Altfel spus, gândirea umană este factorul director activ al istoriei.

În lucrarea aceasta, Meinecke atenuază convingerea sa în concilierea naturală dintre individ de o parte, și stat – „individualitate suprapersonală” – de altă parte. El pare tentat acum să admită că etica individuală este un element autonom și că ea poate intra ca termen în ecuația echilibrării reciproce dintre *Kratos* și *Ethos*, putere și etică.

Peste 15 ani, în 1939, sub șocul experienței nazismului, într-o lucrare de mai mică întindere, „Istorie și prezent” va combate teza datoriei morale a individului față de stat și va susține că, în această relație, instanța hotărâtoare este propria conștiință a fiecărui cetățean.

A treia lucrare fundamentală a lui Meinecke a apărut în 1936 și s-a intitulat „Geneza istorismului”. La fel de apreciată ca și primele, ea nu poate fi însă considerată completă. Are totuși meritul de a fi statornicit câteva repere ferme ale acestei probleme, aleasă iarăși din domeniul predilect, al istoriei ideilor.

Dezvoltând-o, Meinecke, în consecvența sa viziune generalizantă, sintetică, și-a propus să evidențieze „istoria criteriilor valorice și a principiilor formative ale istoriografiei și gândirii istorice moderne.”

El consideră că acestea au decurs din „descoperirea individualului”, care a deschis privirile istoriografiei spre „legitățile dezvoltării particularului”. Ceea ce a fost, declară Meinecke, fără să-i fie teamă că exagerează, „una din cele mai mari revoluții pe care le-a trăit gândirea occidentală”.

Fără a fi un organizator sistematic de lucrări, de seminarii, ci mai mult prin elevația și forța persuasivă a gândirii filosofico-istorice exprimată de operele sale, Meinecke a creat o școală, care a dominat mediul academic german până pe la mijlocul anilor '60. Numeroși discipoli, constrânși sub nazism la emigrație, au realizat un transplant al concepției sale în istoriografia americană.

După 1960, o recrudescență a materialismului, afirmarea structuralismului și a altor curente de gândire care clamau primatul „factorilor real-obiectivi” ai devenirii istorice, au purces la discreditarea idealismului istoric și la demolarea operei lui Meinecke, cu argumente ușor de ghicit pentru „beneficiarii” îndoctrinării de după 1945 din partea de est a Europei, care a avut antene mai puternice decât cele mărturisite – atunci – și cu jenă repudiate –acum – în gândirea occidentală.

Nu va susține nimeni că viziunea idealistă asupra istoriei, profesată de Meinecke nu este criticabilă în unilateralitatea ei. Dar ea va rămâne expresia acelei – să-i spunem – măreții a spiritualității, pe care Meinecke însuși a apărat-o cu această memorabilă pledoarie:

„N-au decât alții să considere pierdut bastionul pe care noi îl apărăm. Noi însă suntem convinși de puterea sa de nezdruccinat și suntem siguri că, de va fi să ne prăbușim, se vor găsi alte spirite luptătoare care ne vor lua locul și ne vor continua misiunea.

Ostrovul științei senine, al contemplării istorice pure, riguroase, a realităților, nu va pieri nicicând sub valuri”.

¹ Și printre cei mai puțin cunoscuți la noi, dintre marii istorici ai lumii ...

² Se pensionase în 1928.

³ Universitatea veche rămăsese în zona de ocupație sovietică, ulterior în fosta Republică Democrată Germană.

UN MARE SAVANT DEMOCRAT: ION I. RUSSU

Ion I. Russu s-a născut la 4 decembrie 1911 în Săliște, sat aparținător de comuna Ciurila, la NV de Turda. Părinții săi au trăit multă vreme în Oprișani, lângă Turda, tatăl lui fiind învățător, astfel că Ion I. Russu a urmat liceul la Turda, între 1921-1928.

Profesorii lui și-au amintit de ascensiunea sa neobișnuită: de la un elev nu prea promițător în primele clase, a făcut brusc un salt calitativ în pragul ultimelor patru clase, fiind cotate în final printre cei mai buni elevi ai liceului.

A urmat Facultatea de Litere, secția de limbi clasice la Universitatea din Cluj, între 1928-1932, cu rezultate atât de remarcabile încât între 1933-1936 a fost trimis cu o bursă pentru studii post-universitare la Roma, în cadrul Școlii Române din capitala Italiei.

După revenirea în țară a fost profesor secundar, apoi asistent universitar, șef de lucrări, cercetător, șef de sector și de secție la Institutul de Istorie și Arheologie din Cluj. A obținut titlul de doctor în litere la Universitatea din Cluj-Sibiu, în 1942.

Profesor strălucit, dar din cauza poziției sale democratice exprimate public, în mod curajos, a fost degrabă îndepărtat de la catedra universitară, punându-se în mișcare și o cabală urzită de autoritățile locale, cu ajutorul unui grup de studenți.

S-a dedicat, în consecință, numai cercetării, lăsând un nume în filologia și istoriografia epocii vechi, prin lucrări ca: *Limba traco-dacilor* (A fost, cu siguranță, cel mai mare specialist român și poate mondial, în reconstituirea acestei limbi), *Ilirii*, *Daco-Geții în Imperiul Roman*, *Etnogeneza românilor*, *Inscripțiile Daciei Romane* și un volum apărut postum, în 1990, *Români și secuii*.

Prin aceste lucrări, ca și prin numeroase altele, Ion I. Russu a lăsat amintirea unui savant specialist, pasionat de studiile sale, absorbit de ele până la a-l atrage la o izolare relativă de oameni, la o însingurare ce-și avea câteodată ciudățeni; într-una din ele l-a surprins și sfârșitul vieții, la 9 octombrie 1985.

Colaborarea sa la revistele de cultură „Abecedar” și „Pagini literare”, apărute la Turda între 1933 și 1943, relevă o altă ipostază a savantului – cu siguranță puțin cunoscută, poate chiar foștilor colegi mai apropiați.

Este Ion I. Russu, omul de multilaterală cultură, interesat de o gamă întinsă de probleme din viața intelectuală europeană de după 1933, cu preocupări de artă, de filozofie, de filosofia istoriei, adversar al totalitarismului fascist cât și comunist, de convingere democratică fermă, care explică îndrăzneala sa de mai târziu de a lua atitudine anticomunistă de pe catedră, în semestrul al doilea al anului universitar 1946-1947.

Colaborarea lui Ion I. Russu la revistele amintite mai sus s-a datorat relațiilor de stimă și amiciție între el și profesorul său la liceul din Turda, Teodor Murășanu, redactorul celor două reviste.

Aflând de prezența fostului său elev la Roma, Teodor Murășanu i-a adresat o invitație de colaborare, la care Ion I. Russu a răspuns prompt și apoi cu consecvență, ani de-a rândul.

*

* *

Întâia sa colaborare a apărut în numărul din 21 XII 1933 al revistei „Abecedar”. Conținea o relatare despre expoziția de artă futuristă de la Roma, cu participare internațională; la ea expuneau și câțiva artiști români: Mac Constantinescu, Marcel Iancu, Henry Maxy, Milița Pătrașcu, Margareta Sterian.

I. I. Russu subliniază că Marinetti, unul din fondatorii curentului, inaugurând expoziția, a avut aprecieri elogioase la adresa artiștilor români.

Mai adaugă o foarte exactă caracterizare a acestui curent de artă modernă, dinamică, ce se voia a fi corespunzător epocii mașinismului, a vitezei. Dar – e de părere I.I. Russu – deja pretenția sa de a prezenta viitorul începe a fi depășită. Și el se relevă doar ca o etapă, destinată, la rându-i, a deveni o formulă inactuală.

La 1 februarie 1934, I.I. Russu recenzează, sub titlul „*Cele două revoluții*”, cartea celebrului filosof german Oswald Spengler *Jahre der Entscheidung [Ani decisivi]*, apărută în anul precedent.

Spengler, după pesimismul cu care prezisese cu 15 ani înainte prăbușirea culturii occidentale, aluneca acum spre ideologia dreptei și a nazismului, susținând că civilizația nu se va putea salva decât prin luptă, prin ceea ce rasa albă are nobil și eroic.

Recenzentul se opune discret tezelor lui Spengler, punând întrebarea dacă fenomenele de criză socială, politică și intelectuală sunt necesarmente simptome de prăbușire ale unei civilizații? El subînțelege că aceste fenomene pot constitui și puncte de pornire pentru o regenerare, fără a fi necesară mobilizarea unui potențial de violență.

La 1 martie 1934 relatează serbările de la Roma, comemorând 2000 de ani de la nașterea poetului Horațiu.

Elogiindu-i opera, I.I. Russu își manifestă iritarea față de turnura propagandistică pe care autoritățile fasciste încercaseră să o imprime sărbătoririi. El încheie astfel: „*Figura lui Horațiu nu trebuie separată de*

oamenii și de timpul său, iar evocarea sa să nu se amestece cu actualele idealuri ale stirpei italice". În emfaza căutată a ultimelor cuvinte se simte ironia la adresa grandilocvenței declamatorii a regimului mussolinian.

În vara anului 1934 revista „Abecedar” a fost continuată la Turda, într-o formație redacțională lărgită, de revista „Pagini Literare”, a cărei reputație a conferit orașului Turda, vreme de cam de șase ani, notorietate națională.

Din primul număr al noii reviste, Ion I. Russu este prezent cu un articol ce evoca personalitatea celui mai mare critic literar italian din secolul al XIX-lea, Francesco De Sanctis, de la a cărui moarte se împliniseră, cu puțin înainte, 50 de ani.

E de admirat din nou subtilitatea cu care Ion I. Russu vorbește despre „actualitatea” lui De Sanctis, ca fiind un adept al „filosofiei acțiunii”, ceea ce, aparent, ar fi îndreptățit fascismul să-l revendice ca antemergător. Dar De Sanctis, apreciază cu finețe autorul, profesa o filozofie a acțiunii fondată pe raționalismul și luminismul francez, cu alte cuvinte pe promovarea valorilor democratice. Și încheie, citând un admirabil aforism al lui De Sanctis: „*O națiune este cultă nu când are mulți oameni culți, ci când cultura devine un ritm interior al națiunii întregi*”.

În perioada studiilor sale italiene, ca și ulterior, I.I. Russu a fost un admirator al marelui filosof și istoric Benedetto Croce.

Admirația lui I.I. Russu pentru ilustrul gânditor italian se datora probabil și faptului că acesta a fost și un mare istoric, în sensul profesionist al cuvântului, precum, bineînțeles și filosof al istoriei.

În nr. 3 din 1934 al revistei „Pagini Literare”, I.I. Russu a recenzat cartea lui Benedetto Croce, *Orientamenti*, apărută la Milano în același an.

În această carte, apărută în plin regim fascist, Croce ataca ideea statului „clădit peste și chiar împotriva libertății și valorii individului, care, în realitate, sunt condițiile esențiale ale existenței sale”.

Împărtășind ideile liberale ale lui Croce, I.I. Russu afirma că așa-zisele revoluții actuale, ce ridică la mare temperatură teza vitalității maselor, nu sunt decât o dezorientare, o pierdere a justei măsuri în judecată ...

Colectivismul – continua el – propovăduit de doctrinari improvizați, e o specie de fatalism, de renunțare la libertatea de gândire și de acțiune, o abandonare a acestor facultăți în grija câtorva, sau a unuia singur.

Dar, încheia I.I. Russu considerațiile sale, libertatea e o necesitate esențială a spiritului omenesc și nu poate fi întunecată de eclipse tranzitorii.

Într-o corespondență din Roma, din august 1934, I.I. Russu exercită o critică necruțătoare împotriva culturii, concepției și mentalității fasciste, pe care le apropie de ale comunismului.

<<Sub teroarea mizeriei și sub fanatismul agitatorilor – scria el – se formează imense îngrămădiri de oameni, toți supuși acelorași legi și primind aceeași educație, izolați într-o îngustă mentalitate de partid.

Întregul sistem e organizat după o singură formulă: militarismul și uniforma îi sunt principalele norme. „Poporul” pentru care s-a făcut revoluția și care e suportul regimurilor, e ținut în permanentă agitație și ignoranță. Națiunea se aseamănă cu un furnicar ... peste care se suprapune o elită: „avangarda” ... iar în vârful construcției stă căpetenia, care rezumă idealul comun și e idolul întregii mișcări.

La aceasta se adaugă partea de misticism și de teatru, completată cu un sentiment de mesianism, care dă tuturor „revoluționarilor” – de la șef până la ultimul gregar – convingerea profundă în marea lor „vocație”>>.

Interesantă din mai multe puncte de vedere este corespondența publicată în nr. 6/1934 al revistei, intitulată „La Sfântul Munte”. Scurta descriere a unei excursii la Muntele Athos relevă mai întâi, în I.I. Russu, un talent, nepus altundeva în valoare, de prozator descriptiv, reușindu-i un frumos tablou al ambianței naturale a locuitorilor, a muntelui îmbrățișat de mare.

Folosindu-se apoi de artificul unui dialog cu un interlocutor probabil fictiv, și pornind de la ideea că dogmatismul abstract ucide cunoașterea autentică a vieții, contestă – pe această bază – validitatea filosofiei istoriei, numindu-le falsificări ale realității, întrucât aceasta nu cunoaște sisteme, nu se încadrează în scheme.

Periplul prin filozofie, estetică, gândire, politică și literatură, pe care i-l oferea cu generozitate șederea în Cetatea Eternă, rezultă – după cum se observă – în îndreptarea lui Ion I. Russu către știința concretă, către domeniul circumscriș și tot mai în profunzime explorat, al specialității sale. Dar fără ca el să înceteze a frecventa perimetrul problemelor mari și actuale ale culturii în ansamblu.

Sunt numeroase, între 1934-1940, recenzii făcute de I.I. Russu, și ele orientate progresiv către lucrări de istorie și filozofie clasică. Notăm pe cele consacrate cărților lui George Brătianu *O enigmă și un miracol istoric: poporul român*, I. Lupaș, *Istoria unirii românilor*, Șt. Bezdechi, *Nicolaus Olahus*, I. Lupaș vol. I și II din *Studii, conferințe și comunicări istorice, Anuarul Institutului de Istorie Națională*, vol. VII (1936-1938) și traducerea de către Șt. Bezdechi a dialogului lui Platon, Fedru. În aceeași categorie a contribuțiilor mai mărunte se înscriu necrologul pentru Orest Tafrați și două note: una intitulată *Curiozități istorice americane*, în care se ocupă de o societate din New York, zisă „de istorie nouă”, care-și propunea, nici mai mult nici mai puțin, decât înfăptuirea Statelor Unite ale lumii și a unei religii universale, țeluri pe care I.I. Russu le califică drept utopii și pledează pentru realism în istorie și în politică. Cea de-a doua notă, *Cosmobiologia*, combate în același spirit realist aventuri pseudoștiințifice ca pretenția unora de a descoperi determinări ale dezvoltării vieții terestre în activitatea solară și în alte procese cosmice.

S-ar putea ca în acest punct realismul lui Ion I. Russu să fie exagerat, fiindcă supoziția unei corelații între fenomene cosmice și viața terestră, sub aspectul ei pur biologic, nu este neștiințifică în principiu. Contestabile sunt numai încercările de a corela gândirea și acțiunea umană conștientă cu fenomene extramundane.

Recenzând un articol din „Mercure de France”, despre *Mașinism și civilizație*, care pleda pentru schimbarea sistemului social contemporan, spre a înlătura inechitățile flagrante de stare materială dezvoltate subsidiar mașinismului, Ion I. Russu este foarte circumspect față de astfel de soluții, în care vede un reflex al climatului decepționist în cultură. El se limitează la sugestia ca mașinismul să fie cantonat în domeniul său, pentru ca sub pavăza lui, iar nu cu imixtiunea lui, omul să-și poată asigura mai bine în viitor independența și dezvoltarea personalității ...

În recenzia mai amplă a mesajului pe care Benedetto Croce l-a adresat în ianuarie 1935 Congresul Asociației Istoricilor Americani, publicându-l și în revista „La Critica”, Ion I. Russu stăruie asupra unor distincții

operate de gânditorul italian, în lumina concepției sale idealiste și liberale. „Istoria – spunea Croce – e chemată să vadă omul istoric; acesta înseamnă omul dezvoltat organic și integrat socialului, ceea ce – al doilea termen al deducției – înseamnă omul cult, omul civilizat, fiindcă veritabila integrare socială nu o poate media decât cultura și nu poate avea loc decât pe baza ei.

Omului cult, civilizat, obiect predilect al istoriei – continua Croce – politica și „revoluțiile” îi opun un om simplificat, construit, smuls din ambianța sa organică. În fond, - animalul dresat!

Cel mai întins eseu cu care Ion I. Russu a colaborat la revistele turdene a fost cel intitulat *Întoarcere la realitate*, publicat în fruntea numărului 5, din mai 1936, al revistei „Pagini Literare”.

Este și singurul de meditație total independentă asupra peisajului european din al 4-lea deceniu, totodată însă o cristalizare unitară a reflecțiilor pe care i le prilejuiseră numeroasele sale comentarii pe marginea unor cărți, evenimente sau personalități.

Dezvoltă din nou ideea apropierei dintre regimurile totalitare de extremă dreaptă și extremă stângă, care, toate, sunt abstracții hibride, altoite pe fondul rupturii echilibrului lăuntric al societății europene, provocate de războiul din 1914-1918, și petrecute în primă instanță în țările cu tradiție politico-democratică fragilă: Rusia, Italia, Germania.

Criza din societatea europeană, subsecventă marelui război, se caută – continuă I.I. Russu – a fi explicată și tratată prin metodologia anistorică a filosofiei, a metafizicii, a plecării de la idei și concepte.

Societatea are nevoie de o întoarcere la realitate, de tratarea problemelor ei de pe principiul imanenței vieții. El înseamnă reconstrucția echilibrului pe temelia și pe treptele valorilor cotidiene, care se opun iraționalismului, se opun exaltării luptei eroismului. Aceste valori nu se acomodează cu mitul găunos al „omului nou”, proclamat fără multă acoperire din toate părțile, și nici cu ceea ce I.I. Russu numește „spiritul de turmă ordonată”.

*

* *

Am încercat să oferim un portret inedit al marelui istoric și lingvist care a fost Ion I. Russu și sperăm că el nu va dezamăgi. Chiar dacă aceste colaborări la „Abecedar” și „Pagini Literare” (de altfel el a mai colaborat și la alte reviste de cultură ale vremii) sunt cunoscute, cel puțin de unii, rămâne demn de subliniat ineditul conținutului lor, în comparație cu preocupările consacrate ulterior exclusiv istoriei și lingvisticii, - în speță tracologiei – de către remarcabilul și, am spune, nedreptățitul savant în memoria scurtă și cu prețuirea rezervată a posterității sale științifice, din care nu lipsesc voci denigratoare.

Două elemente constitutive ale personalității sale au apărut în plus în aceste rânduri: întinsa lui cultură generală, cu deschidere specială către filozofie și gândire politică, și consecvența convingerii sale democratice, afirmate în epoca ascensiunii dreptei în România, cu același curaj cu care și-o afirma atunci când se va instaura dictatura stângii.

„Să rămânem credincioși adevărului” – se adresa el de la catedră în 1947, studenților anului I al Facultății de Litere și Filozofie din Cluj. „Să-i rămânem credincioși măcar în această sală, fiindcă de îndată ce coborâm în stradă, ne întâmpină peste tot numai minciuna...”

Cuvinte de mare curaj, care onorează amintirea unui mare savant.

RECULEGERE PRINTRE UMBRE

Aniversarea vârstei – venerabile chiar și pentru o instituție – împlinite de Universitatea românească din Cluj, invită la rostirea de omagii atât prin apelul la luciditatea investigației științifice, cât și la lirica difuză a amintirilor.

Anii în care am început studiile universitare purtau amprente grave: a blestemului încă recent al războiului, a incertitudinii destinului politic al țării, care făcea dificilă statornicirea echilibrului interior al vieților și umbrită satisfacția revenirii pe meleagurile un timp înstrăinate ale Daciei Superioare. Pluteau presimțiri sumbre, ce aveau să fie curând confirmate.

Dar, pe deasupra tuturor valurilor amenințătoare și tulburi, au fost ultimii ani ai mării universități de factură și elevație occidentale, însă cu rădăcini în originala și puternica spiritualitate românească, ajunsă în perioada interbelică la o treaptă superioară a înălțării sale. Au fost anii – până în 1948 – în care profesorii universității făceau parte – aproape fără excepție – dintre beneficiarii unor studii îndelungate în însemnate centre europene de cultură și știință. Diversificând și consolidând ținuta intelectuală pentru care cuvântul „maioresciană” rămâne mereu cel mai sugestiv pentru noi, acești profesori, în majoritatea lor, nu aveau doar o „deschidere” spre Europa, ci apăreau integrați organic în fenomenul spiritual european – prin erudiție, prin cultură, stil academic, de viață, de comportament.

A fost un privilegiu audierea, în anii aceia, de prelegeri care transpuneau direct în sala de curs rezultate din laboratorul cercetării: să asști – nu la reproducere de informație, ci la acte de creație intelectuală, comunicând fiorul întâlnirii cu ineditul. Pe această modalitate a relației profesor-student se construia excelența întregului

sistem: puține cunoștințe – doar cele de pe pragul introducerilor elementare în arcele unei discipline – îi erau servite studentului în rețete; pentru aproape întreaga sa informare, acesta era obligat la lectură personală, lăsându-i-se liberă judecata proprie asupra celor citite, judecată ce se desfășura în cadrul de rigoare al multiplicității opiniilor și al confruntării lor, încurajate și îndrumate cu tact din partea magiștrilor.

Dintre ei, m-am simțit mult atașat de titularul de atunci al catedrei de istoria românilor – Ion Moga. În anii '30 fusese în bune relații cu tatăl meu, scriitorul Teodor Murășanu, și colaborase la revista de cultură „Pagini Literare” – condusă de acesta, la Turda. Întâmplarea a făcut să fie președintele comisiei în fața căreia am susținut, în 1946, examenul de bacalaureat. Peste câteva luni pășeam, timid, în biroul său (cel în care de vreo 30 de ani lucrez eu însumi) pentru a înregistra primele indicații în vederea unei lucrări de seminar la care, prea temerar, mă angajasem.

Lucrările științifice ale Ion Moga, grație și unei antologii apărute în 1973, sper să fie cunoscute. În orice caz, ar merita să fie scoase din semi-uitarea așternută asupra-le, pe de o parte din cauza sfârșitului său prematur, pe de alta din motivul că fuseseră elaborate mai înainte de instalarea în istoriografie a dogmaticii marxiste, ceea ce a făcut ca ele să fie considerate, tacit, drept „depășite”. Marile lui studii despre rivalitatea polono-austriacă la Dunărea de Jos, despre românii din Transilvania în evul mediu, despre începuturile dominației austriece în Transilvania și politica ei economică, și, în fine, despre voievodatul Transilvaniei, sunt tot atâtea contribuții remarcabile prin acuratețea informației, claritatea interpretării și a stilului. Sunt calități care pot fi, și în prezent, verificate de oricare cititor al operei sale. Puțini mai sunt însă aceia care pot depune mărturie pentru deosebitele calități de profesor ale lui Ion Moga. Deși scund de statură, era o apariție deosebit de plăcută: față senină, adesea zâmbitoare, ochi mari, luminoși și calzi, voce tenorală admirabil timbrată, pe care o modula expresiv și armonios. Posea un limbaj elegant, după cum eleganță este termenul ce-i definea în întregul ei, apariția la catedră, delectând cu o expunere clară, logică, în concordanță cu calitatea ei stilistică.

Pentru istoricii români ardeleni era pe atunci un subiect predilect acela al „autonomiilor transilvane”, al persistenței formelor de organizare autentice și vechi românești în fața tendințelor instituțiilor medievale maghiare și ale exponenților acestuia de a le asimila. Problema fusese într-un fel pusă într-un studiu mai vechi al lui Kemény Jozsef, dezvoltată ulterior de Ioan Bogdan și reactualizată de Ioan Lupaș în ale sale „Realități istorice în voievodatul Transilvaniei în secolele XI-XIII”. În 1946-1947 Ion Moga a ținut un curs cu o asemenea temă, bazat direct pe documente, citate și interpretate atât ca piese relevante în sine – uneori – cât și integrate în demonstrarea existenței și viabilității autonomiilor românești transilvane, cu tot ce probau ele sub raportul tradițiilor de organizare social-politică autohtonă.

Declanșarea insidioasă a unei boli rare și – atunci, poate și acum – incurabile, a sistemului circulator l-a ținut departe de catedră în primul semestru al anului 1949-1950. Spre regretul tuturor, dar mai ales al studenților, boala i-a adus sfârșitul la 3 ianuarie 1950, la vârsta de numai 47 de ani, după luni de suferințe atroce. Am convingerea că dacă destinul ar fi îngăduit vieții sale o scadență normală, împlinind etapa deplinei maturități și experiențe intelectual-științifice, Ion Moga ar fi astăzi înscris printre marii noștri istorici. Erudiția, factura

raționalistă a spiritului, patriotismul și o anume dârzenie – discret manifestată – a neamului său din Mărginimea Sibiului, nu l-ar fi lăsat - cred – să alunece spre concesii neștiințifice în tratarea istoriei patriei.

Până a nu mă fi explicat, va surprinde poate faptul că încep evocarea lui Silviu Dragomir cu acordarea epitetului de „personalitate originală”. Mai în vârstă cu 14 ani decât Ion Moga, a trăit mai mult decât el, până în 1962. Dacă n-ar fi survenit o banală intervenție chirurgicală, cu un neașteptat deznodământ nefericit, vigoarea fizicului său impunător i-ar fi hărăzit, fără îndoială, încă mulți ani. După îndepărtarea de la catedră (în 1947) și o detenție de câțiva ani, a lucrat în cadrul Institutului de Istorie din Cluj. Pe cei care-și aduc aminte de el din această perioadă ceva mai recentă a activității sale, bonomia lui naturală i-ar putea face să protesteze împotriva ideii de „personalitate originală”, ce duce gândul către o persoană înclinată spre stridențe comportamentale.

Originalitatea lui Silviu Dragomir consta, pe de o parte, în singularitatea pregătirii sale de slavist, printre istoricii de atunci din Facultatea de Litere și Filozofie. Limba slavă pe care o stăpâna mai bine era sârba, dar cunoștea se asemenea rusa, bulgara și, bineînțeles, slavona medievală (mediobulgara). Unele prelegeri de lingvistică slavă medievală comparată relevau o orientare largă în toate limbile slave. Ele i-au fost unul din punctele de sprijin în studierea istoriei vlahilor balcanici. În 1946-1947 a predat o versiune adusă la zi a lucrării sale mai vechi – *Vlahii și morlacii*.

O altă notă a originalității lui Silviu Dragomir era pusă în evidență de metoda lui de predare. Aproape toți profesorii – așa cum am subliniat anterior - expuneau în vremea aceea rezultate ale cercetărilor proprii, cu demersuri la surse, la lucrări fundamentale ori la lucrări recente. În cazuri justificate, își prezentau incertitudinile, ipotezele controversate ce puteau rezulta din cercetare, dar era vădit că în fața studenților ei veneau totdeauna după o reflecție prealabilă, care le dirijase opțiunea către punctul de vedere cel mai plauzibil. Silviu Dragomir mergea mai departe cu această maieutică. Pornea de la prezentarea izvoarelor temei ce-și propusese a o expune și proceda apoi chiar în fața studenților la examinarea critică a acestora. Ipotezele, îndoielile – și le formula atunci și acolo. Metoda nu era de maximă atractivitate, dar provoca auditoriul să asiste „pe viu” la efortul intelectual al unui experimentat cercetător, la procesul configurării concluziilor sale. Se întâmpla ca spre sfârșitul unei prelegeri să revină cu un amendament asupra unei ipoteze formulate în prima parte. Niciodată nu omitea recursul la probe și argumente, nici atunci când ele pledau împotriva tezei de partea căreia, personal, ar fi înclinat. O dată – de două ori l-am auzit încheind acest colocviu cu sine însuși prin cuvintele: „Mă voi mai gândi, domnilor, și poate voi avea ocazia să mai revin, pentru dumneavoastră, asupra acestei probleme...”

Am atins astfel a treia notă de rară „originalitate” a lui Silviu Dragomir: modestia, conjugată cu onestitatea științifică. Pe când lucra în Institutul de Istorie, deși erudiția sa era de departe superioară cunoștințelor noastre, ale celor tineri de pe vremuri, nu ezita, când avea un dubiu – de pildă la lectura unui document – să vină pe la câte unul din noi și, arătându-ne pasajul, să ne întrebe: „Dumneata, cum crezi că s-ar citi corect?” Chiar dacă părerea mai tânărului coleg era evident greșită, niciodată nu contrazicea ironic sau aspru. În cazul cel mai rău, spunea cu blândețe: „Parcă n-aș crede să fie așa”. Dar cel mai adesea, reflecția lui era: „S-ar putea să ai dreptate. Mă voi mai gândi și eu ...” Atitudinea aceasta nu înseamnă că ar fi fost indecis în păreri, ci doar că și le dorea adoptate după cumpănire temeinică, după ascultarea și compararea opiniilor mai multora, neomițând și

nedisprețuind pe nici una din câte îi stătea în putință să consulte. Dar l-am auzit în Academia Română combătând cu înfocare, până la imprudență, opiniile unor dictatori în istoriografie, care încercau să denigreze ori să diminueze caracterul de luptă pentru libertate al revoluției românești de la 1848 în Transilvania.

Până la încetarea sa din viață – în 1986 – mulți au avut prilejul de a-l cunoaște pe Ion I. Russu. L-au cunoscut ca membru marcant al secției de istorie veche și arheologie a Institutului de la Cluj. Ca impresie generală despre om, - era cam retras, mai corect spus de o sociabilitate selectivă, deci, în ochii publicului larg, un personaj nu prea popular. Specialiștii erau singurii în măsură să aprecieze în el valoarea cercetătorului meticulos și parcimonios în clamarea rezultatelor sale, a eruditului lingvist și epigrafist, aducând prin fiecare studiu câte o contribuție științifică reală, importantă, dar neasociată cu publicitatea pe care alții, mai iscusiți, și-o știau crea pe seama muncii altora, sau în jurul unor erori și banalități.

Am evocat cu alt prilej¹ un aspect de puțini cunoscut sau măcar bănuț al personalității lui Ion I. Russu: acela al omului de cultură europeană multilaterală, cunoscător și admirator al filosofiei lui Benedetto Croce, deschis către fenomenul literar-artistic din anii '30, inclusiv către curentele sale de anvergură; al omului de fermă atitudine antifascistă, pe care nu ezita să și-o afirme în articole trimise revistelor din țară, din chiar Roma lui Mussolini. Aduag acum arhivei amintirilor despre el alte câteva date, aproape la fel de puțin cunoscute. În 1946-1947 a predat, în suplینire, cursul de istorie veche universală, fixându-se asupra primelor secole ale istoriei romane. Deși, după câte știu, a fost întâia sa prezență amplă și de majoră răspundere la înălțimea catedrei universitare, și-a evidențiat, spontan, calități de admirabil profesor. Revărsa de pe podium verva cunoscută aceluia ce au asistat la intervențiile polemice ale sale, în cadrul unor „amicale” discuții între arheologi și istorici ai vremurilor celor mai de demult². Vorbea liber, în fraze ritmate nervos, urmărind exprimarea precisă, concretă; deschidea paranteze, revenea, arunca uneori câte o ironie la adresa opiniilor nefondate. Ca mare profesor ni s-a impus însă Ion I. Russu prin cunoștințele sale excepționale de întinse, îndeosebi în lingvistică. De fapt, el era licențiat în limbi clasice și sunt toate motivele de a se crede că atât la Cluj cât și la Roma a făcut studii aprofundate de filologie comparată. Memorabilă și probatorie a fost o suită de prelegeri în care demonstra descendența fondului lexical principal al latinei, prin surprinzătoare avataruri, dintr-o ipotetic reconstituită indo-europeană originală, trecând prin filiere persane, tracice, celte, paleogrecești și ajungând la dialecte protoitalice.

În fine, temperamentul lui Ion I. Russu nu s-a putut stăpâni să nu construiască paralele între fapte politice reprobabile din vechime și altele, care începuseră a ne asalta tot mai des, după 1945. Aluziile sale au fost câteodată așa de transparente, de violente chiar, încât împotriva lui s-a înscenat în grabă un „protest” al studenților, urmat de îndepărtarea sa de la catedră. Făcând astăzi legătura între articolele sale antifasciste și poziția lui ca profesor, în 1946-1947, putem diagnostica în Ion I. Russu un curajos și consecvent democrat, adversar al tuturor totalitarismelor, de dreapta ori de stânga.

O experiență interesantă a fost succesiunea în predarea istoriei artei universale a profesorului de estetică Liviu Rusu, care a suplinit catedra în 1946-1947, și a celui ce a devenit pentru multă vreme titularul ei, Virgil Vătășianu, revenit de la Roma și câștigător – pe la începutul lui 1948, cred – al concursului pentru ocuparea postului de profesor de istoria artei, în cadrul căreia a expus o prelegere despre Paul Cézanne. Interesul

experienței menționate a constat în etalarea pe rând a două concepții opuse cu privire la fenomenul artistic și la interpretarea lui.

Liviu Rusu, eminent estetician și orator pasionat, se consuma pur și simplu pe podium în căutarea unui mod de comunicare cât mai convingător, deși uneori cam gongoric. În concepția sa, arta era esențialmente un produs spiritual, iar modulațiile ei, stilurile, rezultau din structura temperamentală a artistului. El elaborase o tipologie a acestor structuri, înscrise pe o gamă între „echilibrat” și „anarhic”, pe care o regăsea în particularități ale operei de artă. Concepției sale i s-ar fi putut aplica formula, încă nerostită atunci, a lui Eugen Ionescu: „Înainte de toate, o operă de artă este o aventură a spiritului”.

Dintr-un pol opus, Virgil Vătășianu a introdus în istoria artei la Universitatea din Cluj un spirit științific sever, care vedea în actul artistic produsul unor structuri și legi autonome față de ceea ce Ionescu numise „aventura spiritului”. Pentru Liviu Rusu o catedrală gotică era materializarea elanului spiritului spre sublim, spre cer, spre întâlnirea cu Divinitatea; pentru Virgil Vătășianu ea era în primul rând o performanță de tehnică a construcției care făcea posibilă o atare înălțare grandioasă, aclamată de teologia și mistica creștină.

Am omis din această evocare pe profesorii despre care am scris, chiar de mai multe ori, ca și pe câțiva pe care – mărturisesc – nu i-am agreat, din vina mai ales a tinereții mele, înclinată să descopere cu pripeală „nepotriviri de caracter”, asupra cărora – după vorba citată a lui Silviu Dragomir – îmi promit „să mă mai gândesc” și să revin, cu detașarea și indulgența propriei senectuții.

Celor mai mulți însă dintre profesorii mei de acum aproape o jumătate de veac le păstrez un respect fără rezerve, nediminuat de sporul de maturitate și de exigență pe care-l comportă privirea peste timp, către umbrele trecutului. În mulți ani am identificat nu doar savanți și pedagogi eminenti ci și caractere puternice. Oamenii aceia aveau și ei simpatii și antipatii, - între ei, sau, mai discrete, între ei și unii studenți. Dar, în genere, ei nu puneau aceste sentimente omenești înaintea aprecierii obiective a valorii celor cu care colaborau, ori pe care îi îndrumau. Se demonstrează prin aceasta un fapt important, deși mai puțin luat în considerație: o *mare* universitate și *marii* ei profesori nu sunt emanații doar ale erudiției și talentului, ci deopotrivă ale libertății de gândire, ale respectului pentru pluralitatea opiniilor, în climatul fecund al cărora se nasc și se fortifică *mari* caractere.

Așa a fost atmosfera și așa au fost câțiva din profesorii de seamă ai Universității atunci când ea împlinise, nu de multă vreme, 25 de ani. Sau, cel puțin aceasta a fost percepția mea. O atmosferă în care începeau a se respira primele miasme înăbușitoare, dar care a fost menținută respirabilă de voința și curajul multora de a apăra libertatea spiritului, de a ocroti sevele ce urcau tăcute și tenace din rădăcinile adânci ale autenticei spiritualități și culturi românești.

A fost, aceasta, o luptă pentru supraviețuire, cu înfrângeri și cu victorii, câștigată până în cele din urmă, într-un context istoric larg, național și european. Inspiratori ai izbânzii finale au fost în mare parte profesorii care i-au elaborat strategia și ne-au transmis-o. „*Et quasi cursores vitae lampada tradunt*”. Încerc senzația că privirilor noastre spre ei, ca și ale tuturora către a lor Alma Mater, li s-ar putea alipi cuvintele alese de Vasile Băncilă, acum aproape 60 de ani, spre a servi ca moto importantului său studiu asupra lui Lucian Blaga, în care-l intitula pe marele gânditor „energie românească”. „*Ceux qui ont le sens de la grandeur, s'arrêteront d'abord*

interdits devant ce spectacle de puissance et n'auront plus de souci que de participer, à leur rang et pour leur compte, à cette exaltante ascension''.

¹ La sesiunea științifică dedicată semicentenarului Muzeului din Turda, în toamna 1993.

² Lui, ca și încă vreo câtorva iluștri confrăți, li s-ar fi potrivit replica unui personaj al lui Richard Sheridan: „Sunt îngăduința personificată, când nu sunt contrazis!”

NAȚIUNEA - ÎNTRE DECLIN ȘI RESURECȚIE

NAȚIUNEA - DIMENSIUNE A LUMII MODERNE

Existența națiunii în evul mediu este o problemă deschisă. Elemente anticipative ale sale au apărut, izolate, încă de atunci. Pe acestea, unii istorici le consideră coincidențe neglijabile și întâmplătoare, alții – mai numeroși în deceniile din urmă – cred într-o continuitate de la aceste semne îndepărtate până la națiunea modernă.

Încercăm a relua problema, în varianta restrânsă a dezvoltării națiunii moderne în istoria poporului român.

Stadiul de evoluție numit „al națiunii” rezultă din constituirea într-un sistem de interdependențe a unui complex de factori.

Factori *economici*, însemnând o treaptă mai avansată a economiei de schimb. Factori *sociali*, constând în simplificarea structurilor sociale și o delimitare a lor mai limpede, conturându-se ascensiunea unui grup social ce realizează în jurul său elemente cu un orizont intelectual-politic mai avansat. Factori *politico-juridici*, marcați prin afirmarea egalității în drepturi a cetățenilor și prin posibilitatea participării lor la viața publică, la luarea deciziilor administrative și de guvernare. În fine, factori *intelectuali*, care apar în legătură cu cei politici, de multe ori premerg acestora și contribuie la promovarea lor, pentru ca din această combinație să rezulte starea colectivă de spirit numită *conștiință națională*.

Spre deosebire de simpla conștiință a identității etnice și de limbă, ea înseamnă stadiul în care o colectivitate își elaborează și susține un ideal politic, având drept puncte principale revendicarea egalității în drepturi cu alte grupuri, sau/și constituirea ei într-un stat propriu, în care să devină din minoritară, - majoritară din punct de vedere politic.

În timp ce conștiința identității de neam e mai mult o autoconstatare, este pasivă, cea națională este activă, militantă, autoare de programe de schimbare a condiției sociale și politice de până atunci a grupului etnic respectiv. Ea este semnalul că un popor a intrat în stadiul de dezvoltare care se va numi „națiunea modernă”.

Până la integrarea lor în acest sistem politic și mintal, factorii economici și sociali constituie numai premise ale dezvoltării și desăvârșirii națiunii moderne. Fiecare din ei poate figura, într-un moment al istoriei,

într-o formă clar conturată sau, dimpotrivă, poate lipsi. Spre deosebire de ei, conștiința națională este o componentă indispensabilă a națiunii. Ea dispune de o relativă *autonomie* față de dezvoltarea economică, socială și politică a unui popor, dar nu se poate dispensa de un anumit grad de dezvoltare culturală, de instrucțiune, cel puțin la nivelul elitei sociale a grupului.

E de reținut, de asemenea, că dezvoltarea națiunii moderne are loc în forme particulare și în condiții diferite, de la popor la popor. Un element totuși comun al procesului, pe lângă conștiința identității de neam, care-i constituie baza, este maturizarea unei stări de nemulțumire, de criză, din partea unui grup social. Motivele de nemulțumire provin, evident, din condițiile economico-sociale și politice ale grupului respectiv.

În cazurile în care aceste motive acționează în interiorul unei comunități omogene din punct de vedere etnic, ele au ca efect declanșarea de felurite forme de protest, de revolte sociale, care îndreaptă mentalitatea comunității către începutul a ceea ce s-a numit – până la saturație – „conștiință de clasă”. Când însă ele se produc în interiorul unei societăți divizate din punct de vedere etnic-lingvistic, iar această diviziune are și o certă conotație social-politică, atunci mentalitatea de grup se dirijează către întărirea conștiinței de neam (cu precădere la grupul contestatar ...) și în două instanțe către punerea temeliei conștiinței naționale, care va deveni principalul element de coeziune internă a grupului respectiv.

În cazul poporului român, procesul s-a petrecut mai devreme în Transilvania decât în Principatele Dunărene. El s-a omogenizat însă în preajma anilor 1820-1830. De altminteri, decalajul menționat n-a fost semnificativ la scara istorică a „duratei lungi”.

La românii din Transilvania s-au acumulat mai multe și mai grave motive care au determinat perceperea de către ei a unei „stări de criză”.

Mai întâi, excluderea lor prin lege din sistemul privilegiilor politice și profesionale ale țării. Termenul de „tolerat” care, în viziunea legislatorilor, introducea o distincție juridică – oarecum normală în societatea medievală, pentru care discriminarea în drepturi era o situație curentă – va dobândi, în înțelegerea și în sensibilitatea românilor, începând cu clasa lor intelectuală, o semnificație dureroasă, jignitoare și provocatoare, ideală pentru a fi folosită, eficient, în cadrul unei mișcări contestatate și revendicative de drepturi.

Au intervenit apoi, pe parcursul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, presiunile pentru atragerea românilor la confesiunile luterană și calvină. Îndeosebi cea de-a doua tentativă, sprijinită de principii calvini ai țării, a adus biserica ortodoxă la o tot mai apăsătoare subordonare față de autoritățile oficiale – politice și religioase – ale Transilvaniei. A fost unul din motivele care au înlesnit trecerea românilor ardeleni la catolicismul de rit oriental, în 1698-1700.

La sfârșitul secolului al XVII-lea s-a petrecut mutația geopolitică în cadrul căreia Imperiul otoman a fost silit să se retragă pe linia Carpaților, a Dunării de mijloc și a Savei. Europa centrală, inclusiv Transilvania, a fost înglobată în Imperiul habsburgic. Dominația austriacă a adus românilor oferta – evident interesată – de a fi scoși, parțial, de sub statutul politic și religios de „tolerați”, cu condiția adoptării catolicismului; ea a mai însemnat sentimentul – pentru români – că încep a fi considerați de către autoritatea de stat ca un factor politic de echilibru în Transilvania, deci sentimentul că ei „valorează ceva”, pe plan politic. A apărut perspectiva dezvoltării unui

sistem de învățământ în limba proprie, de la nivelul elementar, din mediul rural, la cel secundar și teologic, precum și de a putea accede la studii superioare în instituțiile catolice de la Viena și Roma. Toate acestea deschideau calea formării unei categorii intelectuale – e drept, restrânse – dar de un nivel de pregătire apreciabil pentru timpul acela, și mai ales în comparație cu epoca anterioară. În fine, se oferea posibilitatea de publicare de către acești intelectuali de lucrări teologice, istorice și filologice, de programe politice, de susținere a acestora prin memorii și petiții în fața forurilor oficiale, până la cel mai înalt.

Între 1743 – momentul culminant al acțiunii revendicative a episcopului unit Inocențiu Micu-Klein – și 1791 – data înaintării către împărat a memoriului cunoscut sub numele de „Supplex Libellus Valachorum” – procesul formării națiunii române moderne s-a cristalizat la nivelul păturii sale intelectuale, compusă din preoțimea unită, în parte și ortodoxă, din învățători și câțiva funcționari publici. La acest nivel social superior, națiunea română își formulase argumentele teoretice ale existenței sale: vechimea, originea latină, valoarea contribuției la susținerea statului.

În ce proporție conștiința națională, evidențiată de conținutul memoriului de la 1791 și de solidaritatea supraconfesională a semnatărilor săi pătrunsesse, până la finele secolului al XVIII-lea, în straturile largi ale poporului, este greu de spus. Conștiința națională este doar în mică măsură un fenomen spontan: ea se învață, este un proces de contagiune mentală, de sus în jos, transmisă prin școală, prin predica de pe amvon, prin comunicare orală, prin publicații. Aceste canale convergente realizează într-o formulă nouă, cu argumente teoretice, conștientizarea situației de inferioritate, de nemulțumire, și a aspirației către o schimbare a condiției sale din partea unei comunități etnice și religioase. Ni se pare verosimil că acesastă formulă nouă mai era încă, la 1791, doar opera unei elite intelectuale și se propagase numai în rândurile ei.

Atât în acest stadiu, cât și într-un al doilea, care apreciem că s-a încheiat o dată cu revoluția de la 1848, formarea națiunii române moderne n-a fost decât în mică măsură impulsionată de fapte și procese economice. Între 1700-1848 românii din Transilvania n-au cunoscut o deosebită ridicare economică, și doar o pătrundere neglijabilă în sfera producției, a comerțului sau a creditului. Condiția socială a celor ce alcătuiau marea lor majoritate – țărani – s-a modificat în acest interval de timp puțin sau deloc. Nici dezvoltarea economică a Transilvaniei în general, încurajată sau organizată de austrieci, n-a antrenat populația românească la o activitate economică mai intensă și mai prosperă. Punerea în valoare a zonelor miniere și metalurgice din Banat și Maramureș, intensificarea exploatării celei din Munții Apuseni nu și-a făcut simțită influența printre români decât la nivelul forței de muncă. O „clasă de mijloc” a continuat a face progrese lente numai pe baze și din rațiuni de ordin spiritual. A sporit numărul și calitatea preoților, învățătorilor, funcționarilor, au apărut cei dintâi oameni de știință și creatori literari.

În Transilvania, națiunea română modernă a fost produsul unei speranțe și al unei aspirații spre egalitate politică, în cadrul regimului de stări. Acestea au fost susținute cu argumente istorice, filologice și etice. Pentru ultimele, menționăm pe cel împrumutat din așa-numita „justiție distributivă” – teză aristotelică enunțată în „Etica nicomahică”: „Qui sustinet onus, sentiat et commodus”¹ – căreia s-a încercat a i se da o interpretare modernă, în

spirit politic democratic. Aceste argumente constituie un caz exemplar pentru rolul primordial al factorului cultural-spiritual în dezvoltarea unui popor pe o treaptă superioară a existenței.

A doua etapă a dezvoltării națiunii române moderne se poate delimita prin anii 1791-1848. În acest timp procesul s-a desfășurat în ritm rapid și în Principatele Române. Aici – pe lângă premisele de ordin intelectual: ideile revoluției franceze și cultura franceză, romantismul, dorința de independență – și-a mai spus cuvântul și atragerea celor două țări în circuitul european de schimb, în urma înlăturării monopolului comercial otoman, prin pacea de la Adrianopol (1829).

Principala forță motrice a procesului s-a aflat și acum în mediul intelectual: el a devenit între timp mai numeros, cu o pregătire mai modernă, mai diversificată, mai bine orientată în problemele politicii interne și internaționale. Clericilor și învățătorilor se adaugă în această perioadă profesorii, avocații și alți liber-profesioniști, literații, care inițiază jurnalistică politică și culturală, precum și asociații teatrale și muzicale. Rolul deținut de Viena și Roma în instruirea superioară a tinerilor din Ardeal îl asumă pentru Principate Parisul și strălucita sa generație literară și istoriografică de după 1820. Se înfiripă o ideologie liberală de filiație franceză în Principate, germană (W. von Humboldt, Rotteck) în Transilvania. Între românii din cele trei țări se stabilesc raporturi tot mai intense.

În Transilvania, agitația stârnită de problema desființării iobăgiei, în ajunul lui 1848, a determinat cuprinderea în perimetrul conștiinței politice a unei părți însemnate a țărănimii. Puternicul colorit național al programelor revoluționare lansate atât de conducătorii politici maghiari cât și de cei români a făcut să fuzioneze conștiința politico-socială a păturilor populare cu conștiința națională. A fost și un reflex al intrării Europei centrale, estice și sud-estice în „era naționalităților”, totodată a naționalismelor, ceea ce înseamnă că formarea oricărei națiuni din acest spațiu trebuie privită din dublă perspectivă: internă și externă (europeană), descifrându-i relațiile paralele, doveditoare ale fluxului unui curent general, al unei tendințe istorice obiective.

La 1848 națiunea română, precum și altele din același spațiu, pot fi socotite ca deplin formate, luând drept criteriu al acestei afirmații faptul că fenomenul de conștiință națională devenise o „idee-forță” și se manifesta ca atare, influențând mentalitatea și comportamentul unei majorități populare și nu numai ale unei elite.

După 1848 națiunea, devenită un fapt normal, și-a îmbogățit doar conținutul, prin crearea unei „clase de mijloc” românești, cu baze în profesiunile libere, în capitalul bancar, comercial-industrial și agrar, în țărănimea proprietară, înstărită. În interiorul păturii conducătoare, clerul cedează locul elementelor laice. Programul ei politic își deplasează accentul pe revendicări democratice și pe idealul unității naționale. Creația literară anticipează, pe plan cultural, acest ideal politic afirmat cu tot mai multă îndrăzneală.

Un ideal politic ce s-a înfăptuit cu greu și care întreține până astăzi, în mentalitatea colectivă, o acută sensibilitate națională, axată pe ideea integrității și unității statului și a națiunii.

Una din problemele principale care stau în fața națiunii române și a tuturor națiunilor din această parte a continentului, în viitorul mai apropiat și mai îndepărtat, este tocmai depășirea acestei sensibilități, uneori excesive, și instaurarea unui climat de încredere reciprocă, singura formulă deplin compatibilă cu acea Europă integrată, unită, pe care toate națiunile bătrânului continent doresc să o vadă realizată.

Trebuie să ne obișnuim a scrie o istorie cu fața spre viitor ...

¹Cel ce susține o sarcină, să se bucure și de avantajul ei.

***REVENIRI ASUPRA CONCEPTELOR DE NAȚIUNE,
NAȚIONALITATE ȘI MINORITATE NAȚIONALĂ***

Conceptele numite mai sus aparțin domeniului politicii – etajului său teoretic, precum și celui al practicii – iar în al doilea și în al treilea rând istoriei și sociologiei. Pentru a le defini conținutul se apelează și la alte științe – lingvistica, economia – astfel că o cercetare completă asupra-le este necesarmente pluridisciplinară.

Nu în aceasta însă, ci în impactul politicii asupra lor, rezidă principala dificultate în calea cercetării. Politica este adesea secundată, dacă nu chiar precedată, de mentalitatea unor colectivități sau indivizi, de tendințe de a introduce, fie brutal, fie insidios, distorsionări de intenții și de sensuri în desfășurarea investigațiilor.

Pe de altă parte – oarecum în replică – interesul istoriei și al sociologiei pentru aceste concepte este, în ultimă instanță, mobilizat de dorința de a înlesni soluționarea unor probleme de natură politică.

Termenul „națiune” a avut în limba latină înțelesul inițial de „neam”. Etimologia sa (*natio* = naștere) conduce spre ideea de „comunitate a celor născuți din același sânge” (Cam astfel la Isidor din Sevilla, în sec. VII, în ale sale *Originum seu Etymologiarum Libri XX*, sau la Beda Venerabilis, sec. VIII, *Anglorum Ecclesiastica Historia*). De la accepțiunea de comunitate prin înrudire, termenul a evoluat, semantic, spre acela de comunitate legată de un teritoriu, ai cărei membri – cei născuți în cadrul acestuia – erau priviți distinct de cei veniți din altă parte. În această etapă sensul se apropie de al cuvântului „patria” = țara părinților.

O semnificație mai circumscriasă a început a avea termenul „națiune” în evul mediu, când, în limbajul politic al multor state a ajuns a designa partea cetățenilor care beneficia de drepturi politice. Deoarece constituiau apanajul doar al unei fracțiuni a societății, aceste drepturi erau, în fapt, ceea ce se cheamă „privilegii”.

Pe fondul acestei realități preexistente, revoluția franceză, în urmărirea extinderii drepturilor politice asupra *tuturor* cetățenilor, a trebuit să extindă și aplicarea termenului de națiune de la o elită privilegiată la totalitatea cetățenilor.

Din această împrejurare a istoriei a rezultat și definirea națiunii, mai ales în secolul al XVIII-lea, prin elemente de ordin rațional-volitiv și constituțional-juridic. Mai ilustrativă este cea dată de abatele Sieyès în celebra sa broșură „Qu'est-ce que le Tiers Etat?": „Națiunea este un corp de asociați, trăind sub o lege comună și reprezentați de același legislativ”.

Dar această definiție n-a mai fost unanim acceptată în secolul următor, al XIX-lea. Deja Edmund Burke, ideologul și omul politic whig, a contestat caracterul de asociație contractuală, pe termen, a națiunii viețuind în cadrul statului. „Ar fi o mare greșeală – spunea el – a considera statul ca pe o asociație comercială, pe care o susții câtă vreme ești dispus, și o abandonezi când nu-i mai afli avantaje”¹.

Numele lui Burke, adversar declarat al revoluției franceze, sugerează că unul din motivele respingerii definițiilor de tip rațional și constituțional-juridic ale națiunii a fost repudierea ideilor revoluției franceze în general. Repudiere amplificată în perioada Restaurației (1815-1830), coincidentă pe plan cultural cu afirmarea Romantismului. În deceniile dintre căderea lui Napoleon și revoluțiile din 1848, multe popoare europene care nu întruneau nici una din notele definiției lui Sieyès s-au impus pe scena europeană cu revendicări de drepturi și de statute egale cu ale națiunilor constituite deja în state proprii.

Devenise evident că națiunea nu este legată doar de o structură politico-legislativă și că, în consecință, definiția ei trebuia revizuită, cel puțin pentru un anume tip, nou apărut, de asemenea comunități. De-acum era clară dichotomia: națiuni statale și națiuni culturale. A doua categorie etala atributele de coeziune și omogenitate ale marelui grup social ce era de-acum în mod curent numit națiune, cu o excepție: nu avea propria-i organizare de stat, însă aspira la înfăptuirea ei.

„Națiunea culturală” – cum o vor numi mai târziu germanii Neumann, Kirchhoff și Meinecke² – va fi definită drept o comunitate umană caracterizată nu numai printr-o solidaritate pe orizontală, ci și pe verticală

timpului, prin sentimentul continuității de idealuri între generații, bazat pe recunoașterea și exaltarea trecutului lor comun, a istoriei, fapt care postula și ideea originii comune.

Istoricitatea, ca dimensiune tipică a anumitor națiuni, în planul conștiinței colective, reprezintă, în fond, acceptarea esenței biologice a existenței lor. Considerată în dezvoltarea de la o origine, națiunea este asemenea unui organism, care se naște, crește, are nevoi vitale, membrii ei sunt integrați într-însa așa cum sunt integrate anatomic și funcțional membrele, într-un organism viu.³

La începutul secolului al XIX-lea, subînțelegerea substratului biologic al națiunii a fost corectată prin constatarea pertinentă că aceste organisme – națiunile – fiind creatoare de cultură, posedă și o facultate creatoare de ordin intelectual și afectiv – așa-numitul „Volksgeist” – spiritul, sau geniul popular, atribuit popoarelor în opera lui Herder. Concepțiile constituțional-juridică și istorist-organicistă s-au apropiat între ele, în considerarea națiunii din unghiul solidarității ei spirituale – al „conștiinței naționale”. Geneza acesteia a fost explicată prin factori economici, politici, prin particularități ale dezvoltării istorice, prin calități tainice ale rasei sau neamului, prin progresele instrucțiunii etc. Indiferent însă de multitudinea factorilor ce au contribuit la formarea ei, conștiința națională se manifestă ca un fapt de mentalitate, de psihologie colectivă. Disputele și concepțiile cu privire la națiune au tentat psihologia să intervină în dezbateri. Un exemplu de definiție psihologizantă a națiunii a oferit John Stuart Mill: „un grup uman legat printr-o solidaritate reciprocă atât de puternică, încât loialitatea față de grup e pusă mai presus decât orice alte loialități particulare și contradictorii”.⁴ Mai aproape de noi, sociologul american W.B. Pillsbury va numi națiunea „o comunitate comportamentală”⁵, iar germanul Heinz Ziegler, mai recent, și reluând cumva ideea lui J.S. Mill, va observa că „în stări conflictuale, năzuința spre libertate individuală sau postulatul democratic al egalității în drepturi se dovedește mai slab decât forța constrângătoare a factorului național”.⁶

O adâncire a problemicii se va contura de-acum în jurul întrebărilor: de ce natură și de ce esență este această solidaritate, cum a apărut ea și care îi este vechimea, printre celelalte manifestări de grup social?

Concepția politico-juridică, de tipul Sieyès, ducea la concluzia că națiunile n-au putut să apară decât în epoca modernă, când s-a afirmat, cu privire la stat, ideea contractualistă, iar cu privire la popor – cea a dreptului său de reprezentare în organismele de decizie ale statului.

Concepția care considera națiunea drept entitate organică și cultural-spirituală permitea în schimb explorarea îndepărtată în istorie a momentului apariției națiunii, sau cel puțin a unora din componentele ei.

Un larg câmp de cercetare s-a deschis astfel istoricilor, lingviștilor și etnologilor, porniți la interogarea izvoarelor celor mai diverse. S-a făcut observația că, în câteva cazuri, religia a putut fi aceea care să asume un rol de catalizator politic. Vechii evrei, prin credința în legământul încheiat cu ei de Jahvé, prin care deveneau „poporul ales”, se autodelimitau de alte etnii, cu o vigoare spirituală colectivă ce sugerează o conștiință comună puternică; bine înțeles, ar fi prematură calificarea ei drept „națională”. S-a subliniat, cu toate acestea, că asemenea conștiință a unei identități cu totul aparte în peisajul etno-cultural universal – născută și dezvoltată pe baza religiei – a conferit poporului evreu una din cele mai formidabile capacități de rezistență, de autoconservare, din câte cunoaște istoria.⁷

Cât privește sentimentul de solidaritate care, în epoca modernă, caracterizează colectivitatea numită națiune, acesta a îndeplinit și îndeplinește două funcții fundamentale: una *de integrare*, procurând grupului coeziunea spirituală grație căreia rezistă rivalităților interne de interese și presiunilor ostile externe, și una zisă *disciplinară*, care *sacralizează* puterea și-i transformă, pe această cale, forța în autoritate, realitatea ei genuină în legitimitate. Elemente ale acestor funcții se identifică în relația religio-politic din istoria biblică a poporului evreu. La romani, cultul împăratului a avut de asemenea un rol politic integrator și disciplinar, în sensurile de mai sus. Iar pentru evul mediu, ne putem întreba dacă accentul pus de creștinism pe sentimentul de fraternitate între membrii comunității, vehiculând un limbaj conceptual și simbolic comun și propovăduind credința într-un ideal comun, nu a pregătit cumva disponibilitatea psihicului colectiv pentru viitorul tip de solidaritate națională. S-a făcut, în orice caz, remarcă relației dintre spațiul formării primelor națiuni moderne și cel de influență al bisericii romane și al dreptului roman.

Psihologia a investigat problema până mult dincolo de tărâmul frecventat de istorici. Ea a ajuns astfel să releve că primele manifestări ale sentimentului de opoziție între mai multe comunități și-ar avea sursa în instinctul de autoapărare al omului primitiv, determinând suspiciune și ostilitate față de tot ce apărea nou, neobișnuit, cu alte cuvinte „străin”. Pe această bază primară a apărut sindromul social „noi”, opuși față de „alții”⁸. El s-a consolidat prin acumularea unei serii de factori augmentativi ai gradului său de determinare: posibilitatea de comunicare sau de noncomunicare printr-un anume limbaj între „noi” și „alții”, practicile magice asemănătoare sau deosebitoare, moduri instinctuale de organizare a vieții în comun – constituirea familiei, a legăturilor de înrudire. Treptat, colectivitățile umane au ajuns să fie structurate de factori mai complecși decât cei biologici, cum erau procurarea hranei și perpetuarea speciei. Locul acestora îl iau factori de conștiință, de interese economice de grup, de împărtășire a unei credințe comune ș.a.m.d. Prevalența elementelor de solidaritate de ordin economic, politic și spiritual va conduce, în epoca modernă, la stadiul superior de coerență socială, denumit națiune. Cu privire la această evoluție, marele istoric german Friedrich Meinecke spunea că națiunea a traversat trei etape: de existență vegetativă, impersonală, de conștiință culturală și de creare de stat.⁹

Conștiința națională – trăsătură determinantă a maturizării și definiții națiunii – este, de fapt, foarte aproape de conștiința culturală de care vorbește Meinecke. Ceea ce mai înseamnă că ea este o trăire de nivel elitar, căreia, spre a se dezvolta, îi este necesar, în stratul social privilegiat în care de regulă se dezvoltă, un anumit grad de cultură, iar din partea celorlalte straturi sociale o capacitate de mimetism spiritual-cultural față de elita creatoare intelectual.

O formă foarte veche de gândire politică elitară este ilustrată de miturile care atribuie unei comunități o origine din zei, din eroi fabuloși sau din alte ființe supranaturale. Prin intermediul miturilor, originile formelor de organizare socială și ale reprezentărilor mentale legate de acestea pot fi presupuse a descinde din arhetipurile inconștientului colectiv, de care vorbea Carl Gustav Jung.

Remanența întemeierii pe un mit a originilor comunității – model care exprima identitatea și unicitatea inconfundabilă a acesteia – se regăsește în interesul tuturor națiunilor moderne pentru originile lor, studiate prin metodele științifice ale arheologiei, istoriei și lingvisticii. Din stratul magmatic al mentalului colectiv,

sindromului „noi” se adaugă mitul „de unde?”, caracteristic – în stadiul utilajului său argumentativ modern – spiritului național. O componentă mentală și mai specifică acestuia este însă mitul „încotro?”¹⁰

El se exprimă în făurirea de către conștiința națională a imaginii unei misiuni a națiunii, ce poate să fluctueze, în raport de împrejurările istorice. Când francezii au spus: „pace colibelor, război palatelor!”, ei au formulat un asemenea mit. În evul mediu „apărarea creștinătății” a fost un altul, revendicat de numeroase popoare (a se vedea Cruciadele), printre care și de cel român. E important de subliniat că asemenea mituri au reprezentat, în epocă, un factor puternic, agresiv, al trăirilor colectivității. Acestea – și ele de sorginte elitară și propagate prin imitație, prin modelare organizată a mentalului colectiv – sunt elemente din care decurge, pentru o comunitate, riscul de a se înșela frecvent și grav asupra ei înseși. Am îndrăzni să susținem că până astăzi popoarele trăiesc sub imperiul unor reprezentări eronate, total sau parțial, despre ele însele, deoarece sentimentul de căpetenie care copleșește trăirile oricărei societăți organizate este *orgoliul*. Între „Gesta Dei per Francos”, - titlul unei cronici din secolul al XII-lea – și apelativul „La Grande Nation” din vremea revoluției franceze, deosebirea este doar de expresie, dar substratul mental și afectiv este identic. Mitul „încotro” tentează la exagerarea calităților, posibilităților și vocației unui popor. Proiectarea pe orizontul viitorului nefiind, în sine, susceptibilă a se susține decât prin afirmații și deziderate, i se caută piloni de sprijin în realitățile revoluate ale istoriei. Se caută o relație necesară între „de unde?” și „încotro?”. Un francez a spus-o admirabil: „À travers une image d’un passé, la vision d’un destin”. Iar sociologul și publicistul italian Scipio Sighele a scris și el despre „uniunea trecutului cu viitorul, a amintirilor cu speranțele”.¹¹

În finalul acestor considerații parțiale, într-o relație indirectă cu ele, înclinăm a da dreptate lui Meinecke: „Nu există formulă care să ofere caracteristicile universal valabile ale națiunii”.¹² Iar ca urmare, dreptate va trebui să-i dăm și lui Pillsbury: „Singurul mod de a decide dacă un individ aparține cutărei sau cutărei națiuni este să-l întrebi...”¹³

În contextul politic modern, paralel cu termenul de națiune se vehiculează și acela de naționalitate. În sens comun, el înseamnă apartenența la o națiune. În regulă generală se întreabă: „de ce naționalitate ești?”, și nu: „de ce națiune aparții?” ...

Important este însă sensul politic al termenului: naționalitate este numită de obicei o comunitate etnic omogenă, viețuind în cadrul statului dominat de o națiune de altă coloratură etnică. Ea este mai redusă numeric decât aceasta din urmă și are un statut social-politic recunoscut în stat, legal sau „de facto”, precum și o conștiință a identității sale. În absența ultimelor două trăsături, nu se poate vorbi – credem – de o naționalitate, ci doar de o „etnie”. Termenul apropiat de „grup etnic” poate fi sinonim cu cel propus, dar și cu cel de naționalitate, întâmplându-se uneori ca adoptarea lui să vrea să semnifice o și mai accentuată delimitare de națiunea majoritară, printr-un statut politic bine diferențiat.¹⁴

În timp ce procesul formării națiunilor poate fi considerat, cel puțin într-una din interpretările istorice semnalate, ca având o origine veche și o evoluție îndelungată, distincția dintre națiune și naționalitate datează nu mai mult decât de vreo 200 de ani, depinzând de consolidarea statelor naționale moderne, de statornicirea frontierelor dintre ele, care n-a putut, din cauza unor întinse zone de interpenetrație etnică, să creeze state viguros

unitare din punct de vedere național. S-a ivit, ca atare, problema spinoasă a relațiilor dintre națiunea-stat și naționalități, sau, dacă am vrea să acceptăm similitudinea acestora cu conceptul introdus de Kirchhoff și Meinecke – cu „națiunile culturale”, coabitante cu națiunea-stat, în cadrul politic dominat de aceasta.

Asupra acestor relații e necesară zăbava cu un cât mai onest efort de obiectivitate, deoarece cu deosebire în domeniul lor se resimte impactul intereselor și sensibilităților politice care acționează spre instaurarea unui climat de noncompreensiune, de suspiciune și chiar de ostilitate între comunități contigue.

Substratul intereselor concurente se reflectă pe planuri variate. De pildă, pe acela al prejudecăților și stereotipurilor mentale, care se substituie realităților și creează o deformată, tenace și nocivă „imagine a celuilalt”. Rolul stereotipurilor – imagini nefondat generalizate de către un grup social la adresa altuia – a fost remarcat printre alții, cu aplicare la relațiile politice, de către celebrul jurnalist și comentator politic american Walter Lippmann, acum vreo 70 de ani.¹⁵

Stereotipurile mentale încurajează în gândirea unui grup social sau/și politic instaurarea concepției *etnocentriste*, numite astfel – cum se știe – de sociologul american William Graham Sumner, în 1906. Ea semnifică aprecierea grupului propriu drept centru de referință în raport cu care sunt evaluate toate celelalte grupuri, după standardele propriei uzanțe, mentalități, culturi.

Evaluarea după asemenea criterii nu este totdeauna depreciativă; stereotipurile care conturează imaginea altui grup social-național pot fi și admirative.¹⁶ Mai frecvent și de ținut sub observație, din cauza nocivității sale, este primul caz. În alternativa sa, viziunea etnocentristă devine componentă importantă a naționalismului și a șovinismului, deși ea este limpede decelabilă încă, sau mai ales, în gândirea primitivă. O socioloagă americană reproduce această credință tribală: „Dumnezeu¹⁷ nu i-a creat pe toți oamenii din același lut, ei n-au ieșit din același vas cu apă, sau din aceeași burtă în pământ. Tribul meu a stat sub grija deosebită a lui Dumnezeu. El l-a așezat în mijlocul lumii și a prezis că de va fi vreodată alungat de acolo, lumea va pieri. Numai tribului meu i-a încredințat trebnicele care apără lumea.”¹⁸

Membrii unui asemenea trib – ne comunică aceeași sursă – au cuvântul „oameni” pentru a se denumi numai pe ei înșiși. Pentru membrii altor triburi folosesc un cuvânt cu altă semnificație, ceea ce ar demonstra – se afirmă – că pentru ei, în afara grupului propriu, n-ar mai exista ființe cu atribute deplin umane.¹⁹

Incursiunile anterioare în domenii aparent îndepărtate de ale existenței și dezvoltării națiunilor și naționalităților sunt menite să sensibilizeze importanța cotă de determinare social-psihologică obiectivă a caracterelor și a manifestărilor acestor categorii sociale. Să reliefeze faptul că ele nu sunt exclusiv produse ale politicului, ale ciocnirilor de interese și de idei din sfera acestuia. Politicul se folosește de prezența sau de latența lor în structurile mentale colective, pentru a le dirija într-o direcție convenabilă. E necesară, prin urmare, disponibilitatea pentru cercetarea întregii acestei problematici cu multă detașare și nu cu permanentă crispăre, suspiciune, preocupare de a extrapola procese naturale în procese de intenții.

Încercarea de definire a naționalității conținea, printre altele, constatarea – sau, să spunem mai cu prudență, supoziția – că raporturile acesteia cu națiunea dominantă în stat sunt reglementate, se află oarecum în

echilibru, ceea ce nu vrea să însemne că ele nu pot derapa înspre o stare tensionată, amorsată de nemulțumirea naționalității împotriva unor măsuri oficiale atingătoare de interesele sau și numai de sensibilitatea ei.

Din momentul instaurării unei asemenea situații, naționalitatea respectivă mai poate fi considerată și ca o *minoritate*, deoarece – fapt scăpat frecvent din vedere – minoritatea, în pofida numelui, nu este un concept cantitativ, ci unul calitativ. Minoritate este orice grup social (într-o parte din cazuri de colorit național) ai cărui membri resimt din partea grupului politicește dominant felurite inconveniente: prejucii, discriminare, segregare, persecuție și altele, sub multe nume și firme. Termenul minoritate definește așa dar o stare de fapt, sau un statut de inferioritate – reală sau subiectiv denunțată²⁰ – iar nu o categorie statistică. Din acest ultim punct de vedere o minoritate poate fi net majoritară, așa cum până nu demult a fost populația de culoare din Republica Sud-Africană.

În funcție de raporturile, prin definiție tensionate, dintre majoritate și minoritate, se disting câteva tipuri comportamentale ale celei din urmă. Intensitatea lor de reacție depinde de gradul de cultură și de conștiință al minorității, de tradiția sa istorică, de factori interni și externi, care pot influența grupul minoritar, de interesele de tot felul ale membrilor săi.

Cel mai frecvent tip comportamental al unei minorități este cel *de agresiune*. El este condus fie de scopul dobândirii autodeterminării politice, caz în care minoritatea respectivă este *secesionistă*, fie de acela al inversării echilibrului politic existent în stat, minoritatea tinzând a deveni *ea* grup dominant, asupra aceluia care o dominase anterior. Unii numesc *militant* comportamentul care vizează acest ultim obiectiv, dar numele său mai potrivit ar fi poate acela de *hegemonist*.

Bunul simț indică faptul că metoda cea mai naturală de aplanare a tensiunilor dintre națiunea dominantă și minoritățile din cadrul statului ei este o politică îndreptată spre satisfacerea revendicărilor legitime ale minorităților, până la limita admisă de drepturile la fel de legitime ale celorlalți cetățeni ai statului.

O altă metodă e indicată de așa-numitele „ideologii de depășire” a raportului națiune-minoritate. Ele declară „depășită” problematica agitată până acum prin existența concurentă a națiunilor, naționalităților și minorităților naționale și propun, în locul organizării politice bazate pe state naționale, formule noi, de federalizare internă și internațională, dintre care se oferă insistent modelul Europei comunitare.²¹

Pentru succesul oricăreia din căile de mai sus, rămâne valabilă necesitatea de a înțelege determinarea și mecanismul obiectiv al conflictelor pe care le stârnește problematica națională, de a le preîntâmpina și combate într-un cadru consecvent democratic și umanitar.

¹ După Kurt Stavenhagen, *Das Wesen der Nation*, Berlin, 1934, p. 20.

² Fr. J. Neumann, *Volk und Nation*, 1888; A. Kirchhoff, *Zur Verständigung über die Begriffe Nation und Nationalität*, 1905; Fr. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, München und Berlin, 1924, p. 3.

³ Biologismul acesta subiacent a fost exacerbât de teoriile rasiste, iar în zilele noastre reprezentanți ai „noii drepte” cred a le putea acredita din nou, căutându-le suport în cercetările genetice. Cf. C. Gh. Marinescu, *Națiunea și conștiința națională în lumea contemporană*, Iași, 1986/, p. 10 și urm.

⁴ Cf. *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 11, /1968/, sub voce „Nation”.

⁵ *The Psychology of Nationality and Internationalism*, New York, 1919.

⁶ *Die moderne Nation. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Tübingen, 1931, p. 134.

⁷ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, II.5.

⁸ Gaston Roffenstein, *Zur Soziologie des Nationalismus*, în *Nation und Nationalität*, Karlsruhe, 1927, p. 160-167.

⁹ Meinecke, *Op. cit.*, p. 9.

¹⁰ Robert Michels, *Der Patriotismus. Prolegomena zu seiner soziologischen Analyse*, München und Berlin, 1929, p. 1, 12.

¹¹ După Roffenstein, *Op. cit.*, p. 182.

¹² Meinecke, *Op. cit.*, p. 1.

¹³ Pillsbury, *Op. cit.*

¹⁴ De exemplu, între 1940-1944 germanii din România au preferat să se numească „Grupul Etnic German”.

¹⁵ În lucrarea *Public Opinion*, New York, 1922.

¹⁶ Cum este cazul față de americani și, mai recent, față de japonezi, datorită remarcabilelor lor performanțe economice.

¹⁷ Autoarea introduce acest cuvânt cunoscut și sugestiv, în locul numelui folosit de membrii tribului respectiv.

¹⁸ Ruth Benedict, *Race, Science and Politics*, New York, 1940, p. 156.

¹⁹ E probabil că autoarea americană exagerează. Este imposibil ca oamenii primitivi să nu fi sesizat identitatea și uniformitatea indivizilor din specia umană, indiferent de apartenența lor tribală. Până și animalele își recunosc semenii din propria specie. Folosirea cuvântului care însemna „oameni” numai la adresa membrilor tribului propriu nu putea avea decât sensul indicării unor relații preferențiale între aceștia, și nu de afirmare a segregării lor organice de restul speciei.

²⁰ Așa-numita teoremă a lui Thomas spune că oamenii reacționează atât față de fapte, cât și față de reprezentările lor despre ele, caz în care acestea sunt la fel de reale ca și faptele.

²¹ Aceste aspecte ale problematicii minorităților la James W. Vander Zanden, *American Minority Relations*, ed. a III-a, New York, /1972/, pp. 10, 305-307., indicând la rândul-i ca sursă lucrarea lui Louis Wirth, *The Problem of Minority Groups*, New York, 1945.

CU PRIVIRE LA PROBLEMA NAȚIONALITĂȚILOR ÎN TRANSILVANIA, ÎN ERA NEOABSOLUTISMULUI

Învingătoare sau învinse, revoluțiile au determinat întotdeauna schimbări în structurile social-politice și mentale. Acestea sunt profunde în primul caz, moderate în al doilea, dar suficiente pentru a putea stabili că forțele conservatoare nu numai că nu reușesc, dar nici măcar nu mai doresc să revină la situația de dinainte de revoluție.

În Franța, regimul așteptat de aristocrația emigrantă n-a fost nici pe departe cel de dinainte de 1789. Chiar reprezentanți de seamă ai „Restaurației” au criticat „Vechiul Regim” și au schițat noi doctrine și programe, destinate a evita repetarea vechilor greșeli.

Ultraregaliștii Restaurației au criticat până și absolutismul regal, în forma luată de acesta după Ludovic al XIV-lea, pentru că el desființase echilibrul de până atunci dintre monarhie și clasele privilegiate.

La polul opus, un Rivarol voia o monarhie care să reprezinte întregul corp social, deci o monarhie „populară” și nu una a elitelor.

Joseph de Maistre și Louis de Bonald erau pentru reforma vechiului sistem, pe o bază religioasă și morală. Aproape nimeni nu mai credea că se poate aduce istoria îndărăt, la începutul anului 1789. Majoritatea era de acord cu necesitatea unor forme de guvernare realiste și raționale, care să conducă spre mai multă răspundere a monarhiei față cu problemele publice, de orice natură.

Aceeași atmosferă domina în Austria între 1849-1860. Neoabsolutismul a fost, în ciuda aparențelor, un regim care se deosebea în multe privințe de cel de dinainte de martie 1848. Aceasta din inițiativa politică a înșiși autorilor săi, care căutau să corecteze greșelile ce duseseră la revoluție.

Nu este ușor a determina conținutul neoabsolutismului austriac. În comparație cu cel francez, a fost mai puțin doctrinar, mai pragmatic și nu arareori a oscilat între mai multe direcții.

Cei care și-au asumat în Austria răspunderea reorganizării au avut mai puțin timp de cugetare, în comparație cu sfertul de secol care le stătuse la dispoziție autorilor Restaurației în Franța. Neoabsolutismul a debutat ca o acțiune de urgență. Probabil de aceea aflăm în prim-planul său nu pe teoreticienii reformelor (așa de numeroși în monarhie în secolul al XVIII-lea), ci pe pragmaticii cu experiență politică și militară, care se aleseră încă din „Vormärz” și mai ales în timpul revoluției.

Nu este ușor a identifica sursele de inspirație pentru mulțimea măsurilor de reorganizare. Pe un anumit plan, la suprafața căruia par a fi continuate metodele lui Metternich, se recunoaște reanimarea spiritului terezian

și iozefin, preluarea limitată a unor idei liberale, încercarea de a găsi noi soluții concrete la revendicările naționalităților, inițiindu-se în acest scop consultări cu reprezentanții lor.

Mulți din cei implicați în evenimente erau înclinați să evalueze neoabsolutismul după numărul și asprimea măsurilor represive împotriva participanților la revoluție. Era, fără îndoială, o atitudine regretabilă și condamnată, deși trebuie recunoscut că nu s-a văzut încă nici o revoluție sau contrarevoluție care să se remarcă prin blândețe față de adversar.

Ca întotdeauna însă, actele represive- întrucât constituie măsuri excepționale – trebuie dissociate de sistemul a cărui bază se încerca a fi consolidată după 1849 în terenul adânc răscolit de revoluție. Este la fel de evident că și manifestul din 2 decembrie 1848, adresat supușilor săi, la urcarea pe tron, de Franz Josef, nu era decât o exagerare tactică în sens contrar. Tânărul împărat declara:

„Recunoscând din proprie convingere nevoia și înalta valoare a instituțiilor libere și moderne, pășim cu încredere pe calea care trebuie să ducă la o însănătoșire a întregii monarhii.”

Printre punctele de reper de pe această cale erau menționate: „... egalitatea în drepturi a tuturor popoarelor [Austriei], egalitatea în fața legii și participarea reprezentanților poporului la legiferare.”¹

Deși era departe de a voi să îplinească aceste promisiuni în spiritul lor modern, neoabsolutismul – contrar unor opinii pătimase ale adversarilor săi de atunci și de mai târziu – a fost un regim superior absolutismului de dinainte de revoluție.

Ultimul fusese static. Neoabsolutismul, dimpotrivă, avea mobilitatea unui sistem în căutare de noi soluții de guvernare. Chiar și după suspendarea constituției din martie 1849 – un act nu prea bine gândit – guvernul a căutat în continuare un echilibru între centralism și autonomie provincială, între unitate statală și năzuințele naționalităților după mai multă libertate.

Acest echilibru, practicat de altminteri inconsecvent, era un pas înapoi în comparație cu formularea lui Franz Stadion: „Comunități libere, ca temelie a statului liber.”

Au fost introduse, cu toate acestea, numeroase și cunoscute reforme administrative, ale sistemului fiscal, ale relațiilor sociale, ale posesiunii pământului, ale învățământului. S-a procedat la modificări ale împărțirii teritorial-administrative, care – alături de criterii istorice, înclinau spre delimitări etno-lingvistice.

În cadrul structurilor și al metodelor militar-birocratice pe care se baza guvernarea imperiului, funcționarii erau aleși și instruiți cu grijă, pentru a se comporta corect față de cetățeni, a le respecta dreptul de exprimare în limba proprie, a asculta și examina plângerile lor. Acestor practici naționalitățile au răspuns cu frecvente și îndrăznețe cereri și memorii. E de mirare numărul revendicărilor și tonul lor energetic. Dacă n-ar conține obișnuitele expresii de respect la adresa dinastiei, nu s-ar putea crede că acestea au fost compuse și înaintate sub un regim stigmatizat ca autoritar și opresiv.

În Transilvania, înfrângerea revoluției și instaurarea neoabsolutismului a fost urmată, mai mulți ani, de o modificare a echilibrului politic între naționalități. Maghiarii au fost puși în umbră, deși au continuat plângeri împotriva menținerii multora din rândurile lor în slujbe și împotriva acțiunilor lor dușmănoase, în special contra românilor. Români și sași erau de părere că li se conturau premisele ameliorării și întăririi poziției lor în

provincie. Românii au devenit foarte insistenți în aceste direcții, întrucât constituția din martie 1849 restablirea deplină independența a Transilvaniei față de Ungaria și declara toate naționalitățile egale în drepturi,² clauză ce n-a fost abrogată nici prin suspendarea constituției respective.

În fapt însă, la numirea sa ca guvernator (în iulie 1849), Ludwig Wohlgemuth primise în secret însărcinarea de a încorpora total Transilvania în monarhie, înlăturând orice particularism.³

Românii și sașii se considerau concurenți pentru dobândirea unor poziții avantajoase. Din nefericire, aceasta a dus la izbucnirea unei aprige polemici, cu toate mijloacele și în fața tuturor instanțelor politice, până la curtea imperială.

La 19 decembrie 1850 recent numitul episcop greco-catolic de la Blaj, Alexandru Șterca Șuluțiu, scria guvernatorului Wohlgemuth:

„E greu să conduci sufletește un popor într-o țară în care interesele alor patru națiuni au stat de aproape zece secole în confruntare deschisă. În acest timp, trei națiuni au deținut supremația și au dobândit privilegii, pe când a patra, cea română, care a fost puternic asuprită, se teme și acum că foștii opresori îi vor tăgădui pe mai departe existența și libertatea naționalității sale.”⁴

Nici una nici alta din părțile care purtau polemica n-au amintit pe față cunoscutul plan al lui Palacký, preconizând federalizarea Austriei pe criterii teritorial-naționale. Acest plan ar fi trebuit să stea la baza deciziilor dietei constituționale de la Kremsier (Kroměříž). El prevedea și crearea unei unități teritoriale românești, care avea să se afle, evident, în Transilvania. Deși respins, proiectul lui Palacký a exercitat o oarecare influență asupra concepției constituției.

Românii au fost înșelați în speranța lor privitoare la formarea unei unități teritoriale proprii. În locul acesteia, la 24 septembrie 1849 Transilvania a fost împărțită în districte militare (ulterior, în 1854, în cercuri), iar sașii au început o campanie, cu mai mari șanse decât românii, de a obține în Transilvania o „țară săsească” – adică un teritoriu săsesc autonom.

Polemica s-a purtat cu argumente indirecte și cu metode adesea neloiale. Și dintr-o parte și dintr-alta s-au lansat atacuri denigratoare, încercând compromiterea oponentului, prin încercarea de a minimaliza meritele acestuia față de casa imperială, în timpul revoluției.

Pe fruntașii români i-a indignat memoriul contelui Josef Bedeus von Scharberg, scris într-un spirit antiromânesc, la fel ca și articolele din ziarul vienez „Die Presse” și din cel sibian, „Siebenbürger Bote”. În ultimul se afirma că Avram Iancu ar fi fost o căpetenie de tâlhari, iar apărarea munților de către el – o „lăudăroșenie”.⁵ Revendicările politice românești erau calificate drept „Daco-Romanism” și se mergea până acolo încât să se susțină că mișcarea românească ar fi dirijată de un comitet din umbră al revoluționarilor emigrați.⁶

Românii întrețineau neîncrederea în ei, fiindcă trăgăneau dizolvarea unităților lor militare și predarea armelor. Tot astfel refuzau să pună pădurile la dispoziția fiscoșului. Făceau întâmpinări în contra desființării regimentelor grănicerești și, în general, declarau pe față că se simt tratați cu indiferență și chiar cu dușmănie, nefiindu-le apreciate meritele.⁷

Pe fondul acestor stări tensionate s-a ajuns la arestarea lui Avram Iancu și a lui Axente Sever.⁸ Încă și peste câțiva ani, guvernatorul Karl Schwarzenberg îl întreba pe consilierul districtual român Dimitrie Moldovan: „Ce mai face plebea⁹ din munți?”

La răspunsul acestuia că românii din munți au luptat cu credință pentru împărat, guvernatorul a replicat: „Ați fost datori să luptați pentru monarhie; dacă ați fi luptat de partea ungarilor, v-am fi spânzurat.”¹⁰

Românii azvârleau sașilor reproșul că o parte a acestora (cei din Brașov) se alăturaseră revoluției maghiare și că, în genere, se arătaseră nehotărâți în apărarea monarhiei.

În perioada în care românii sperau într-o autonomie teritorială în Transilvania, au organizat o întinsă campanie în spiritul revendicării lor și împotriva înființării unui teritoriu săsesc. Ea a cuprins întreaga Transilvanie și a constat în petiții, toate cu aproape același conținut, semnate de preoți și de un mare număr de țărani.¹¹

Nu e interesant atât conținutul aproape identic al acestor petiții, care era compus după o directivă centrală, cât capacitatea excepțională a conducerii politice a „intelighenției” rurale românești (în prima linie preoți de ambe confesiuni – uniți și neuniți) de a mobiliza în timp scurt o mișcare de asemenea proporție. Administrația austriacă a urmărit mișcarea cu suspiciune și de câteva ori guvernatorul a reproșat personal amânduror episcopilor (mai ales lui Șaguna, ajuns la un moment dat într-o relație foarte încordată cu sașii) amestecul clerului român în politică.

Această acțiune semnifică o concepție mai modernă de tactică politică. Notele de protest din sate îndeplineau funcția de împuterniciri pentru reprezentanții națiunii române, care după august 1849 se aflau în permanență la Viena. Trebuiau să constituie dovada sprijinului de care acești reprezentanți se bucurau din partea populației românești și totodată să combată unele opinii ale cercurilor înalte, care susțineau că revendicările românilor erau incompatibile cu unitatea statului austriac, le lipsea orice bază reală, fiind – se spunea în diverse rapoarte: „produsul himeric al câtorva avocați de origine plebee, în goană după funcții... Totul e numai închipuire, întreținută de un zel național exagerat, care va duce la înșelarea poporului și la tulburări primejdioase în rândurilor sale”.¹²

Delegația română la Viena a înaintat, în decurs de 2-3 ani, mai multe memorii unor ministere și chiar împăratului.

Întâia formulare completă a conținutului lor o aflăm într-o scrisoare adresată de fruntașul român August Treboniu Laurian, la 15 noiembrie 1849, lui Simion Crainic, prepozit capitular la Blaj, pe care-l ruga să fie de acord cu următoarele puncte susținute de delegație la Viena:

- Protest împotriva formării unui „Pământ săsesc”.
- Protest împotriva creerii de districte maghiare.
- În regiunile cu populație românească să poată fi numiți funcționari români.
- Limba română să poată fi folosită, alături de celelalte limbi oficiale, în fața tuturor instanțelor publice.
- La Blaj să se fondeze o facultate de drept.

- Români să aibă un reprezentant permanent cu dreptul de a păstra legătura directă cu guvernatorul și cu guvernul de la Viena.
- Români să fie consultați înaintea adoptării oricăror măsuri care-i vor privi.
- Să fie abrogată starea excepțională în teritoriile cu populație românească.¹³

Un memoriu cu același conținut a fost înaintat împăratului la 10 ianuarie 1850.¹⁴

În aceeași lună, episcopul greco-catolic de Oradea, Vasile Erdélyi, a înaintat și el un memoriu, în care era criticată constituția de la 4 martie 1849, fiindcă, după părerea episcopului, aceasta nu prevedea nici o măsură practică spre a asigura românilor egalitatea pe plan politic. Solicitând crearea unui teritoriu românesc autonom în Transilvania, memoriul mai propune împăratului să-și asume și titlul de „mare duce al românilor”.¹⁵

Memoriile românești către împărat au continuat la intervale dese și pe un ton tot mai insistent. În cel din 25 februarie 1850 se protestează contra adunării Universității săsești fără invitarea reprezentanților români. Autorii memoriului își exprimă nemulțumirea cu oarecare lipsă de respect: „Ultimele hotărâri ale acestei Universități au pricinuit o preocupare devotatei națiuni române și au întărit-o în convingerea că, spre nefericirea ei, timpul în care egalitatea ei în drepturi va deveni realitate, în loc să se apropie, se îndepărtează.”¹⁶

Din Sibiu, profesorul Gavril Munteanu propune, la 6 martie 1850, delegației de la Viena să atragă atenția guvernului că „numai românii stau în calea unirii tuturor slavilor, de la Moscova până la Triest. Ca urmare, românii ar trebui tratați cu bunăvoință, pentru a nu cădea în plasa panslavismului...”¹⁷

Repetatelor memorii din anul 1850 ale delegației române li s-au adăugat câteva rapoarte, ale episcopului Andrei Șaguna. Acestea tratau probleme generale, de interes pentru români, ca și unele cu caracter confesional. Întrucât se anunțase întemeierea a două episcopii greco-catolice, la Gherla și Lugoj, iar episcopia de la Blaj fusese înălțată la rangul de mitropolie, fiind astfel subordonată direct papei, Șaguna a întreprins demersuri la curte, cerând înălțarea la aceeași treaptă ierarhică a scaunului episcopal de la Sibiu.¹⁸

După ce, la 31 decembrie 1851, constituția a fost abrogată, politica imperială față de naționalități s-a schimbat, în sensul restrângerii continue a promisiunilor ce li se făcuseră. În schimb, a încercat folosirea nemulțumirilor prin concesiile pe tărâm religios, cultural și de învățământ, și prin emiterea importanțelor patente care treceau pământurile urbariale în posesia țăranilor. Această din urmă măsură avea în primul rând scopul detensionării situației sociale. Dar era și un mijloc de a slăbi întrucâtva influența economică și implicit politică a nobilimii maghiare.

Cât despre concesiile confesionale menționate, ele au dus la adâncirea disensiunilor între greco-catolici și ortodocși, cu consecința slăbirii mișcării românilor pentru drepturi politice. Câteva inițiative pripite din partea Uniților, invitând pe ortodocși la convertire,¹⁹ au stârnit o dură reacție a lui Șaguna și au înrăutățit pentru ani buni relațiile între cele două biserici.

Parcurgând documentele vremii apare evident că după abrogarea constituției și încetarea activității delegației române la Viena, românii și-au dat limpede seama că stăruințele lor pentru drepturi politice suplimentare în raport cu cele spre care curtea vieneză era înclinată, nu vor mai fi luate în considerare.

De aceea, ei s-au concentrat pe revendicări în materie de învățământ. Centrul lor de greutate a căzut pe înființarea de școli elementare și de școli pentru pregătirea de învățători (preparandii),²⁰ precum și pe transformarea gimnaziilor existente, de patru clase, în licee.²¹

La Brașov, la inițiativa gremiului comercial român, a luat ființă o școală românească de comerț. De la aceasta a plecat și imboldul, în 1853, de a se înființa o școală de agricultură, pentru sprijinirea căreia episcopul de la Blaj a pus la dispoziție un teren din domeniul episcopal. S-a cerut și înființarea altor școli cu caracter practic.

Dar lupta adevărată se dădea pentru un învățământ superior, fie o universitate românească, fie cel puțin o facultate de drept, care să formeze un personal bine pregătit, capabil de activitate politică și de reprezentare a intereselor românilor în fața instanțelor judiciare. La 8/20 martie 1852 consistoriul din Blaj s-a adresat celui de la Sibiu, propunându-i un demers comun pentru a obține o universitate sau o facultate de drept.²² Dar dezunirea a avut un efect negativ și asupra acestui punct. Deoarece se temea de prozelitismul catolic prin școli, fiind cunoscut că în acest domeniu greco-catolicii sunt cu un pas înainte, episcopia ortodoxă de la Sibiu s-a pronunțat pentru înființarea de școli, dar complet separate din punct de vedere confesional.²³ Această dezunire a mai provocat și eșecul proiectului pentru o universitate, deși în acel moment e improbabil că el ar fi fost acceptat, chiar dacă românii ar fi fost solidari în susținerea lui.

Cercurile ortodoxe au pretins că românii nu aveau profesori bine pregătiți pentru a susține școli superioare proprii și de aceea au propus înființarea unei societăți literare.²⁴ La aceasta greco-catolicii au observat, printre altele, că o societate literară, prin caracterul ei deschis va avea relații și cu personalități din principate, căzând astfel repede sub bănuiala de „daco-romanism”.

Deoarece o universitate sau facultate românească nu s-a acceptat,²⁵ ambele confesiuni s-au alăturat în cele din urmă proiectului înființării unei societăți culturale, tradus în fapt la 1861. A fost „Asociația transilvană pentru literatura și cultura poporului român” (ASTRA).

În cursul anului 1855 s-au făcut sondaje spre a se afla dacă se dorește reconvocarea dietei provinciei. Ele au indicat dorința de a se renunța la regimul absolutist, sau de a-i fi atenuată asprimea. Din diferite părți s-a exprimat cererea redeschiderii dietei. Unul din românii care atunci deținea un post superior în administrație începea nu memoriu către guvernator, datat din 14 decembrie 1855, cu câteva propuneri de-a dreptul „radicale” pentru momentul acela. El afirma: „Transilvania este singura țară a coroanei care are superioară nevoie de o modificare a structurii ei parlamentare. Aici a fost o regulă eternă lupta între naționalități, coborârea religiei de pe pedestalul ei sacru și folosirea ei pentru obținerea de avantaje.

Remediul situației – crede autorul memoriului – „rezidă în legi pentru această țară, dar nu votate exclusiv, ca până acum, de privilegiați, ci de către actualele șase religii creștine proclamate ca egale în drepturi”.²⁶

Printre opiniile din anii neoabsolutismului privitoare la stările social-economice și politice din Transilvania, cât și la metodele pentru ameliorarea lor, sunt interesante și neașteptate cele ale administratorului cercului Orăștiei, Thiemann, trimise ministerului de interne. Într-un raport din 11 martie 1857, acesta analizează

starea țăranilor români dintr-un punct de vedere liberal-reformist și într-un spirit favorabil, care pur și simplu surprinde:

„Ori de câte ori se aduce în discuție starea jalnică a provinciei – începe raportul – se aude: valahii sunt de vină ...

Merită osteneala de a cerceta mai îndeaproape această sentință asupra unui popor întreg. Valahii neciopliți, vicleni, leneși ș.a.m.d. – e adevărat; dar asta ca un rezultat necesar al nefericitei lor istorii ...

Bucata de pământ este așa de mică încât rareori poate o familie să trăiască după ea.

De la legiferare au fost excluși deliberat ... Pentru nevoia de produse meșteșugărești e trimis la breslele din cele câteva orașe, care îl exploatează și îl tratează într-un mod rușinos. De aceea preferă să-și facă singur îmbrăcămintea și puținele unelte. Îi mai vezi pe valahi arându-și ogorul cu o legătură de spini, în loc de plug.

Școli nu au aproape deloc ... Caii de olac, încartiruirile și toate sarcinile cad aproape numai în îndatoririle valahilor și cu toate acestea, rar se plâng de ele ... Guvernul are o sarcină mare și frumoasă, la care până acum guvernul local nu s-a gândit. Ar fi vorba în primul rând de a face din valah cultivator de pământ, adică de a face ca pământul să ajungă în posesia individuală a celor care pot să-l cultive: și aceștia sunt valahii. E vorba, așa dar, de organizarea unei categorii sociale țărănești.”²⁷

Întrucât neoabsolutismul intenționa să găsească un nou model de cooperare între puterea centrală și administrația provincială, el era constrâns să facă un pas în direcția echilibrului dintre puterea centrală și naționalități. Pozițiile avantajoase deținute înainte de revoluție numai de câteva naționalități deveneau acum accesibile și celor mai puțin favorizați, printre care și românii. Deși naționalitățile erau de părere că pentru ele nu se făcuse nimic, acestea au urcat totuși cu o treaptă pe scara politică și socială.²⁸

Natural, prin atâta încă nu putea fi vorba de egalitate, ci doar de „mai puțină inegalitate” între naționalități.

E limpede că factorii de decizie ai imperiului nu credeau că sistemul neoabsolutist va dura veșnic. Reformele parțiale, în diferite direcții, erau dovada că autorii lor priveau neoabsolutismul ca o tranziție către o viitoare liberalizare, care s-a aplicat între 1860-1867, în două-trei forme succesive.

Dintre naționalitățile principale din Transilvania, cea maghiară a adoptat – explicabil – o poziție total ostilă acestui regim.

Nici sașilor el nu le-a fost agreabil, fiindcă în baza unor măsuri din cadrul său le-au fost dizolvate câteva instituții autonome și au pierdut unele drepturi de care se bucuraseră în virtutea privilegiilor lor. Dovada nemulțumirii, deși ea nu se poate compara cu a maghiarilor, se vede în relația lor încordată cu guvernatorii de după 1849, îndeosebi cu Wohlgemuth, precum și din repetatele memorii trimise de ei la Viena.

Deși în primii ani de după revoluție românii au fost profund dezamăgiți, fiindcă multe revendicări nu le-au fost satisfăcute, ei au început totuși a aprecia avantajele permise lor de neoabsolutism.

George Barițiu, atât de bine cunoscutul analist al evenimentelor trăite, a avut rezerve față de regim. Dar a admis că el a fost pentru români o severă școală politică, în care au primit o educație politică, dat fiind că un

mai mare număr dintre ei a fost primit în funcții publice. A fost mai bine organizată justiția și trezit interesul pentru studiile de drept.²⁹

La fel ca majoritatea evenimentelor și proceselor istorice, nici neoabsolutismul nu poate fi zugrăvit într-o singură culoare. Din punctul de vedere al statului austriac, el a constituit un experiment, inevitabil și necesar în circumstanțele speciale de după cutremurul din 1848. În modelul său au fost amestecate multe culori luminoase și întunecate, ceea ce face ca evaluarea lui să rămână împărțită, iar pe istorici îi îndeamnă la imparțialitate.

¹ Prea frumos pentru a fi adevărat ... Proclamația împăratului, publicată în multe izvoare și lucrări, am preluat-o din Walter Rogge, *Oesterreich von Világos bis zur Gegenwart*, vol. I, Leipzig și Viena, 1872, p. 53.

² George Bariț, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*, vol. II, ed. a II-a, Brașov, 1994; Rogge, *Op. cit.*, p. 82.

³ Helmut Klima, *Guvernatorii Transilvaniei, 1774-1867*, Cluj-Sibiu, 1943, p. 64. La 18 noiembrie 1849 Ion Maiorescu auzise acest lucru și îl comunica lui George Bariț. *Mișcarea națională a românilor din Transilvania între 1849-1918*. Documente, vol. I (8 august 1849-31 decembrie 1851), coordonator Simion Retegan. Centrul de Studii Transilvane și Fundația Culturală Română, 1996, p. 179-180.

⁴ *Mișcarea națională ...*, I, p. 478.

⁵ George Bariț, , *Op. cit.*, II, p. 590; *Mișcarea națională ...*, I, p. 291-293.

⁶ C. Göllner, *Ein Archivhinweis (1850) über englische Emissäre in Siebenbürgen und eine Zeitungsnotiz (1852) über dako-romanische Pläne*, în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde”, XXII (1979), nr. 2, p. 140.

⁷ *Mișcarea națională ...*, I, p. 58-59, 60-62, 73-75 et passim.

⁸ În noiembrie 1850 au fost închiși de asemenea liderii politici slovaci Štur și Hurban, pentru „idei panslaviste”, deși combătuseră revoluția maghiară.

⁹ Textual „die Canaille”, cuvânt cu sensuri încă și mai jignitoare.

¹⁰ George Bariț, , *Op. cit.*, II, p. 654.

¹¹ *Mișcarea națională ...*, I, p. 76-77 și urm.

¹² *Ibidem*, p. 128-130.

¹³ La 19 decembrie 1849 Simion Crainic a iscălit o plenipotență în limba latină, în care își declara acordul cu toate aceste revendicări. *Ibidem*, p. 229-231.

¹⁴ *Ibidem*, p. 254-260.

¹⁵ *Ibidem*, p. 277-282. Ideea se ventilase și la 1848.

¹⁶ *Ibidem*, p. 310-311.

¹⁷ *Ibidem*, p. 325.

¹⁸ *Ibidem*, p. 365-368. Cererea a fost aprobată numai în 1864.

¹⁹ *Ibidem*, p. 532-535.

²⁰ La Orlat, Năsăud, Blaj, Hațeg.

²¹ De exemplu la Beiuș. Viorel Faur, *Noi documente despre mișcarea revendicativă a românilor din Crișana în perioada 1849-1852*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie din Cluj-Napoca”, XXVII (1983-1984), p. 438.

²² Arhiva istorică Alba Iulia. Dosarul consistoriului din Blaj.

²³ Circulară a lui Șaguna din 24 aprilie 1852, reprodusă în „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, XIV (1852), nr. 17, p. 67-68.

²⁴ I. Pervain – I. Chindriș, *Corespondența lui Al. Papiu-Ilarian*, II, Cluj, 1972, p. 450-452.

²⁵ Respingerea cererilor de către guvernul, în martie 1853. Arhiva Națională Cluj-Napoca, Arhiva Blajului, Dosar: Acte ale regimentelor grănicerești.

²⁶ Arhiva Națională Cluj-Napoca, , Arhiva Blajului, Dosar: Dimitrie Moldovan, nr. 136.

²⁷ În sensul de categorie de mici proprietari agrari. M. Popescu, *Documente inedite privitoare la istoria Transilvaniei între 1849-1859*, București, 1929, p. 181-183.

²⁸ Cu excepția evreilor în cazul cărora, până pe la 1860, s-au păstrat măsuri discriminatorii, ba chiar au fost introduse unele noi.

²⁹ George Bariț, , *Op. cit.*, II, p. 640.

CÂTEVA CONSIDERAȚII ASUPRA FORMĂRII NAȚIUNILOR ÎN EUROPA CENTRALĂ

„Europa centrală” este o noțiune convențională, care nu acoperă un conținut riguros definit, fie el de ordin geografic, politic sau cultural. I s-ar putea propune, ca delimitare geografică: la vest – Alpii Tirolului, râul Inn, până la vărsarea acestuia în Dunăre, apoi unghiul drept format de Munții Pădurea Boemiei și Munții Metalici (Erzgebirge); la nord și răsărit întregul arc al Munților Sudeți, Carpaților Păduroși și Carpaților Orientali, iar la sud – Carpații Meridionali până la Poțile de Fier, apoi Dunărea, Sava și afluentul acesteia din urmă, Una, al cărei izvor este aproape de țărmul Adriaticei.

O uzanță a istoriografiei, departe însă de a fi unanim admisă, constă în identificarea Europei centrale cu spațiul politic al fostei Monarhii habsburgice, între 1867-1918.

Peste această delimitare motivată istoric și politic se suprapune o anumită viziune culturală, având ca numitor comun (de altfel unicul posibil), masiva predominare confesională a catolicismului în spațiul respectiv. Acest element ar constitui valența principală și de lungă durată în relația Europei centrale cu Europa occidentală, prevalând față de contactele culturale cu celelalte regiuni ale continentului, și reprezentând o notă diferențială comună, bine conturată, a spațiului centro-european în raport cu cel est și sud-est-european.

Viziunea culturală, cu fond confesional, ar determina și includerea spațiului politic polonez în Europa centrală, deși din celelalte două puncte de vedere – cel geografic și cel istorico-politic – acest spațiu n-a avut deloc, sau numai parțial, tangență cu destinul popoarelor centro-europene.

În ultimii ani, mai exact după 1989, spațiul Europei centrale suferă, tacit, o translație spre est, din considerente geo-politice. Se afirmă mai decis apartenența la el a Poloniei și ceva mai în surdină a României.

Din perspectiva lumii occidentale, acest mic ghiont înseamnă o pregătire aperceptivă a extinderii spre est a structurilor economice, politice și de securitate colectivă ale Euroamericiei, care să atenueze reacțiile previzibile din partea opusă.

Ideea unei Europe centrale în discretă expansiune este acceptată și la noi: sunt tot mai frecvente cazurile de menționare a României ca stat aparținător spațiului geo-politic al Europei centrale. Câștigul acreditării acestei integrări este dublu: de evitare a marginalizării României în cadrul combinațiilor politice internaționale din prezent, și de excludere a aruncării unei umbre demarcaționale nostalgice în lungul creștelor Carpaților, prin invocarea motivului „inocent” că acolo s-ar sfârși o anumită Europă și ar începe alta, cumulativă pe toate planurile de tradiții și realități diferite de ale primei.

Cu toată dificultatea de a defini satisfăcător „Europa centrală”, și cu toate diferențele de ordin economic, social și etnic emergente de-a lungul istoriei în spațiul dintre Alpi și Munții Boemiei de o parte, Carpații Orientali și o porțiune a Dunării de mijloc de altă parte, împrejurări complexe, a căror detaliere și explicitare nu-și au locul aici, au creat în dezvoltarea popoarelor din acest spațiu și momente marcate prin note comune, de altă calitate decât cele imprimare de înglobarea lor, parțial în secolul al XVI-lea și în totalitate în secolul al XVIII-lea, în sistemul politic al Austriei.

Unul din acest „momente comune” ale istoriei centro-europene îl constituie procesul incipient al formării națiunilor în sensul modern al cuvântului. El se situează în timp, pentru toate popoarele din spațiul pe care l-am delimitat convențional, cam între 1780-1840. Întrucât stadiile atinse în dezvoltarea lor economico-socială de austrieci, cehi, slovaci, maghiari, români din Transilvania, sârbi de la nord de Dunăre și Sava, croați și sloveni prezentau aspecte extreme, sensibil diferite, această trecere paralelă la o treaptă superioară de conștiință, de coeziune sufletească, de percepție a trecutului și de proiecție a unui ideal definit pentru viitor, nu poate fi explicată prin „platforma comună” a structurilor economico-sociale și prin efectele lor asupra culturii și a conștiinței colective.

Sunt de presupus influențe ale ambianței culturale europene, având în Luminism o filosofie politică de mare atractivitate și forță de pătrundere. Apoi ale stabilității politice intervenite după respingerea Imperiului otoman la sud de Dunăre (1683-1699 și 1716-1718), tot astfel ale centralismului politic și administrative al Habsburgilor, asociate cu însemnate inițiative ale lor, de stat și private, în scopul ridicării economice a unor provincii și al facilității comunicațiilor (Banatul e un exemplu notabil), și de asemenea cu încurajarea de către ei – evident interesată, însă benefică în ansamblu – a dezvoltării învățământului, atât în limbile diverselor popoare, cât și în limba germană, concurând progresiv latina, încă tradițională în colegii și instituții superioare, cu deosebire în cele teologice.

În Europa centrală asimilarea conceptului de națiune s-a petrecut pe baze istoriciste și organiciste. Națiunile din această zonă a continentului și-au identificat sursele coeziunii lor în trecutul istoric și în determinanții naturali ai etnosului: limbă, tradiții și obiceiuri, comportament, gusturi artistice specifice, creația culturală populară – literară și muzicală. Ele au recunoscut prin urmare acel „spirit” sau „geniu popular”, pus convingător în lumină de către Herder.

Această notă comună – și totodată deosebitoare față de concepția constituțional-juridică despre națiune, dominantă în apusul continentului – se explică mai ușor decât altele, prin circumstanțele obiective ale dezvoltării istorice a popoarelor din centrul Europei. Circumstanțe care lor nu le-au permis să-și formeze state; ori le-au pricinuit pierderea acestora în cazurile în care reușiseră a și le forma în evul mediu. Dispariția statelor proprii ale cehilor, croaților, sârbilor, maghiarilor s-a petrecut pe calea cuceririi lor violente de către alte popoare – austriei, maghiarii, turcii otomani.

În perimetrul cuceririlor respective, contopite în final în marele Imperiu habsburgic, n-au existat, „națiuni statale”, ci „națiuni culturale” (după Friedrich Meinecke). Erau națiuni care, în absența unui factor politic integrator propriu, își căutau identitatea în factorii enumerați mai sus: limbă, cultură, trecut istoric ș.a.

În apusul Europei „națiunea”, ca fapt de conștiință colectivă, a fost etapa finală, reflectarea și cristalizarea mentală a unor procese economice-sociale și politice care duseseră la formarea statelor centralizate: Franța, Anglia, Spania. Abolirea barierelor rigide dintre clasele sociale, prin proclamarea egalității tuturor membrilor acestora din punctul de vedere al statutului lor legal, a transformat populația respectivelor state, dintr-o comunitate de corpuri sociale juxtapuse și ținute împreună de doctrina fidelității suveranului, într-o colectivitate politicește omogenă, care-și datora fidelitate ei însăși și statului ei, numit, cu o încărcătură emoțională, „patria”. Așa francezii, supușii regelui Franței, au devenit națiunea franceză de cetățeni liberi ai patriei lor, statul lor național.

În centrul Europei, dimpotrivă, națiunea a premers formării statelor naționale, ea s-a format ca realitate de conștiință colectivă, de cultură, de ideologie, și a fost agentul militant în direcția cuceririi dreptului la stat propriu. În apusul continentului națiunea a fost sentința finală într-un proces politic secular, în centrul Europei ea a fost un început, o chemare către împlinirea idealului politic al statului propriu, un text mesianic, înscris în minți și în inimi.¹ S-a spus, într-o accepție complet diferită de sensul curent al termenilor, că națiunile central-europene au avut despre națiune (adică despre o treaptă a propriului destin ...) o concepție totalitară, pe când cele occidentale una individualistă.

Data fiind această trăsătură a dezvoltării procesului național-statal în Europa centrală, cu debutul său în sfera culturii și a conștiinței, a fost natural ca promotorii săi să fi fost scriitori, lingviști și istorici. Aceștia, în spiritul uneia din ideile fundamentale ale Luminismului, au atribuit operelor lor funcția de educare a poporului, de trezire și consolidare a conștiinței sale naționale. De altfel, s-a făcut constatarea, ce multora va apare surprinzătoare și chiar de neadmis, că iubirea de patrie – componentă a conștiinței naționale mature - nu este o stare sufletească naturală, ci una produsă, inoculată indivizilor de dezvoltarea mediului social și intelectual. „Natural” este sentimentul iubirii de locul natal, ca peisaj circumscris, pe când „patria” este o entitate întinsă, complexă, o reprezentare abstractă de care indivizii izolați se întâmplă cel mai adesea a nu avea niciodată o cunoștință directă integrală. Iubirea de patrie, la fel ca și conștiința națională ea însăși, este o descoperire intelectuală, propagată prin instrucțiune, sau pe alte căi de comunicare, în rândul unei mase mari de oameni. Calitativ ea se înrudește îndeaproape cu un sentiment minuțios și îndelung elaborat în fiecare conștiință individuală, sentiment de elevație filosofico-morală, care este iubirea de umanitate.²

Dintre popoarele din Europa centrală, austrieicii au beneficiat de condiții istorice deosebite de ale celorlalte. Au fost singurul popor în dezvoltarea căruia n-a survenit o discontinuitate majoră, care să fi generat necesitatea unei mișcări de „trezire”, de „renaștere”, de regăsire a propriei conștiințe etnice și culturale. Au fost, în termenii folosiți anterior, singura „națiune-statală”, în epoca în care a început a se pune problema națiunilor și a statului național, adică din ultima parte a secolului al XVIII-lea.

O primă observație, introducând climatul diferențiat al istoriei națiunii austriece: toate celelalte popoare din centrul Europei s-au format ca națiune, mai întâi în conștiință, apoi în plan obiectiv, printr-un proces de *integrare*, de unificare spirituală și politică. Austrieicii, cu totul dimpotrivă, și-au dobândit identitatea colectivă printr-un proces de *separare* din masa poporului german; efect al eșecului centralizării Imperiului Roman de

Națiune Germană, de către Habsburgi, la finele războiului de trezeci de ani (1648). Principii germani și împărații de la Viena au păstrat în continuare relații mai mult convenționale, iar interesele concrete ale curții vieneze s-au dirijat în spre Europa centrală și sud-estică, cedându-le treptat noii puteri în ascensiune a Prusiei pe cele din spațiul apusean și nordic al tot mai nominalei sale autorități.

Această reorientare a politicii Austriei, cu fața spre răsărit, a avut ca rezultat spectaculos crearea marelui ei Imperiu, până în Galiția și la Carpați. Un număr de popoare, fiecare destul de numeros și de compact, a intrat sub autoritatea Vienei, dând statului un caracter cosmopolit. În aceste condiții, austriecii ca etnie, cât și politica și ideologia lor politică oficială, n-au fost sensibili la suflul ideii naționale, ci au pus accentul pe „vocația” lor supranațională, de coagulare a unui imperiu eterogen sub stindardul fidelității față de împărat. O reminiscență ideologică medievală a prezidat așadar, în secolul al XVIII-lea, constituirea Imperiului habsburgic centro-european. În 1771 cunoscutul promotor al reformismului terezian și iozefin – Josef von Sonnenfels – se plângea într-o scriere a lui: ... Inimile noastre rămân reci la numele de patrie ... În urechile noastre el e un sunet fără înțeles, pe când grecilor și romanilor li se părea, la rostirea lui, că aud numele unei ființe iubite.³

O schimbare de mentalitate, atât oficială cât și populară, a înregistrat poporul austriac în timpul războaielor cu Napoleon. La 1806 acesta a impus desființarea titlului de împărat romano-german și astfel separarea formală și totală a Austriei de statele germane. Împăratul rămânea numai „al Austriei”. Era după catastrofa militară de la Austerlitz, care a umilit Austria și totodată a cantonat cercurile ei guvernante, pe față sau în secret, pe terenul pregătirii revanșei. Misiune dificilă, în vederea îndeplinirii căreia s-a înțeles că trebuia opus colosalei creații napoleoniene o nouă organizare militară, bazată și pe o nouă forță morală.

În 1808, printr-un act al unei comisii imperiale, a fost reorganizată armata: s-au creat unitățile de „Landwehr” (Apărarea țării), bazate pe obligativitatea serviciului militar, pe recrutare teritorială și pe voluntariat. A fost prima încercare a Austriei de a-și constitui nucleul unei armate naționale și populare.⁴

Cam tot atunci, posibil deliberat, au început să apară reviste care, în conținutul lor, își propuneau „fundamentarea iubirii de patrie prin cunoașterea ei”. Atât în versiunea originală germană cât și prin traduceri în alte limbi vorbite în Imperiu a fost popularizată culegerea de cântece ostășești a lui Heinrich Josef Collin, celebrând momente din istoria Austriei, din faptele de arme ale fiilor ei.

În 1809 armata austriacă a luptat din nou cu Napoleon, cu eficiență mult mai mare. Deși a fost înfrântă și acum, ea a dat semne de sentiment patriotic, iar comandantul ei, arhiducele Karl von Österreich a fost celebrat în termenii în care sunt omagiați de obicei eroii „naționali”.

Atunci s-au pus temeliile conștiinței proprii a unei „națiuni austriece”, dar evenimentele de după 1815, persistența caracterului cosmopolit al monarhiei, cât și alte circumstanțe, au încetinit procesul. Habsburgii au fost în continuare obligați la o politică de acomodare cu aspirațiile popoarelor pe care le stăpâneau și au evitat, deliberat, încurajarea unui naționalism austriac exclusivist. Sentimentul național a fost dirijat spre cultivarea afecțiunii față de monarh – având funcția de simbol al coexistenței mai multor națiuni în cadrul politic militar al imperiului.⁵ În fapt, numai anul 1918 a deschis perioada desăvârșirii rapide a unei națiuni austriece, suprapuse unui stat propriu, „național” – și nu mai mult decât atât.

Ceea ce atrage atenția, în cadrul unei priviri asupra procesului formării celorlalte națiuni din Imperiul habsburgic, este – dincolo de cunoscute și explicabile elemente comune reprezentative ale concepției pe care am numit-o „istorist-organiciste” – un paralelism al metodelor de acțiune dezvoltate de elita intelectuală și/sau politică a acestor popoare. Un paralelism care ar putea fi și consecința unei circulații de informație, deci de mimetism cultural. În orice caz însă, el prezintă atâtea coincidențe încât cercetătorul poate fi tentat chiar de ipoteza unor comunicări oculte de idei și de îndemnuri.

Firește mișcarea de renaștere națională a militat, din Boemia până în Transilvania și în Serbia de Nord, pentru învățământ în limba națională. Idee luministă, încurajată și de politica școlară pragmatică a lui Iosif al II-lea. Și tot astfel, la toate aceste popoare, ea cultivă studiile de istorie și de lingvistică, străduindu-se a descoperi originile poporului, continuitatea sa de viață pe același teritoriu și a pune în evidență o anume strălucire a trecutului. Popoarele slave, precum și maghiarii, își descoperă aceste „rădăcini” în evul mediu, când toate au avut un moment de afirmare politică (Statul Moraviei Mari, statul ceh, regatul maghiar, croat etc.). Românii transilvăneni au fost singurii care au coborât cu această investigație până în antichitate, fiindcă în acea epocă istorică își descopereau, „momentul de glorie” al originilor, pe câtă vreme evul mediu era pentru ei fie o perioadă de „retragere din istorie” (mileniul I), fie una de pierdere a statalității, de înrobire.

Elaborarea și publicarea de „antichități” – mărturii istorice despre epoca cea mai veche a istoriei lor, de gramatici istorice, este o preocupare insistentă a învățaților, de la cehii Dobner și Dobrovský, la croatul Babukić, de la slovenul Kopitar și slovacul Bernolák, până la reprezentanții Școlii noastre ardelenice.

Dar cu aceste date n-am ajuns încă la acele coincidențe tulburătoare, de la nivelul amănuntelor mișcărilor de trezire a conștiinței naționale.

Cea mai semnificativă dintre ele este inițiativa de pornire a unei mișcări teatrale și de înființare a unui teatru în limba națională. O fac cehii, între 1783-1786, croații și ungurii de pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea până în jurul anului 1830, și românii – cu mai mari greutăți și în forme mai modeste – tot din preajma celei de-a doua din aceste date.⁶

Entuziasmul în a pune bazele unei mișcări și ale unei instituții teatrale prin care trebuia să se dezvolte gustul larg pentru acest gen literar, n-a avut în primul rând motivații culturale, ci politice și propagandistice. Într-o perioadă ca aceea de acum aproximativ 200 de ani, știința de carte era redusă, iar penetrația cuvântului scris în cercuri largi ale populației avea slabe șanse de a influența mediile sociale modeste.

Oralitatea, combinată cu atractivitatea posibilității de vizualizare a unui conținut de idei, erau calitățile oportune ale teatrului, care puteau fi puse în serviciul transmiterii unui mesaj și al receptării sale, fără o pregătire deosebită, din partea unui număr mai mare de cetățeni.

Între știință și răspândirea ei în popor s-a situat și preocuparea de înființare a câte unui „Muzeu Național”. Se pun bazele unei asemenea instituții de către maghiarii, în 1807, de către cehi, între 1818-1822, croați, în 1848, iar românii, prin Muzeul Astei, au dorit, după cum declarau lămurit conducătorii lor – să facă din această instituție tot un muzeu național, după modelul ceh în primul rând, adică să colecționeze și să expună nu numai vestigii istorice și producții artistice, ci și tot ce se considera reprezentativ pentru creativitatea poporului.

S-au adăugat inițiativele de întemeiere a unor fundații pentru editarea de cărți în limbile naționale, care cunosc și ele o succesiune semnificativă. Sârbii au fost în această privință cei dintâi, se pare. La 1826 a luat ființă o asemenea fundație numită „Matica srpska”. Cehii au pus bazele unei instituții asemănătoare în 1831, iar croații în 1842.

În ceea ce privește jurnalistică,⁷ ea nu poate fi invocată ca un fenomen particular perioadei deșteptării naționale în centrul Europei. Dar rolul ei și tonul pe care ea l-a adoptat față de problemele istorice-politice ale epocii stau mărturie pentru aceeași comunitate de gândire în care s-au întâlnit mișcările naționale ale tuturor acestor popoare.

Asupra rolului foilor românești ale lui George Barițiu este de prisos să mai insistăm. Să comparăm însă cuvintele înflăcărate prin care el saluta revoluția de la 1848, cu acest apel semnat de jurnalistul ceh Karel Havlíček, fondatorul ziarului „Národní Noviny” (Gazeta Națională), la începutul aceluiași eveniment revoluționar.

„... Poporul meu! Uită cele două secole de rușinoasă înjosire! Deschide paginile din măreața ta istorie, în care sunt însemnate grandioasele fapte ale strămoșilor tăi! Întărește-ți astfel mintea și sufletul, pregătește-te pentru fapte mari. Acum ori niciodată! Așa ne strigă astăzi glasul destinului, care vrea să ne trezească la o acțiune eroică.”⁸

Croatul Ljudevit Gaj, cel mai însemnat reprezentant al mișcării de rezeșteptare culturală și politică sud-slavă, în forma inițială numită „curentul ilir”, a fondat și el în 1835, la Zagreb, o gazetă politică având și un supliment literar, exact cum va face Barițiu la Brașov, peste 2-3 ani.

O pasionată preocupare, dezvoltată și ea în paralel, a fost aceea pentru scrierea unei istorii naționale, pentru fixarea limbii literare și pentru creația literară populară. La români, Școala ardeleană a făcut un început al unei istorii naționale, fără a reuși să ducă la capăt acest deziderat. Cea mai de seamă operă istoriografică care și-a realizat acest scop a fost, „Istoria poporului ceh” a cărei publicare a fost începută în 1836 de František Palacký.

Cam în jurul aceluiași an se consideră că s-a fixat limba literară cehă.⁹ De prin 1845, Ljudovit Štur definitivează limba literară slovacă; secondat în această direcție de Michal Hodža și Iosef Hurban. Iar din 1836 sârbo-croata literară se dezvoltă rapid, pe baza unuia din dialectele populare, răspândit atât la sârbi, cât și la croați.¹⁰ Tot în prima jumătate a secolului al XIX-lea, chiar dacă bazele lor au fost puse anterior, se cristalizează limba literară maghiară și cea română, la un nivel modern.

În domeniul cercetărilor creației populare, personalitatea cea mai renumită a fost sârbul Vuk Štefanović Karadžić, care a contribuit și el la definitivarea limbii literare sârbe, dar s-a făcut vestit în întreaga Europă pentru culegerile de poezii populare, pe care a început să le publice prin 1823-1824, fiind admirat și urmat în această operă de slovenul Stanko Vraz, în 1838. Din aceeași an, 1830-1850, interesul pentru creația populară va debuta și va deveni statornic la intelectualii de pe întreg pământul românesc. În toate aceste strădanii de culegere de poezii populare s-a evidențiat mândria pentru „geniul național” și dorința de a-l pune în evidență în fața lumii.

O ultimă problemă din cele selectate de noi, aici, ar fi raportul dintre factorul confesional și național la popoarele din centrul Europei. El este prezent, la toate „națiunile culturale”, adică lipsite de un cadru statal

propriu. Dar nu cu acea surprinzătoare notă de paralelism, cum au fost celelalte procese menționate, ci într-o succesiune temporală mai distanțată.

Astfel, cehii au primit din reforma religioasă husită din secolul al XV-lea întâiul semnal al unei conștiințe naționale. După prăbușirea statului lor medieval (1526-1541), calvinismul a îndeplinit pentru unguri rolul unei doctrine religioase care a fost păstrătoare și ferment al identității unei conștiințe – să o numim „pre-națională”.

În secolele XVIII-XIX trezirea conștiinței naționale s-a petrecut la români și la sârbi în interiorul confesiunii lor: cea greco-catolică la românii ardeleni, ortodoxă la sârbi – la aceștia din urmă ea jucând un rol de catalizator național atât în evul mediu, cât mai ales după 1700, când sârbii refugiați în masă de sub stăpânirea otomană și-au fondat patriarhia și marele lor centru cultural și politic de la Karlowitz.

S-a observat, în consecință, la ambele popoare, trecerea prin stadiul unei „națiuni confesionale” care a premers și pregătit stadiul modern, al „națiunii politice”, supraconfesionale.

În 1791 episcopii români de ambele confesiuni – unită cu Roma și ortodoxă – semnau împreună memoriul politic „Supplex Libellus Valachorum”, marcând astfel conștientizarea unității scopului lor politic, în raport cu poporul român.

Cu un an înainte, la Timișoara, episcopul sârb Petar Petrović, insista asupra ideii că membrii clerului nu sunt un corp separat de masa poporului. „Să spunem mai bine într-un glas – sublinia el – că noi toți suntem părți ale unui singur corp și formăm, fără deosebire, o națiune”.¹¹ Aceeași poziție o vor adopta membrii celor două confesiuni ale românilor ardeleni, în frunte cu prelații lor, în lupta pentru drepturi naționale ce va culmina în 1848 și până la împlinirea finală, pe câmpul de la Alba Iulia, la 1 decembrie 1918.

Mai înainte ca un popor să-și fi dezvoltat o elită intelectuală și politică formată cu deosebire din juriști, literați și istorici, religia, confesiunea, au oferit elementele pregătite intelectual și o doctrină capabilă să unifice conștiințele în jurul unor valori ferm definite. Multe din cele enumerate mai sus, de nu cumva chiar toate, converg spre o concluzie zeci de ani ostracizată la noi din studiul formării națiunilor: că acest proces este unul cu precădere de *conștiință* colectivă; că el dobândește sensul specific cu care e înscris în istorie numai din momentul în care se ridică deasupra mult vehiculațiilor „factori obiectivi”, exprimându-se în planul subiectiv, în programe culturale și politice care-și propun să antreneze la înfăptuirea lor pe toți cetățenii. De aceea formarea națiunilor moderne, în centrul Europei ca și pretutindeni, a avut și o latură democratică, incluzând atât componenta politică obișnuită, cât și pe cea socială; perspectiva instaurării unei societăți bazate pe proprietatea agrară mijlocie și mică.¹²

O a doua concluzie nu este de tip enunțiativ, ci e substituită prin formularea unei probleme: oare înaintarea națiunilor din centrul Europei pe coordonatele istorice din ultimele două secole mai are o forță vie, sau cel puțin una inertială, ori este în „pierdere de viteză” și tinde să recadă către un punct de origine, din care pleacă alte coordonate, având înserate pe ele alte valori politice? Cei ce vor aprecia corect starea de lucruri și îi vor da soluții adecvate gradat realității prezente și dezvoltării viitoare vor fi mari și benefici, „creatori de istorie” în

spațiul învolburat al Europei centrale. Dar dacă se vor grăbi, neglijând cunoașterea temeinică a acelorași realități, vor genera, dimpotrivă, mari dificultăți, cu repercusiuni asupra întregului continent.

¹ Un reușit studiu pentru această temă, printre numeroase altele, cel al lui Hans Rothfels, *Die Nationsidee in westlicher und östlicher Sicht*, în *Osteuropa und der deutsche Osten*, Köln, 1956. A se vedea, de asemenea: Peter F. Sugar, *External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism*, în *Nationalism in Eastern Europe*, ed. a II-a, Seattle and London, 1971, p. 11 și urm.

² Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, New York, p. 8-9.

³ Apud Hans Kohn, *Op. cit.*, p. 376.

⁴ Hugo Hantsch, *Die Geschichte Österreichs*, vol. II, Graz-Köln, (1968), p. 262-263.

⁵ Arthur G. Haas, *Metternich: Reorganization and Nationality, 1813-1818, A Story of Foresight and Frustration in the Rebuilding of the Austrian Empire*, Wiesbaden, 1963, p. 14.

⁶ În austerul mediu al școlilor din Blaj, de ce se vor strădui elevii – cu încurajarea chiar a lui Timotei Cipariu – să înfiripe reprezentații teatrale și recitări? Este relatarea lui George Barițiu, iar răspunsul este sugerat în rândurile următoare ale textului.

⁷ Succesul primelor periodice și ale unor cărți de popularizare s-a datorat, mai ales al primelor, răspândirii pe cale orală a informațiilor, receptate direct de puținii intelectuali – preoți, învățători – cititori de ziare în mediul târgurilor și al satelor.

⁸ După Bertold Brettholz, *Geschichte Böhmens und Mährens* – vol. IV, Reichenberg, 1924, p. 73.

⁹ Prin lucrările filologice ale lui Jungmann și Šafařík.

¹⁰ Trebuie spus, chiar cu riscul ca după evenimentele politice din ultimii ani să fim contraziși cu supărare, că sârbo-croata *literară* este aproape aceeași limbă, cu excepția grafiei cu caractere latine (croata), respective – cirilice (sârba). Graiurile populare diferă întrucâtva de cea literară.

¹¹ Apud Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, 1976, p. 199-200.

¹² Dimitrie Džordžević, *The Creation of Yugoslavia* (ed. by) – Santa Barbara & Oxford, 1980, p. 240.

ROMÂNISM ȘI EUROPEITATE

IDENTITATE ȘI DESTIN

O dezbatere susținută s-a angajat în ultimele decenii, pe plan european – chiar cu câteva intervenții de peste Ocean – în încercarea de a defini specificul unor concepte complexe, ca de ex. acelea de Europa centrală sau Europa sud-estică. E o dezbatere pluriculturală multidisciplinară, pasionând istorici, politologi și literați, trezind nostalgii și vocații. Ea ar trebui să ne intereseze cât mai îndeaproape și pe noi, deoarece în mod cert ne aflăm într-unul din cele două spații menționate, sau în ambele, și nu ar fi deloc lipsită de sens clarificarea locului pe care l-am ocupat și îl ocupăm. În funcție de el, privindu-l din punct de vedere geografic, istoric și cultural, putem contura mai deslușit individualitatea noastră ca popor, în relație cu ambianța sa, și încerca scrutarea unui viitor context zonal sau european.

Cu toate acestea participarea românească la dezbatere a fost mai puțin substanțială decât a reprezentanților gândirii istorico-politice din țările învecinate, sau ai celei purtătoare de pecete cu valabilitate mondială.

Prezența palidă la o dezbatere de asemenea amploare e datorată mai ales reticenței extreme a regimului politic din România, dintre 1945-1989, față de problemele teoretice ale dezvoltării istorico-sociale (cele reale și profunde, iar nu cele confecționate din prejudecăți și banalități repetate „ad nauseam”). Istoriografiei și cugetării politice le-a fost sever restrânsă libertatea aducerii acestora, chiar și numai aluziv, la ordinea zilei. Rămâi în schimb uimit să constați în ce spirit deschis, „european”, se scria la Budapesta, Praga sau Varșovia despre raporturile țărilor respective cu o Europă prezentă sau viitoare, aceasta din urmă privită cu nedisimulată indiferență față de dogma stereotipă a socialismului ce avea să fie neapărat victorios la o anume scadență finală.

Una din formulele schițate în cadrul dezbaterii, afirmată cu insistență și larg comentată în ciuda inconsistenței sale, trădând amatorismul subiectiv al autorului, a fost aceea a trasării, spre a configura o viitoare Europă, a unei limite funcționale între zona confesională ortodoxă și cea catolic-protestantă.

Formulă care, în primul rând, avea pretenția să definească, după acest criteriu considerat dominant, sud-estul Europei și Europa centrală. Ea nu ținea seamă de faptul că în timpurile moderne a scăzut relevanța confesionalului, ca element definitiv al unei situații istorico-politice în ansamblu. Aducea o justificare naivă a fărâmițării Iugoslaviei (cel puțin așa au înțeles-o mulți ...) și era deranjantă pentru noi, deoarece așeza hotarul dintre Europa centrală și sud-estică pe culmea Carpaților, adică prin mijlocul statului și al ființei etnice a poporului român. Ea mai lăsa liberă și interpretarea, insidioasă, că diferențele confesionale din interiorul națiunii române ar putea să însemne o separație structurală, profundă. Mulți s-au speriat și s-au închinat, ca în fața cine știe cărui oracol la această afișare inconștientă și infatuată de ignoranță în materie, calitate care, în lumea de azi, se numără printre garanțiile celebrității.

E momentul să introducem niște noi termeni în această ecuație – și în altele – prin care unii contestă, indirect, identitatea unitară a poporului român și validitatea comunității sale de destin. Formulele acestea, care se vor a fi istorico-filosofico-politice, suferă de ceea ce s-ar numi, în anumite condiții, „deșertăciunea sintezelor”.

Adică desprinderea de concretul faptelor și simplificarea acestuia în scheme care, tocmai datorită simplității lor construite, au darul să atragă, fiind înțelese de publicul neavizat în moduri diverse, confuze, alarmiste. Ele ascund, cu inconștiență sau cu dibăcie, sub vălul obiectivității de suprafață, teze dictate de interese politice, deci străine de știință.

Identitatea unui popor, considerată în complexitatea ei, nu este statică, imuabilă, ci se formează, se dezvoltă și chiar se modifică întrucâtva, pe parcursul evoluției sale istorice. Ea este produsul conștient sau acumularea subconștientă a unor factori subiectivi și obiectivi care intervin în existența sa, într-o etapă dată. Au fost deosebiri între felul în care românii gândeau despre sine și se reprezentau pe ei înșiși în vremea lui Mircea cel Bătrân sau a lui Mihai Viteazul, a Școlii Ardelene sau a revoluției din 1848, în momentele Unirii din 1918 sau pe baricadele din decembrie 1989. Dând un conținut bogat câtorva note cu totul generale, sentimentele dominante în fiecare din aceste etape istorice au definit o configurație specifică a identității colective românești, valabilă pentru o perioadă de timp.

Sușinim deci că formulele de stridentă sinteză – la care am făcut aluzie – sunt arbitrare. În evul mediu românii au fost, indiscutabil, integrați spiritualității bizantin-ortodoxe și spațiului geopolitic sud-est european. În epocile modernă și contemporană, categoric nu; începând cu intelectualitatea, românii s-au atașat, după 1821, cu repeziciune și în mare măsură, culturii occidentale și central-europene. Ei privesc înspre Roma, Viena, Paris și Berlin, se înscriu într-un spațiu cultural nou, mai larg decât cel anterior, circumscris de Constantinopol și Muntele Athos, cultivat în prezent numai într-un segment al orizontului lor mental.

În ultimă și definitivă instanță, identitatea unui popor este statornică de ceea ce se simte și declară el că este și nu de ceea ce afirmă alții despre el, privindu-l de la distanță, adesea prin lentile deformate sau opace, confecționate de mass-media.

Să recunoaștem însă că starea de spirit identitară este altfel simțită pe trepte diferite de scară socială și de instrucțiune. Aceasta nu doar la noi, ci la toate popoarele. Chiar și numai la nivelul elitelor, conștiința identității colective, apartenența la ea, este variabilă. O diferențiază mai cu seamă impactul condițiilor materiale nefavorabile, ca unul din factorii principali ai disoluției sale. Spectacol dureros: zeci de mii, poate sute de mii de cetățeni sunt gata astăzi să abandoneze comunitatea națională și să plece oriunde cred că ar putea dobândi altă condiție de existență, ba chiar altă identitate individuală ori de grup. Concluzie îngrijorătoare: identitatea națională, conștiința ei, nu este variabilă numai în timp, în spațiu și pe ierarhia socială, ci ea este mult mai fragilă decât ne place să credem. Fundamentarea ei pe apelul la trecutul istoric, la dulceața limbii, la frumusețea plaiurilor carpatine, la sacralitatea mormintelor și jertfelor înaintașilor, a credinței strămoșești, nu rezistă îndeajuns confruntării cu realitățile dure ale vieții, sau cu ispitele opulenței. A rezistat la generațiile care, în trecut, nu aveau nici o altă ieșire și, după pârjolul năvălirilor, se întorceau din refugiul codrilor și luau cu îndârjire viața de la capăt, lăsându-ne astfel moștenire țara de acum. Mulți din posesorii ei de până mai deunăzi sunt gata însă să riște orice, să uite totul, pentru o stare materială mai bună decât aceea dintr-o patrie socotită de ei ca ingrată.

Prin constatările de mai sus nu vrem, în ciuda aparenței, să alunecăm pe panta lamentărilor și autoincrimărilor, pe care se alunecă frecvent la noi. Într-adevăr situându-se la antipodul credincioșilor incorigibili în virtuțile de veci ale poporului român, sunt supărător de numeroși și aceia care-l văd pradă tuturor defectelor și fac din „Ca la noi, la nimenea!” o sentință emblematică a netrebniciei noastre. Nu mai vorbim de unii, deveniți „mari gânditori” ai vremilor de acum, drept răsplată pentru că s-au complăcut în a zugrăvi destinul istoric al poporului lor cu expresiile cele mai triviale din câte pot ieși dintr-un creier acultural și subuman.

Vom spune numai, cu îngrijorare și durere, că fenomenul declinului conștiinței identității comunitare este și unul de declin al crezului într-un destin colectiv. Unul e condiționat de celălalt. Nu poți aspira să devii ceva, când tu însuși nu mai știi, nu mai vrei să știi cine ești.

Fără a sugera cumva o consolare, vom observa și că fenomenul nu e generat doar de o debilitare organică a mentalității noastre colective, nu e alimentat de vreo maladie insidioasă care, netratată corespunzător, ar tinde să se cronicizeze. El este efectul unui context politico-social universal, dirijat și impus.

Identitatea și conștiința națională, sloganurile care, odinioară, inarticulau credința în destinul solid, ascendent, al acestor valori sufletești sunt aduse în prag de grea cumpănă de o nouă concepție. Teoretic și practic, ca își face loc în regia și în scenografia tragicomediei reprezentate de națiunile și statele lumii contemporane, în ultima ediție a acesteia.

De la Revoluția franceză până la al doilea război mondial istoria a fost fascinată de excelența ideii și a ființei statului național, independent, suveran și unitar. Înfăptuirea lui era considerată panaceul pentru tămăduirea focarelor de infecție conflictuală din societate. Interesul statelor se putea afla în opoziție, dar se credea că ele sunt conciliabile în cadru negociat, sau în al instituțiilor internaționale destinate a facilita dialogul și a pronunța arbitrajele obiective.

Din ajunul celui de-al doilea război mondial acest edificiu, în care unii din arhitecții săi n-au crezut cu sinceritate și cu convingere, a primit o lovitură după alta, prin brutale agresiuni armate. Atunci când a părut că el se va reconstitui de printre ruinele sale, un cumul succesiv de consensuri de inspirație hitleristă, sovietică și occidentală a rezultat în rostirea unui „macte”¹ asupra instituției statelor naționale. S-a apreciat că slăbiciunea acestora, ușurința cu care se prăbușiseră sub loviturile din afară fuseseră răspunzătoare pentru instabilitatea sistemului politic internațional interbelic. Victimele erau, așadar, cei vinovați ...

Constituirea supraputerilor, practica menținerii păcii prin eficiența potențială a unor „forțe de descurajare”, prin sinistrul „echilibru nuclear”, au împărțit lumea în arhicunoscutele blocuri politico-militare, în interiorul cărora micile state de sine-stătătoare (formal) erau aliniate și disciplinate, de bunăvoie sau cu sila. S-a creat, sub imperiul spaimei universale, o inegalitate flagrantă de autoritate și putere între state, majoritatea fiind adusă în dependență de grupul restrâns al „celor mari”.²

Relaxarea, în ultimul deceniu, a sistemului păcii bazate pe echilibrul de forțe n-a condus însă la părăsirea concepției că pluralismul suveranităților de mici state independente este generatorul tensiunilor periculoase pentru pacea lumii, sau cel puțin incomode pentru liniștea superputerilor.

În consecință, cu ajustări, sistemul forțelor dominante e menținut în vigoare. Se veghează dindărătul unui armament năucitor și se arogă dreptul la intervenție pentru menținerea unei ordini gândite după un model prestabilit în spatele unor uși capitonate.

Respinsă imediat cu indignare, s-a vehiculat nu prea demult teoria suveranității limitate. În august 1968, cehii și slovacii i-au experimentat semnificația. Privind lucrurile drept în față, ne vom da seama că ea nu este abandonată, ci reactualizată cu alte motivații, de alți „sponsori”. S-a instituit în lume un for decizional, înzestrat cu mijloace irezistibile de a-și impune părerile, care decretează pentru unele țări (mai ales pentru unele ...) ce și cum e bine să facă, dacă e potrivit ca înăuntrul lor unele grupuri să se agite sau, dimpotrivă, să stea cuminiți, în ce măsură și prin ce măsuri un stat e liber să-și apere ordinea internă și să-și gestioneze economia, ce politică trebuie să ducă față de minorități marginalizate (adesea recalcitrante la integrarea socio-profesională ...), față de copiii handicapați, câtă cenușă să-și pună pe cap pentru incidentele poluante de mediu, cu cine să voteze cetățenii săi și cu cine nu, ș.a.m.d.

Dacă acest for decizional și-ar dovedi infailibilitatea în toate cele de mai sus și în altele multe, împotriva lui nu s-ar putea ridica obiecții. Realitatea aparentă este însă aceea că el, precum toți oamenii și toate lucrurile omenești, este supus greșelilor, și că remediile pe care le impune agravează maladii preexistente și deschide noi răni în corpul social. Fiindcă așa cum știința medicală nu se poate baza exclusiv pe chirurgie, oricât de avansată este această ramură a ei, nici politica umanitară (sau dorită a fi astfel ...) nu se poate folosi numai de metode radicale. Medicul înțelept mai ascultă și ceea ce-i mărturisește bolnavul și alege ce e bun din declarațiile acestuia.

Deocamdată, orice am comenta noi – nu avem cum schimba tipul de echilibru mondial care s-a instaurat de curând.

Suntem națiuni mici, state mici și slabe, constrânse să ne mișcăm într-un cadru prescris. Independența și suveranitatea sunt ambiții catalogate ca desuete și reproșabile. Cei grăbiți să se pună bine cu „lumea bună” batjocoresc inutilul sentiment al patriotismului, ori, mai subtili, se interoghează asupra sensului acestui straniu cuvânt, pe care se prefac a nu-l mai pricepe, fiind prea vulgar pentru gustul lor.

Luată cu asalt din diferite direcții, de mai aproape și mai de departe, identitatea colectivă se clatină și ea, într-o nefastă fază de tranziție, în care, printre altele, e propagat indiferentismul față de valorile aferente sentimentului numit cândva „dragoste de țară”.

Identitatea e în criză, iar destinul incert. Nu în sensul iminenței unei prăbușiri (deși nimic nu e imposibil), ci în al drumului pe care-l va urma, al evantaiului de valori pentru care va opta și al scopului în jurul căruia va căuta să catalizeze energiile comune.

Pe vremuri, un destin de ordin național „se asuma eroic”. Cei de azi, trebuie să fim pregătiți să-l asumăm cu avertizat realism. Dar niciodată cu definitivă resemnare, dacă s-ar întâmpla să constatăm că el s-ar căuta a fi îndreptat spre anihilarea imperativelor celor mai din adâncuri ale ființei noastre ca popor, ca subiect creator de cultură, în îngemănarea tradiției proprii cu universalitatea.

¹ „Să moară” – cuvânt a cărui pronunțare de către împărat condamna la moarte pe gladiatorul învins în arenă, dacă i se părea potentatului că acesta n-a luptat cu destulă vrednicie.

² A fost compus cândva din șapte membri, apoi din patru, apoi din doi, apoi din unul ... Ce mai urmează? ... Câți își mai aduc aminte de existența unei Organizații a Națiunilor Unite, care, de altfel, de la bun început dădea posibilitate, prin chiar structura ei statutară, exercitării unui dictat din partea celor mari?

LATINITATE ȘI IDENTITATE NAȚIONALĂ

În ultimele decenii termenul „mit” este frecvent pus în circulație. Vechiului său sens, originar și punctual, i se adaugă alte aplicații, nu în ultimul rând în istoriografie. El a acumulat din partea istoricilor adeziuni și extinderi de sensuri, incluse în construcții interpretative ale unor fragmente din trecut. Proliferarea miturilor în istoriografie, înțelese ca fabulații, eventual în jurul unui nucleu real, a generat un curent contestatar care dă semne de exagerări: totul se încearcă a fi „demitizat” -, momente din istorie, mari valori culturale, elanuri morale. Unii – fie că-l cunosc sau nu pe Arthur Rimbaud – parcă ar voi să ne sugereze, pe urmele genialului adolescent, că ar trebui regândită până și iubirea.

Disputa principală se poartă în jurul veracității informației cuprinse în mituri și, prin urmare, a posibilității de a o descifra și de a interpreta în lumina ei realități revoluate.

În acest cadru s-a dezvoltat în contradictoriu, mai ales în ultimii vreo 200-250 de ani, și problema latinității poporului român. Semnalată în opera unor umaniști prin secolul al XV-lea, preluată, cu sublinieri, de cronicarii moldoveni și munteni, a fost în cele din urmă îmbrățișată cu feroare de reprezentanții Școlii Ardelene, care au făcut din ea cheia de boltă a istoriei naționale. Ceea ce, în fapt, a rămas până astăzi, fiind considerată de istoriografia română drept un adevăr probat prin variate argumente și dovezi.

Împotriva tezei latinității s-au declanșat atacuri tot mai insistente, căutându-și tot mai multă fundamentare științifică, pe măsură ce această teză era invocată ca argument în favoarea revendicării de drepturi politice și naționale pentru români.

În termenii desfășurării ei de până acum, polemica nu pare a se apropia de o soluție acceptabilă tuturor părților. Încercăm, în consecință, privirea ei dintr-un alt punct de vedere.

S-a afirmat despre istoriografia și lingvistica română că ele susțin „mitul” latinității poporului român. Folosit în accepțiunea originară, cuvântul urmărește discreditarea insidioasă a întregii construcții privind originea românilor din vechii coloniști ai Daciei romane.

Observăm, ca punct prealabil argumentării pe care o intenționăm, că miturile nu sunt prezente în memoria omenirii numai în epoca anterioară scrierii și culturilor materiale mai evoluat. Ele se prelungesc, ba chiar se amplifică în epoca scrierii, în parte datorită acestei arte miraculoase. Unele persistă, adeseori fără să ne dăm seama, până în zilele noastre.

Rezistența lor în fața criticii istoriografiei și filologiei se datorează faptului că în conștiința comună ele suferă o translație de funcție și de sens. Funcția lor principală devine aceea de a reprezenta imaginea pe care o comunitate și-o face despre ea însăși, de a-i întruhipa și sublinia credința într-un destin istorico-politic unitar. În aceste condiții, mitul nu mai este o modalitate explicativă nebuloasă, căutând a suplini absența de informații sigure, ci o *idee-forță*, care concentrează controversile și îndoielile în jurul unui *credo* și făurește convingeri, valorificând ceea ce am numi „iraționalitatea creatoare” în istorie.

Multe popoare de pe treptele istoriei moderne perpetuează câte un mit creat la un anumit punct îndepărtat al existenței lor, spre a le sintetiza ceea ce ele socotiseră a fi vocația lor fundamentală. Conștient sau subconștient, mitul original le conferă o încredere, un sentiment de continuitate, o energie vitală, asemenea credinței într-un protector transcendent.

Pentru nord-americani, de pildă, un astfel de mit este cel al pionieratului și al frontierei, creatoare – se spune – a calităților esențiale ale tipului mediu american: individualism, inițiativă, energie, tenacitate.

Englezii înclină să creadă că unele practici specifice adunărilor tribale anglo-saxone au conținut, în genere, predispoziția britanică spre dezbateră treburilor de interes comun, spre dialog și compromis echitabil. Deci parlamentul modern, ancorat în stratul legendar al istoriei...

Având un talentat propagandist în persoana lui Tacitus, germanii și-au construit, la rândul lor, o imagine idealizată despre ei, din datele viețuirii strămoșilor lor din Pădurea Hercynică, sau din eposurile din vremea migrațiilor.

Exemplele pot continua. Fixarea finală a miturilor în ipostaza numită de noi a „iraționalității creatoare” a avut loc oarecum pe nesimțite, prin estomparea fondului de date reale pe care le conțineau, și a semnificațiilor particulare ale acestora, sublimându-se din ele una generală, de factură simbolică. Acest proces de „dezobiectivizare” s-a petrecut uneori și cu evenimente istorice reale, cunoscute, estompate sub un vâl mitic, sau, în orice caz, deformant al realității lor genuine.

Se poate reflecta la deosebirea dintre modul în care era percepută democrația, ca pedagogie politică nemijlocită a întregului popor în anii Revoluției franceze și modul în care este perceput astăzi – mai abstract și contaminat cu multe elemente alogene – idealul democratic.

Aceeași comparație conduce spre aceleași constatări pentru ideea națională sau cea socialistă, luate sub observație în două momente distante în timp. Din doctrine meticuloase articulate pe parcursul secolului al XIX-lea, ele au ajuns a fi percepute în prezent ca idealuri generale, proiecții mentale dintr-un concret social-politic, a căror forță nu mai e extrasă dintr-o doctrină, ci dintr-o credință inerțială. În intelectul celor care le acceptă, ele se comportă ca niște mituri-directoare, fiind mult mai puțini decât odinioară cei ce le analizează construcția teoretică.

Pot fi întâlnite opinii¹ conform cărora grupurile etnice sunt, înainte de toate, forme de organizare socială în cadrul cărora componenții lor se folosesc de unele particularități culturale din trecut, ce nu pot fi verificate istoricește. Diferitele elemente ale unei culturi naționale sunt bazate pe elaborate mitice, integrate într-o imagine unică și organizate într-o reprezentare a originilor culturii respective.²

Reprezentarea originilor culturii române în sensul elementar al căutării identității ființei etnice, a constat în două imagini care au dobândit treptat caractere cvasimitice și funcții de idei-forță. Ele au catalizat conștiința identității și, pe temelia lor, diversitatea originară a istoriei poporului a fost revărsată într-un flux unitar.

Prima dintre aceste imagini, asumând funcția de mit creator de istorie și de conștiință colectivă, a fost aceea a prezenței creștinismului în Dacia, prin coloniști romani din secolele II-III p. Chr.

Citând cuvintele de origine latină din lexicul de bază al creștinismului românesc, Samuil Micu conchidea: „De unde luminat să vede că românii de la începutul bisericii, împreună cu romanii, părinții lor, s-au creștinat, și nu de la bulgari, nici de la romanii păgâni au luat aceste cuvinte, ci de la romanii cei creștini³.....

La fel Petru Maior: „... strămoșii românilor, precum sângele în vine, așa credința lui Hristos în suflet de la Roma o au adus cu sine în Dachia”.⁴

Și în zilele noastre se mai aude spunându-se că „poporul român s-a născut creștin”. E o exagerare, deoarece indiciile prezenței câtorva elemente creștine în Dacia în secolele ocupației romane nu sunt suficiente pentru a se putea susține încreștinarea unui procent cât decât notabil al populației provinciei.

Reală sau nu, această aserțiune a constituit un factor coagulant al unei prime forme a conștiinței identității colective, - cea creștină.

Între căderea Imperiului Roman de Apus și sfârșitul cruciadelor, ea a fost un fenomen spiritual general european. Creștinismul a dat viitoarelor popoare ale Europei moderne o primă formulă identitară, integrabilă în spațiul deschis, - în urma desființării hotarului pe care-l formaseră, veacuri de-a rândul, Dunărea și Rinul, - între două lumi distincte: Roma și „Barbaricum”.

Pentru români, afirmarea creștinismului ca element constitutiv primar al identității lor colective a însemnat pe de o parte un suport augmentativ al tezei latinității, iar pe de altă parte o motivație a rolului de apărători ai creștinătății răsăritene împotriva expansiunii otomane, rol din care au confecționat de asemenea o pecete identitară a istoriei lor.

Cu începere din secolul al XV-lea, umaniștii italieni (Poggio Bracciolini, Flavio Biondo, Aeneas Sylvius Piccolomini) au identificat și susținut originea latină a românilor cu unele erori, amplificate în spațiul umanismului maghiar și mai ales polonez. Din aceste surse, ideea a fost preluată de cronicarii și istoricii moldoveni, munteni și ardeleni, din secolele XVI-XVIII.

Până aici, nimic extraordinar, fiindcă umaniștii, cu pasiunea lor pentru „antichități”, au descoperit aproape pretutindeni descendențe romane.

Un aspect interesant al problemei e constituit de faptul că, după interpretări mai recente ale unor izvoare, originea latină și latinitatea limbii ar fi fost prezentă în conștiința populară a românilor și semnalată ca atare pe la începutul secolului al XV-lea. Ea nu putuse coborî acolo pe filieră cultă, dată fiind cvasiinexistența

comunicabilitate, atunci, între elitele intelectuale și poporul de rând. Ar rezulta că, dimpotrivă, umaniștii și-au fundamentat opiniile lor cu privire la latinitatea românilor pe informații culese de la acesta.⁵ În caz afirmativ, ne-am afla în fața unei probe de extraordinară memorie colectivă. Ea ar fi putut fi alimentată, în „veacurile întunecate”, de înregistrarea de către români a deosebirii dintre limba lor și a vecinilor. Ar fi apărut, pe această bază, o reacție de respingere a confruntării lor cu etniile din jur, o conștientizare a singularității și o chemare în spațiu și timp, cerând un răspuns la aparenta stranietate a identității lor.

Situație pe care Nicolae Iorga o surprindea într-una din imaginile sugestive în care nu arareori scrisul său excela: „Copil al Romei, pierdut în pustiul veșnic înnoit al barbarilor. Așa de puțini, între așa de mulți. Cu frații la celălalt capăt al Europei și cu străini de noi în toate părțile”.

S-ar mai putea accepta și supoziția unor fire de comunicare orală cu Roma și Bizanțul, care ar fi fost întinse de cler și biserică, singurele instituții capabile să transmită la mari distanțe, în condițiile vremii, o tradiție cultă în păturile populare.

Indiferent de soluția ce se va oferi acestui aspect al discuției, relevant rămâne faptul că ideea latinității a existat, pe la 1400, atât cât izvoarele o atestă,⁶ și e sigur că nici atunci ea n-a putut să apară din neant.

Toate miturile aflate la originile existenței istorice a popoarelor au făcut dintru-nceput să vibreze în fiecare din ele ideea că el este „altfel decât ceilalți”.⁷

Dat fiind că aceste mituri, căutătoare de identitate colectivă, ajung la ea prin operații de diferențiere și respingere, stabilind opoziția „noi-alții”, pentru poporul român nici o altă reprezentare istorică despre sine și originea sa nu ar fi putut îndeplini mai bine rolul pe care l-a îndeplinit ideea latinității. În primul rând, ea avea câteva suporturi în fapte reale: cucerirea și colonizarea romană, similitudinea limbii cu cea latină. Apoi, oferea indispensabilul nimb de orgoliu cu care îi place oricui să se înconjoare, situându-și propria existență pe un plan superior față de al altora. Era susceptibilă să confere poporului român cea mai netă individualitate, în vreme ce alte concepte din categorii apropiate ar fi contribuit mai degrabă la confundarea românilor în amalgamul etnic central și sud-est european. Ea instaura o posibilitate de comunicare cu occidentul neolatin și putea să apeleze la o solidaritate de gintă latină care, în secolul al XIX-lea, va fi realmente invocată, nu fără ecouri la cei cărora se adresa. Latinitatea apare ca purtătoare a unui ideal, în momente ale istoriei în care prezentul nu oferea o imagine de sine satisfăcătoare, ea trebuind căutată în trecut.

Dezvoltată de Școala Ardeleană, continuată în toată istoriografia care a urmat acesteia, ideea latinității a sfârșit prin a deveni și altceva decât o doctrină istorico-politică și o teorie lingvistică: o componentă a psihicului colectiv, oarecum apriorică, și în consecință irelevantă pentru punerea în balanță, cu argumente rațional-științifice, (ori pretinse ca atare ...), a adevărului sau falsității sale. Fundamental rămâne faptul că ea s-a constituit, există și dirijează, explicit sau în subconștient, gândirea și „comportamentul istoric” al comunității naționale românești, într-un fel apropiat de cel în care credința îi conduce pe mulți către un ideal transcendent, pe o cale neabătută prin argumente și contraargumente raționale.

Un sociolog american formula, în 1931, următoarea teoremă: „Dacă oamenii definesc anumite situații ca reale, atunci acestea sunt reale în consecințele lor”. Ceea ce înseamnă că oamenii nu reacționează numai la situații obiectiv-reale, ci în egală măsură la semnificațiile atribuite de ei acestora.

În lumina acestui mod de punere a problemei, ne putem apropia de o cugetare a lui Nietzsche, care, mărturisit sau nu, a inspirat pe mulți istorici:

„Sentința trecutului e totdeauna una oraculară, pe care n-o putem tălmăci decât ca făuritori ai viitorului și ca interpreți ai prezentului”.

Dar în unele cazuri, după cum am crezut a putea arăta în cele de mai sus, termenii cugetării lui Nietzsche par a se inversa: sentința oraculară a trecutului, de esență și structură adesea mitizantă, posedă o forță interioară, creatoare de o matrice a interpretării prezentului și a viziunii asupra viitorului.

Așa a fost funcția oraculară pe care a îndeplinit-o ideea latinității în configurarea identității naționale românești.

¹ În „Revista de cercetări sociale”, 4 (1997), nr. 3, p. 96-97.

² În contextul citat, termenul „cultură” pare a nu fi utilizat într-un sens restrictiv și tehnic, ci în acela al amplitudinii sale maxime, de trăsătură spirituală dominantă a unei comunități mai întinse.

³ *Istoria românilor*, vol. II, București, 1995, p. 194.

⁴ *Istoria bisericii românilor*, vol. I, București, 1995, p. 86.

ASUPRA REINTEGRĂRII SPIRITUALITĂȚII ROMÂNEȘTI ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Evenimentele din 1989 au înlăturat separația dintre Europa de Vest și de Est și au deschis calea apropierei structurilor politice ale acestor două zone, dată fiind instaurarea de regimuri democratice în fostele țări comuniste.

În schimb, se conturează un fenomen neașteptat și îngrijorător: o nemărturisită deschis distanțare spirituală între Apus și Răsărit, cel puțin în interiorul unei părți din opinia publică a mai multor țări.

Faptul apare îngrijorător pentru perspectiva reintegrării lumii europene într-o comunitate. Oricât de multe organisme și instituții se vor crea în acest scop și oricât de mulțumitor vor funcționa ele, integrarea Europei nu va fi completă și stabilă dacă ea nu va fi susținută de o reală comunitate spirituală.

Începând acum aproape 200 de ani, categoriile cultivate ale populației țărilor Europei centrale, estice și sud-estice au avut o relație cu cultura occidentală. Impetuos dezvoltată pe parcursul unui secol, ea a creat, în fapt, comunitatea spirituală menționată, cel puțin până la nivelul intelectualității mijlocii.

În România de până la 1944 (chiar 1948) orice absolvent de ciclul gimnazial și liceal era – într-o măsură variabilă, în funcție de sângele și de talentul lui – un cunoscător și un admirator de limbă și de cultură franceză.

Presiunile politice au separat, după 1940 și 1944, țările estului de ale vestului. Separația a fost extinsă și aplicată cu strictețe și pe plan cultural. În occident nu s-a înțeles deajuns cât de impopular a fost acest clivaj impus. Victimele lui trăiau cu impresia că în momentul în care el va fi înlăturat, vor fi reprimite cu brațele deschise în familia Națiunilor Unite, ca niște copii trecuți prin suferințe.

Hotărârile de la Ialta, și ale tratatelor de pace de la Paris au risipit fără menajamente această iluzie.

Cumplita decepție a fost înghițită (cu noduri ...) de grupurile de opinie „realiste”, care s-au silit să înțeleagă că aliații nu puteau scuza, din motive sentimentale, realitatea colaborării acestor state la războiul contra lor. Aliații procedau după regula jocului: cel ce pierde, plătește – fără tocmeală...

Sub acoperământul înăbușitor al acestui realism resemnat, răsăritenii – și nu în ultimul rând românii – au păstrat între 1945-1989 un atașament subteran pentru cultura și pentru idealul democratic occidental. La fel ca în timpul războiului, declarațiile oficiale erau una, iar sentimentele majorității populației erau altele.

În decembrie 1989, când poporul român a răsturnat printr-o insurecție violentă, cu grele sacrificii omenești, cea mai rigidă dictatură comunistă a momentului, el s-a așteptat ca gestul său să fie prețuit.

Dar încă o dată românii s-au pomenit în situația școlarului pedepsit, atunci când credea că merita să fie premiat.

A fost un șoc pentru ei să constate că, după numai câteva zile de la evenimente, acestea au început a fi denigrate în presa și chiar în cercurile oficiale occidentale, declarate ca o minciună și o înscenare. A fost suspectat, ironizat și minimalizat tot ce se încerca a se instaura în continuare în România: libertăți politice, alegeri, constituție, parlamentarism etc.¹

Sensibilitatea cetățeanului de toate categoriile a dus la un rezultat neașteptat pe care, în cincizeci de ani, nu l-au atins nici propaganda nazistă, nici cea sovietică: îndepărtarea sentimentelor unei părți a populației de lumea occidentală.

În această nedorită împrejurare, intelectualitatea ar fi factorul capabil să corijeze atare reacție emoțională și să înlesnească acomodarea românilor la comunitatea spirituală europeană. Intelectualul se poate ridica la o percepție de nivel superior a problemei reintegrării în Europa, pe care cetățeanul mijlociu o vede simplist și nu ca pe una globală, ca pe o nouă filozofie a coabitării continentale, conducând spre o nouă structură de ansamblu, spre împlinirea pe o nouă cale a unui destin comun.

Într-adevăr, o compozantă naivă a mentalității est-europeanului obișnuit a fost, în ultimii 10-12 ani, speranța într-o egalizare rapidă a nivelurilor de viață din cele două părți ale continentului. Ca o „pars pro toto”, se poate cita starea de spirit a populației din fosta Republică Democrată Germană, după unificare.

A rezultat din aceasta o candidă stare de așteptare a revărsării ploii de aur. Și cum ea a întârziat, și mai întârzie, mulți încep a declara că reapropierea de Europa nu aduce mare lucru, și a privi cu îngrijorare anticipațiile asupra „costurilor integrării”.

Grefat pe inerentele dificultăți economice din „perioada de tranziție”, acest mod de a gândi naște nostalgii după regimul comunist, cu standardele sale modeste de viață, dar foarte sigure; alimentează o stare de excitație psihică în mase, din care izbucnise ușor conflicte sociale, interetnice și interconfesionale, precum și exagerări ale chestiunilor în litigiu între state. Se creează spațiu insinuării de curente extremiste de diverse nuanțe.

Devine astfel imperativă cultivarea unei pedagogii politice a reintegrării în Europa, pe care – am spus-o și mai înainte – cel mai bine ar putea-o realiza intelectualitatea. Ea are de partea sa câteva atu-uri, dar pentru a le putea folosi ar trebui sprijinită în direcția creșterii rolului și prestigiului ei social, aflat în prezent în declin în țările din est, România nefăcând excepție.

Primul din aceste atu-uri e reprezentat de faptul că „dezintegrarea” Europei în două blocuri și două sisteme opuse, emetizate, a reușit mai puțin decât își propuseseră autorii acestei tentative aberante. Vreme de 45 de ani în răsăritul continentului s-a trăit de către majoritatea oamenilor cu nostalgia „celeilalte” Europe, percepută – mai adăugându-se și amintirile – ca o grădină interzisă, ascunzând fabuloase roade și frumuseți. Nu s-a reușit eradicarea acestui sentiment, a acestei imagini, nici a informațiilor despre ceea ce se petrecea „dincolo”.

De aceea nici românii, nici alte popoare, nu pierduseră – la 1989 – disponibilitatea reintegrării spirituale în Europa. Temeliile lor străvechi, sau mai noi, erau acolo, chiar dacă mulți occidentali ignorau acest lucru. Lumea de astăzi, aiurită de ciclonul informațional, cunoaște și apreciază o comunitate umană nu după mării ei creatori de valori, nu după impostațiile ei stabile, de profunzime, ci după un incident spectaculos, după un performer sportiv, în genere după tot ce este spectaculos și efemer.

Eseistul politic american Francis Fukuyama a ajuns, în două lucrări viu discutate² nu prea demult, la concluzia că „forța motivațională a istoriei umanității este așa-numita <<luptă pentru a fi luat în considerare>>. Ceea ce înseamnă dorința omului de a-i fi recunoscută propria demnitate printre semenii săi ... Atracția exercitată de democrație nu decurge numai din promisiunea prosperității și a libertății ... ci în egală măsură din dorința fiecăruia de a fi considerat egal cu oricare altul ...”

Pedagogia politică a integrării europene, mai ales cea profesată de mass-media, ar trebui să reflecteze asupra acestor sentințe ale politologului american.

Integrarea Estului e văzută, ca de la sine înțeles, doar ca aliniere a acestuia la Europa, cu inventarul, viu sau mort autentificat la recepție, și cu azvârlirea la deșeuri a restului. Dar poate că ar exista rațiuni ca și occidentul să vină în întâmpinarea alinierii, făcând un efort de comprehensiune a acestei Europe de răsărit – mizeră, nefericită, disprețuită, vândută ca sclavă, martirizată, dar purificată prin suferință și capabilă a fi păstrat și creat valori morale pe care starea de opulență preferă să le ignore ...

Chiar dacă există deosebiri de grad între cultura și civilizația unor zone, nu e oportun ca Europa să fie circumscrisă în regiuni tranșant diferențiate.

Întreaga dezvoltare istorică a societății europene a înaintat în sensul omogenizării spirituale, intelectuale și morale a popoarelor continentului. Așadar: „Europa, potrivit geniului istoriei sale, sau va fi una, sau nu va fi deloc ...”

Evident, pledoaria noastră nu absolvă de mari obligații pe cei din Est. Trebuie să se vadă bine pe ei înșiși: cine sunt și ce pot, unde se află și unde vor să ajungă. Să se distanțeze de mentalitatea izolaționist-naționalistă, de orgoliile mari ale celor mici și să caute adaptarea la cerințele pe care le conturează viitorul.

De la această răscruce istorică poate începe un salt spre împlinirea unui mare destin, sau o ratare a lui.

Ritmul istoriei contemporane nu mai acordă revanșe pentru înfrângeri și pentru meciuri nule. Asemenea generalilor Revoluției franceze, care luptau având la spate umbra ghilotinei, popoarele Europei, din oricare parte a ei, nu au altă soluție decât să învingă, învingându-se și pe ele însele ...

¹ *The End of History*, 1989; *The End of History and the last Man*, 1992.

SPRE O TRANZIȚIE A IDENTITĂȚII NAȚIONALE

Unei societăți dormice să se reconstruiască, spre a se alinia valorilor contemporaneității sale, nu trecutul, ci prezentul este sursa de inspirație mai indicată acestui scop.

Orice construcție sau reconstrucție viabilă a societății este a se întemeia pe evaluarea realistă, critică, a datelor și a necesităților prezentului ei. În prezent este încorporat și trecutul, ca o experiență selectată.

Nu doar într-un singur sens, lumea de astăzi se află la o răscruce a evoluției modelelor sale de structură și de mentalitate. Dar cea mai sensibilă cumpănă pare a fi între structurile și mentalitatea *națională*, dominantă în ultimele două secole, și cele supra-naționale – unele din acestea deja conturate, altele gestante pe planșetele proiectanților.

Nimeni nu poate nega că pe parcursul istoriei toate categoriile sale, reale sau ideale, s-au aflat – între limitele extreme ale apariției și dispariției lor – într-un permanent proces de transformare.

Este plauzibilă, prin urmare, ipoteza că și categoria „naționalului” se află în fază de declin, rămânând a se glosa pe marginea duratei și a formei consumării finalului ei.

Istoria nu este o așa de riguroasă „magistră a vieții”, cum este creditată în chip curent. În cadrul ritmului trepidant al lumii contemporane, ea face adesea figura de magistrat depășit de realități. A fost numită – mai potrivit, poate – o „filozofie prin exemple”. Pentru destinul „naționalului”, ca formă politică și mentală în societatea contemporană, istoria poate oferi antecedente. Cel mai atractiv ne pare cel al „polis-ului” elen. La fel ca statul național modern, el a fost o structură stabilă, unitară, cu organizare specifică, suficientă sie-și,

întreținând între cetățenii săi un sentiment al solidarității comunitare, apropiat – cel puțin în cazul Atenei – de sentimentul național modern, evident la altă scară.

Formă reprezentativă a geniului politic elen, manifestat în epoca sa clasică, „polis-ul” a suferit în secolul al IV-lea a.Chr. o involuție. Ea s-a datorat pe de o parte, după aprecierea lui Demosthene, unei eroziuni interne: slăbirii spiritului civic ce caracterizase democrația ateniană în secolul lui Pericle; pe de altă parte, în modul cel mai direct cuceririi macedonene.

A urmat expansiunea elenă în Orientul Apropiat, operă a lui Alexandru cel Mare. Ea a dizolvat definitiv vechiul „polis” și pe cetățenii săi într-un alt orizont politic și spiritual – universalist și cosmopolit -, cu alte forme de organizare și cu altă mentalitate decât cea din tiparele tradiționale.

Vreme de două mii de ani după Alexandru cel Mare, Europa a viețuit sub cupola unor structuri politico-ideologice integraționiste și universaliste, precum și a alternativelor unor blocuri opuse, din aceleași puncte de vedere.

Așa a fost, „above all”, Imperiul Roman, a cărui măreție a obsedat conștiința europeană născândă, care va încerca de mai multe ori restaurarea lui.

I-a urmat universalismul creștin – o unitate în credință, având la hotarul ei sudic o alta: blocul advers al Islamului.

Universalism politic și religios care a făcut loc, treptat, statelor monarhice centralizate, în evoluție rapidă spre forma statului național. Predominantă în secolele XIX-XX, ea ar cumula, ca trăsături generale, unitatea teritorială, de structură constituțional-juridică și administrativă, de limbă, de cultură, tradiții și idealuri împărtășite de majoritatea cetățenilor.

Marcând mereu succese în afirmarea sa, statul de tip național a cunoscut un moment culminant la sfârșitul primului război mondial.

Sistemul Versailles a fost unul de consacrare a Europei națiunilor. Excepții, dar fără a exercita o influență debilitantă de principiu, erau Confederația elvețiană, Republica germană semi-federalistă „de la Weimar” – cu aplicare într-un stat omogen din punct de vedere etnic, - și inovația federalismului sovietic – o perdea de fum îndărătul căreia se dezvoltă un centralism atroce.

Modelul Europei de state naționale a fost întrucâtva temperat prin instituirea Societății Națiunilor. Având rolul de a trata problemele interstatale litigioase ca probleme de interes comun ale statelor membre, Societatea Națiunilor a fost, printre altele, un semnal al tendinței de atenuare a prerogativelor suveranității naționale, de ipotetică (încă...) deschidere spre o confederație politică la scară continentală.

Al doilea război mondial a fost următoarea etapă în procesul compromiterii conceptului de stat național.

Falimentul sistemului Versailles a fost, implicit, și al Societății Națiunilor. Cu o doză de exasperare, el a fost atribuit carențelor instituționale ale celei din urmă, faptului că ea fusese lipsită de posibilitatea de a se impune în fața multiplicității intereselor și acțiunilor statelor care cultivau cu gelozie tradiția suveranității naționale și făceau din aceasta o platformă de încălcare a dreptului internațional.

Politica Germaniei și Italiei s-a drapat în haina naționalismului extremist. Deși, în ultimă instanță, nu acesta a fost motivul decisiv al agresivității celor două state, afișarea de către ele a acestei ideologii în formule aberante a contribuit substanțial la demonetizarea și compromiterea ei. Lipsa de solidaritate, de ripostă, și slăbiciunea statelor mijlocii în fața marilor puteri agresoare – slăbiciune necompensată de vreo implicare serioasă a marilor puteri democratice și pacifiste – au diminuat de asemenea creditul tipului de organism politic numit stat național.

„Post festum”, adică după ce victimele sucomberă, s-a lansat ideea instituționalizării integrării europene pe baze mai ferme decât ale fostei Societăți a Națiunilor. Faptul s-a petrecut în timpul războiului și s-ar părea că primul inițiator ar fi fost Winston Churchill, într-o cuvântare la BBC, la 21 martie 1943.¹ El a vorbit atunci despre un viitor „Consiliu european”, despre o „ligă eficientă” a națiunilor europene, ca despre mijloace de a reconstrui Europa. În structura acesteia trebuiau să fie încorporate forțe naționale, internaționale și „asociate” sau „mixte” (se înțelegea prin ele entități de tip confederativ). Ele aveau să înglobeze într-o zi toate ramurile familiei europene și să fie în măsură să valideze decizii comune, să prevină și să oprească noi agresiuni, încă din faza eventualelor lor pregătiri.

Churchill a reluat aceste idei într-un discurs rostit la Zürich, în 1946, mai cunoscut și mai mult citat în publicistica integraționistă decât alocuțiunea radiodifuzată din martie 1943.

În timpul războiului, ele au fost împărtășite de rezistența intelectuală germană din gruparea Goerdeler, iar între martie-iulie 1944 reprezentanții Rezistenței din 9 țări (Germania, Franța, Italia, Danemarca, Norvegia, Olanda, Polonia, Cehoslovacia și Iugoslavia) au enunțat teza: „Pacea viitoare va fi posibilă numai cu condiția renunțării la dogma suveranității absolute a statelor și a integrării lor într-o organizație federală.”²

Datele concordă în a sugera că ideea integraționistă europeană de după 1945 a avut la bază considerente în primul rând pragmatice și mai puțin ideologice, dacă nu se invocă, eventual, etica declarativă a păcii între popoare, prezentă în toate proiectele de „pace eternă”, de la Renaștere încoace.

Cu începere din anii 1949-1951 această idee a prins a se întrupa, ducând la integrarea economico-politică și militară a spațiului euroatlantic. În următorii zece ani ar fi posibil ca ea să absoarbă și Europa central-răsăriteană.³

Dezvoltarea acestui proces a adâncit antinomia dintre proiectatul cadru comunitar de organizare a continentului și cel anterior, al statelor naționale suverane. O antinomie în plan real, cu replică și în plan spiritual-mental. Încă nu se poate afirma cu certitudine dacă acest factor mental va avea rolul principal sau secundar în evoluția spre viitorul apropiat.

Apropierea de elucidarea termenilor antinomiei menționate comportă evocarea sumară a factorilor care îi favorizează sau se opun unuia ori celuilalt, adică integraționismului pancontinental sau autonomismului național.

Un veritabil didacticism politic s-a mobilizat în vremea din urmă, pentru a susține necesitatea și raționalitatea drumului către Europa unită.

S-a citat, printre argumente, tendința spre „globalizare”, spre mondializarea unor segmente importante din viața societății contemporane. Apoi, dezvoltarea transporturilor și comunicațiilor, uniformizarea lingvistică, drept urmare a invaziei imaginii în spațiul informațional și a propagării pe multiple canale a limbii engleze ca limbă de comunicare, ca bază a codajelor informatice. Până la nivelul persoanelor slab instruite se observă uniformizarea limbajului elementar și a comportamentului, decurgând din explozia informațională care penetrează cu vehemență în toate căminele. Se modelează o psihologie colectivă și individuală cu trăsături determinate de similitudinea ocupațiilor și mai ales a preocupărilor simplificate în cadrul societății postindustriale. Poate încă mai mult, de manifestarea frenetică a dorinței de a călători, a turismului de masă care, în unele anotimpuri ale anului, transformă Europa într-un spațiu nomadizant, în care cultura și incultura coexistă, cotidian, în confruntări tragice sau hilare.

Istoria mai adaugă la dosar tradiția internaționalistă a unor doctrine ca socialismul, liberalismul, reactivarea insidioasă a universalismului catolic, precum și mișcarea pentru drepturile omului.

Influent rămâne argumentul pericolului nuclear: pacea și securitatea nu pot fi realizate decât *împreună* cu oponentii, confruntarea implicând riscul unui dezastru global.

Pedagogia integrării, bazată pe elemente reale, combinate cu ingeniozitate și forță de persuasiune, recunoaște însă și existența unor elemente de rezistență la „noua ordine”.

Autorii manualelor de „europeism” nu par a fi totdeauna conștienți de unele erori din textele lor, care, în loc să învingă resentimentele, alimentează retransarea în sentimentul de geloasă identitate națională.

Andrei Pleșu critica, de pildă, faptul că elanul doctrinar integraționist accentuează prea mult imperativul uniformizării pentru noii veniți, și prea puțină înțelegere pentru ceea ce consideră a fi valorile lor. Prea li se pretinde să se machieze, spre a semăna unor modele. Prea se reduce totul la un bilanț, în termeni de performanțe economice și de alinieri administrative și legislative. Este pedagogia profesorului de tip vechi, rigid, sever, care pretinde învățarea fără greș a lecției, acordând puțină atenție individualității elevilor, eventualelor aspirații și suferințe pe care le poartă în suflete. Europa unită – observă cu severitate autorul analizei citate – a devenit pentru cei ce ar trebui atrași spre ea „o utopie, o promisiune, o nevroză, o cursă cu obstacole, constând în neconținute examene de admitere, în fixarea unui preț de plătit pentru tot ce este adeziune spirituală necondiționată”. Toate acestea crează impresia – după cuvântul lui Mircea Eliade – că „nenorocirea ne devine o tradiție”.⁴

Discrepanțele economice comentate în contextul citat pot fi atenuate până la un grad tolerabil prin eforturile celor rămași în urmă, susținute – dacă se va vrea astfel – de generozitatea calculată a celor din fruntea plutonului.

Factorii mai greu de depășit vor fi cei spirituali-mentali. Oricât ar părea că s-a desprins de ea și că o ignorează, afectând un fel de snobism ideologic, europeanul mijlociu rămâne legat prin fire numeroase de tradiția istorică. Ceea ce se exaltă prin sintagma „cultură europeană” este în mare parte produs al tradiției. Gândirea europeană nu poate face abstracție de structurarea ei în termenii unui trecut segmentat – mozaic de microidentități naționale și confesionale. Acestea le corespund culturile ce se exprimă în limbi diferite și se definesc drept subordonate „geniului” național, respectiv popular.

Delimitarea între gândirea politică integraționistă și cea națională s-a extrapolat în anii din urmă și pe plan confesional.

Având tradiția relației sale nemijlocite cu puterea de stat, ortodoxia est-europeană se erijează în apărătoare a unor valori naționale; aceasta și din reticență față de o anumită potențare a universalismului catolic, ale cărui linii de dezvoltare au coincis în ultimii ani cu unele acțiuni politice. S-a putut interpreta astfel separarea dintre Serbia și Croația, ultima vădit sprijinită de Occident, sau prioritatea primirii în NATO și în Uniunea Europeană a unor țări, ca din întâmplare tot catolice. A stârnit ceva valuri reactivarea în publicistică de teorii geopolitice axate pe conceptul de Europă centrală cu tentă confesională catolică, distinctă de sud-estul ortodox și minimalizând frontierele politice din zonă.

Dacă se ia act, cu regret și reproș din partea unora, de recrudescența sentimentului identității naționale, acesta, admitând că observația nu este excesiv de alarmantă, se constituie – atât cât este – dintr-un orgoliu al insatisfacției, al spiritului de ripostă. Sentimentul național actual, în centrul și sud-estul Europei, nu mai este unul de tip mesianic, ci unul de frustrare, - poate de aceea având izbucniri dezordonate și violente.

Este incitat de sentimentul colectiv al unei grave in justiții a cărei victimă se consideră popoarele din aceste părți ale continentului. Ele s-au simțit abandonate între 1938-1944 agresivității hitleriste, târâte în război împotriva majorității opiniei lor politice, tratate ca dușmane de către Națiunile Unite, iar în cele din urmă transferate, fără nici o posibilitate de obiecție și fără vreun termen scadent, în perimetrul ermetic închis al dominației sovieto-staliniste, ale cărei caracteristici nu mai au nevoie a fi rememorate.

Resuscitările naționalisme est-continentale consideră – mai pe față, mai în surdină – că ar merita o reparație pentru victimizarea lor silită, pe când Occidentul, și dacă nu o spune deschis, crede că aceste popoare și-au meritat soarta și că mai au a trece prin probe expiatoare.

Această perioadă de penitență e văzută, dinspre Apus, ca una de reeducare, de învățare a normelor uitate ale unei societăți culte și civilizate, de reasimilare a valorilor acesteia, toate acreditate ca dogme.

E o atitudine care irită și pe care unii o compară cu eroarea comisă de liberalismul britanic atunci când (între 1840-1870) a crezut fără ezitare în posibilitatea reformării „à l'européenne” a Indiei, ignorând inventarul spiritual și social al unei culturi care, deși eronate după criteriile Occidentului, erau înrădăcinate într-o tradiție milenară și formau o componentă organică a sufletului hindus, a trăirilor sale.

Simțindu-se privite și tratate depreciativ, ca niște amnezice, popoarele Estului ripostează invocând familiarizarea lor, de aproape două secole, dacă nu mai mult, cu cultura apuseană. Ele consideră că o cunosc mult mai bine, decât le cunosc pe ele reprezentanții acesteia. E o realitate aceasta, iar nu afirmare a unui orgoliu gratuit.⁵

Popoarele Estului încearcă un sentiment de jenă în fața incriminării lor de a fi colaborat cu nazismul și cu comunismul, încât nu prea cutează să spună că și ele sunt creatoare și purtătoare de valori culturale și morale, pe care le-ar dori luate în considerație. Cioran, Ionescu, Enescu, Brâncuși ș.a. sunt catalogați „asimilaționist” (*des Français d'origine roumaine*), în schimb rromii, copiii handicapați și câinii vagabonzi sunt români neaoși...

Deceniile în cursul cărora între aceste popoare și Occident s-a introdus „Cortina de fier” n-au augmentat numai pasivul capitalului lor moral. Mizeră, martirizată, înrobită, Europa răsăriteană a cunoscut, în drama ei, un proces de purificare prin suferință care a conservat și dezvoltat valorile sufletești proprii celor aflați în restriște, valori neglijate de cei copleșiți de favorurile vieții opulente.

Antimonia dintre integraționism și naționalism, dintre identitate europeană și națională, e sesizabilă în mentalul colectiv contemporan. De unii nu e mărturisită, de alții e recunoscută într-o proastă dispoziție, pe când mulți o denunță cu exagerări. Își are substratul în vechea opoziție dintre formulele de organizare social-politică elaborate rațional și modelabile – se crede – prin aceeași metodă, și cele create într-un proces istoric natural, ce nu poate fi forțat. E opoziția dintre premeditarea și spontaneitatea acțiunilor istoriei.

Ea a pus aceste popoare în fața unei dileme, a unei „răspântii de destin”, la care stă în cumpănă opțiunea pentru autohtonismul idealizator al valorilor și identității proprii și cosmopolitismul celor dispuși să le abandoneze în favoarea unor noi sedimente valorice.⁶

Pentru noi, românii, istoria pare a se repeta, în sensul unei oarecari analogii cu perioada de după 1848, în care s-a desfășurat disputa dintre modernism și tradiționalism.

Octavian Paler – el este cel pe care l-am citat mai sus – conchide că „identitatea noastră trebuie să fie o obsesie lucidă. Să fim lucizi, pentru a ști ce vrem să păstrăm ca identitate și ce putem păstra: care este identitatea noastră adevărată.”⁷

În 1992 am schițat cam aceeași idee: „Orice construcție sau reconstrucție politică valabilă și validă trebuie întemeiată pe o evaluare lucidă, realistă, critică, a datelor și necesităților *prezente* ale societății, încercând totodată și o aproximare precaută a celor viitoare.”⁸

Recomandarea lucidității presimte faptul că ideea națională și statul național sunt la începutul pantei declinului lor istoric. Ele nu pot fi absolvite de o parte de responsabilitate pentru conflictele care au sfâșiat Europa în secolele XIX-XX. Pe lângă aceasta, este vizibilă supunerea categoriei naționalului legii inexorabile a eroziunii prin trecerea timpului, acelei creșteri și descreșteri a tuturor realităților social-istorice. Asaltul pe care-l suferă, teoretic și practic, în timpul din urmă este el însuși un semn al acestui curs al istoriei, care face loc emergenței de noi concepții și de noi forțe modelatoare ale existenței colective.

Fiind un factor de mentalitate organic dezvoltat, cu implantări adânci în psihologia maselor, ideea națională nu ar trebui bruscată și constrânsă la o capitulare fără condiții, ci acceptată retragerea ei graduală din istorie.

„Hulită, condamnată sau depășită – scriam acum câțiva ani – națiunea rămâne cel mai ferm așezământ al puterilor politice. Nici o instituție, nici un concept de rezervă n-au apărut pentru a prelua ștafeta vechii, dar mereu activei ideii naționale. Că această idee n-ar mai fi în acord cu exigențele timpului, e un fapt pe care rațiunea îl sugerează și experiența îl probează. Dar rămâne de văzut dacă, eliberându-se de acest mit, universul politic va putea supraviețui numai în pura virtute a raționalității lui.”⁹

Substitutele ce se propun actualmente ideii naționale fac parte din categoria așa-numitelor *ideologii de depășire*. Printre ele a figurat un timp liberalismul, cu corolarul său, individualismul cetățeanului, care se sustrage

subordonării față de ideologii comunitare constrângătoare. A mai fost invocat idealul fraternizării universale, azi mai mult un exercițiu retoric. Mult mai agresiv socialismul, sprijinindu-se pe argumente ce nu sunt de ignorat, dar care pierd teren în fața *federalismului* și a variantelor *unionismului interstatal*.

Societatea europeană pare a se îndrepta cu preferință către cele din urmă și, poate, către o ideologie de depășire încă latentă, neconturată deplin.

Națiunile din centrul și răsăritul Europei sunt mai atașate tradițiilor și cadrului de tip național al istoriei. Ele vor avea, cu siguranță, de traversat o tranziție, nu fără dureri, de reconsiderare a conceptelor din câmpul coordonatelor lor spirituale de până acum. Totul va trebui, pe încetul, șters de praf și dat cu alt luciu: reprezentări înrădăcinate cu privire la națiune, stat, suveranitate, independență, drepturi individuale și colective, coexistențe interetnice și interconfesionale, relații interstatale etc. Toate acestea vor fi atenuate, modificate, unele anulate, după un scenariu care, în opinia noastră, va conduce spre ipostaza *națiunilor culturale*, adică de disociere de conceptul *națiunilor statale*.

Vrem să credem că națiunile viitorului își vor defini identitatea prin valorile create de ele în cultură, deschise universalității, dar nu desprinse de o originalitate specifică. Valorilor politice, sensibilităților și orgoliilor aferente lor și cultivate de o varietate a istoriografiei li se va atenua virulența și își vor transfera impactul asupra formelor instituționale transnaționale.

Important va fi ca ele să transfere asupra acestora, tot într-o formulă adecvată, înnoită, și conținutul lor emoțional, care se resimte intens în spațiul trăirii naționalului.

Pentru a triumfa durabil, ideologiile nu se pot limita la efortul de convingere intelectual-rațională: ele trebuie să înlănțuie și sufletul. Ideologiile de succes și-au asociat întotdeauna un mit mobilizator: mântuirea, fericirea terestră sau transcendentă, libertatea și egalitatea, prosperitatea dispensată de efortul extenuant al muncii cotidiene etc.

Suntem în căutarea unui „europenism” intelectual-cultural, dotat cu tipul de impact catalizator pe care l-a avut creștinismul în evul mediu, dar fără coloritul mistic al acestuia.

Nu înseamnă a rătăci după o utopie, dacă rememorăm sentința emisă acum aproape 2000 de ani de Seneca filozoful:

„Trebuie să trăim cu convingerea că nu ne-am născut pentru un singur colț de lume; patria ne este întreg universul.”¹⁰

În fond, istoria arată că reconsiderarea tuturor valorilor, postulată de Nietzsche, e un fenomen ciclic și că ne aflăm în fața unuia din punctele ei nodale, pentru dezlegarea căruia lumea noastră e chemată să-și antreneze facultățile apercetive.

¹ Rolt Hellmut Foerster, *Europa. Geschichte einer politischen Idee*, [München, 1967], p. 317.

² *Ibidem*, l.c.

³ Poate cu o mare, enigmatică excepție ...

⁴ Andrei Pleșu, *Ein europäischer Patriotismus?*, în „Allgemeine Deutsche Zeitung in Rumänien”, 21. Mai 1997, p. 3.

⁵ Din păcate, frecvența ironizare, în folclorul politic est-european, a diplomatului sau a jurnalistului occidental care nu știe bine unde se află cutare capitală, sau chiar țară din est, - nu ține de cald...

⁶ Octavian Paler, în „Adevărul de Cluj”, 27 mai 1997, p. 6

⁷ *Ibidem*, l.c.

⁸ Camil Mureșanu, *Istorie și destin politic*, în *Vieți, fapte, gânduri*, Craiova, [1996], p. 185.

⁹ Camil Mureșanu, *Națiune, naționalism, evoluția naționalităților*, Cluj-Napoca, 1996, p. 19.

¹⁰ *Scrisori către Luciliu*, XXVIII.

**OPINII ROMÂNEȘTI CU PRIVIRE LA PROBLEMELE
SECURITĂȚII COLECTIVE ȘI ALE CELUI
DE-AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL**

În cultura românească, al doilea deceniu al perioadei interbelice a marcat un moment de avânt al dezvoltării sale cantitative și calitative. S-a scris și s-a editat mult, s-au răspândit și confruntat idei și valori din cele mai diverse curente, opinia publică și mai ales intelectualitatea au atins un larg orizont european.

Spre sfârșitul deceniului, amenințarea dezlănțuirii unui nou război a impus această problemă în atenția presei și a periodicelor de cultură, ca și a unor istorici români. În marea majoritate, opinia publică și intelectualitatea românească au avut o atitudine pacifistă, au condamnat agresiunea sub orice formă și din partea oricui, militând pentru consolidarea unui sistem de securitate europeană, în cadrul căruia să fie protejate în special drepturile statelor mici.

Pentru a pune în evidență adevăratele poziții ale opiniei publice din România cu privire la problemele de mai sus, este de folos a examina manifestările lor în perioada anilor 1938-1940, deoarece înainte de cucerirea Austriei de către Germania pericolul agresivității naziste încă nu era sesizat în toată amploarea, iar după luna septembrie 1940 instaurarea dictaturii legionaro-antonesciene a înăbușit posibilitatea de exprimare liberă a opiniilor.

Cu toate acestea, nu lipsesc articolele și studiile care, încă de la venirea hitlerismului la putere, condamnă acest regim și demască primejdia pe care el o reprezintă pentru pacea lumii.

În 1933, una din revistele literare de prestigiu care apărea la Cluj, scria sub titlul „Izolarea Germaniei hitleriste”:

„Al treilea Reich este imperiul lui Hitler, visat și preconizat de cancelarul-dictator. Primul act al diplomației hitleriste a fost restaurarea vechii <<Machtpolitik>> de nuanță wilhelmiană. Exaltarea iraționalismului rasist a produs o renaștere a imperialismului și militarismului prusac. Lent și deghizat, înarmarea Germaniei a început pe toate liniile. Proiectele de expansiune ale hitlerismului sunt încă necristalizate. Ele sunt însă în curs de fermentare agitată.”¹

Tot o revistă din Cluj, „Societatea de Măine”, având în general o orientare de stânga, a dezbătut în mai multe articole, într-un sever spirit critic, baza socială a hitlerismului, „soluțiile” sale de organizare socială, reacționarismul modelului său de stat. E denunțată relația dintre fascism și unele vârfuri ale capitalismului monopolist, precum și amenințarea pe care acest regim o constituie pentru pacea lumii. „Nu e nevoie să insistăm – spune unul dintre articole – sub ce teroare ține fascismul pe toți aceia care îndrăznesc să gândească. Nu e nevoie să arătăm ce aproape suntem de un nou război, tocmai din pricina fascismului.”²

Opinia publică românească a fost, după primul război mondial câștigată total de ideea securității colective și a rolului pe care, în acest sens, era chemată să-l îndeplinească Societatea Națiunilor. În spiritul acestei atitudini, articole semnate de mai mulți reprezentanți ai intelectualității, îndeosebi juriști și specialiști în dreptul internațional, au dezaprobat faptul că unele mari puteri reasează la baza politicii lor „un joc al echilibrului

puterilor, care vădește o flagrantă îndepărtare de spiritul pactului [Societății Națiunilor] și creează o stare de instabilitate pentru Europa.”³

Constatarea slăbirii Societății Națiunilor și a creșterii tendințelor din partea statelor occidentale de a face concesiile agresivității fascismului, a orientat opinia publică românească către sprijinirea ideii pactelor regionale și a sublinierii rolului statelor mici în apărarea păcii.

Autorul unui studiu intitulat „Politica pactelor regionale și securitatea”⁴ demonstrează că problema securității colective a apărut în urma refuzului Congresului SUA de a ratifica pactul Societății Națiunilor, îndeosebi din cauza articolului X, care prevedea: „membrii se obligă a respecta și a menține contra oricărei agresiuni din afară integritatea teritorială și independența politică prezentă a tuturor membrilor Societății.”

Această atitudine a SUA a încurajat și alte state să obiecteze împotriva obligației de solidaritate activă contra agresiunii și astfel, îndeosebi pentru statele mici și mijlocii, a apărut problema căutării altor căi de asigurare a securității. Printre aceste căi s-a evidențiat încheierea pactelor de securitate regională. Pentru România, Cehoslovacia și Iugoslavia un asemenea pact era Mica Înțelegere, din 1921. Multă vreme, opinia publică românească a manifestat optimism față de eficiența acestui gen de tratate, văzând în ele o modalitate de afirmare a rolului statelor mici împotriva ambițiilor marilor puteri. Statele mici – se afirmă într-un articol – „s-au dovedit constant surse de idealism politic în toate reuniunile internaționale. Există însă state cu ambiții imperialiste sau cu veleități de egemonie, pentru care idealismul statelor mici este o piedică. De aceea ele sau se retrag din instituțiile internaționale – ca Japonia sau Germania – sau uneltesc la modificarea actualei orânduiri – ca Italia.

Dar principiul de egalitate dintre statele europene – continuă articolul – este principiul de bază al dreptului internațional. Secolul XX cere coordonarea, nu subordonarea statelor. O eră de înțelegere și pace nu poate fi construită pe ierarhii, ci pe respectul reciproc și egalitatea perfectă între statele civilizate. Statele mici au întreaga lume democratică alături de ele, în rețezarea acestor planuri de dictatură internațională.”⁵

Cu prilejul semnării pactului balcanic, la 9 februarie 1934, una din revistele de cultură făcea următorul comentariu: „De trei ani, o formulă nouă domină politica internațională: regionalismul. Cu Societatea Națiunilor în criză, cu mari puteri manifestând tendințe imperialiste, gruparea statelor mici devine un act de conservare. Statele își organizează securitatea și viața economică pe planuri restrânse. Până la pacea lumii, pacea trebuie asigurată în diferite regiuni ale lumii.”⁶

Foarte curând însă, după decepția provocată de slăbirea Societății Națiunilor și eșecul conferinței pentru dezarmare, opinia publică românească a început a-și pierde încrederea în eficiența pactelor cu caracter regional, chiar dacă a continuat să le susțină, în principiu. Acest pesimism era generat de poziția tot mai ezitantă a puterilor occidentale față de agresivitatea crescândă a statelor totalitare, ceea ce i-a făcut pe numeroși membri ai intelectualității românești să considere că va fi tot mai greu de apărat pacea pe baza apelului la principiile dreptului internațional, la persuasiune morală, la rațiune și la înțelegere între state.

Își face astfel loc în opinia publică teza că forței și agresivității, disprețului față de valoarea tratatelor, nu i se poate opune decât forța organizată, hotărâtă, a țărilor iubitoare de pace și credincioase idealurilor democratice.

„Trezite de zguduiele dictaturilor – citim într-un articol din 1937 – popoarele au înțeles că pentru a avea pacea nu ajunge s-o voiești, nu ajunge s-o cerșești, ... ci trebuie, în primul rând, s-o impui celor care nu o vor.”⁷

În preajma dramaticului eveniment al dictatului de la München, prin care Cehoslovacia a fost abandonată de Anglia și Franța în fața pretențiilor germane, un articol semnat de un profesor universitar din Iași afirma limpede că din momentul în care Hitler și Mussolini s-au pus pe poziții de forță și au convingerea că tratatele sunt petice de hârtie, ei nu se vor opri decât atunci când în cale se va ridica o forță superioară lor. „Azi se vede mai bine ca altădată, - conchide cu amărăciune autorul – că nici un tratat nu are valoare decât dacă îl poți impune; că nici o iscălitură politică nu leagă pe cel care semnează; că granițele nu sunt garantate decât de împrejurări, și de soldații proprii ...”⁸

Tot ca ecou la actul de la München, un alt articol intitulat „Spiritul de conciliațiune și necesitățile păcii”, condamnă – indirect, dar cu asprime – politica conciliatoristă, care, pentru moment, înșelase o parte din opinia publică europeană.

„Europa – se spune la începutul articolului citat – este astăzi în stare de alarmă. Nimeni nu mai poate alege, cu spiritul liber, între pace și război. Ambele sunt pline de înjosire, de decăderi. Nici situațiile politice, nici viața liberă a națiunilor, nici nevoia lor de muncă și de creație și nici cele câteva principii care garantează o veche civilizație nu mai sunt ocrotite de pacea pe care o avem astăzi ...

Aceasta să fie pacea pe care vrem să o menținem? O pace care nu ne lasă un moment de liniște, o zi senină, care ne întoarce către condițiile rudimentare ale tribului, care ne constrânge la o viață violentă și josnică? O pace care corupe toate valorile culturii și ale omenirii, în care o parte a lumii este din ce în ce mai dominată de națiuni războinice și de <<ideologii>> de distrugere?

Spiritul de conciliațiune – conchide articolul – trebuie mărginit de necesitățile păcii înseși. El nu se poate exercita decât sprijinit pe voința fermă de a menține elementele esențiale ale unei organizații internaționale ... Nimeni nu se poate gândi la colaborare, dacă știe că însuși dreptul la viață este contestat.”⁹

Într-un sens mai limitat și istoriografia reprezintă o modalitate de exprimare a opiniei publice și mai ales a celei a intelectualilor. Ca reprezentant al păturii intelectuale, un istoric este în general sensibil și la pulsul epocii în care trăiește, obișnuind să ia atitudine față de evenimentele acesteia. N-au lipsit însă în trecut nici istorici care au preconizat ca o obligație profesională atitudinea „neutrală” față de problemele contemporaneității.

Dintre istoricii români ai anilor premergători celui de-al doilea război mondial, Nicolae Iorga oferă ilustrarea cea mai strălucită a savantului militant pentru tot ce a crezut el că era o cauză dreaptă. George Călinescu a scris despre Iorga că în cultura românească din primele decenii ale veacului al XX-lea, a jucat rolul pe care l-a avut Voltaire în cultura franceză din secolul al XVIII-lea: acela de a fi un detector sensibil la tot ce era fenomen de actualitate – fie pozitiv, fie negativ – și de a-l semna și explicita sprijinit pe un intens talent și

temperament polemic. Deosebirea dintre cei doi consta însă în faptul că în vreme ce Voltaire fusese un raționalist și un cerebral, Iorga a adăugat raționalității o însemnată măsură de afectivitate, ceea ce l-a făcut poate mai puțin consecvent într-o parte a opiniilor și judecăților sale de valoare, dar în același timp mai vibrant, mai profetic în tonul scrierilor sale.

Iorga nu s-a ferit de întrepătrunderea istoriografiei cu politica. A avut pasiunea politicii, pe care n-a practicat-o cu prea mult succes, dar, cel puțin teoretic, a apărut întotdeauna, în cadrul acestui gen de preocupări ale sale, poziții democratice și umanitare.

Iorga a crezut în demnitatea ființei umane, a libertății sale, a combătut tot ce ar fi putut să o înjosească: mizeria, egoismul claselor de sus, asuprirea, violența, iraționalismul ș.a.

Opoziția sa împotriva regimurilor de dictatură, împotriva politicii lor de agresiune, de dispreț față de tratate, față de legalitatea internațională și de drepturile statelor la independență a fost totală, la fel după cum războiul, ca supremă expresie a violenței și a negației bazei de drept în relațiile între state îi provoca oroare.

Nici o altă mare personalitate a culturii românești din perioada interbelică n-a adoptat o atitudine mai hotărâtă, mai curajoasă, în apărarea păcii, în demascarea dictaturilor totalitare și în condamnarea războiului. În anii 1938-40, ultimii ai vieții sale, sfârșite sub gloanțele unor asasini, Nicolae Iorga a fost una din cele mai înalte expresii ale conștiinței democratice a poporului român.

Încă la sfârșitul lui ianuarie 1933, aflându-se la Roma, el își exprima convingerea că ridicarea lui Hitler la putere în Germania „îl va distruge”.¹⁰

În martie 1935, fiind invitat la o recepție la legația germană din București, cu toate că invitația îi fusese transmisă printr-un om de știință animat de sentimente prietenești față de România, Nicolae Iorga a respins invitația, declarând că el nu se poate împăca cu dictatura din Germania.

La câteva zile după cucerirea Austriei, Iorga a rostit la radio conferința intitulată „Distrugătorii civilizației”. Făcând o aluzie transparentă la hitlerism, marele istoric înfierează „disprețul pentru principii, pentru dreptul de orice fel și de orice calitate” ... și „brutala franchețe cu care se afirmă la orice prilej „drepturile” noi pe care le are acum puterea”...

Tonul conferinței lui Iorga este amar: el prevede apropierea războiului, un război în care descoperirile științei dau mijloacele cele mai blestemate pentru omorârea în masă a oamenilor și pentru a face una cu pământul orice creație vine de la ei de-a lungul veacurilor”...¹¹

Istoricul român a fost printre apărătorii hotărâți ai integrității și independenței Cehoslovaciei, atât în perioada dictatului de la München, cât și în aceea a cuceririi și subjugării ei de către hitleriști, prin actul de forță din martie 1939.

Iorga condamnă „linia gândirii celei noi, care îngăduie unei căpetenii a întregii sale nații, de oriunde, să intervină în afacerile altei țări, azi Cehoslovacia, mâine Ungaria, poimâine Polonia sau România, cândva și Franța, Danemarca, precum și „imensa Rusie”, în care de asemenea trăiesc mulți germani.”¹² Previziunea lui Iorga cu privire la itinerarul viitor al expansionismului și agresiunii este remarcabilă.

Conciliatorismul lui Chamberlain, asupra căruia nu se pronunță („Nu știu ce va rezulta din gestul ... dlui Chamberlain ...”), îi opune ceea ce marele istoric e convins că exprimă starea generală de spirit a poporului român în fața evenimentelor din septembrie 1938. „Știu ce simte, ce vrea și ce poate poporul român. El simte dezgust înaintea violenței fără margini, care se așează ca supremă judecătoare între neamurile și țările lumii. Actele de agresiune, pe care nu le-a săvârșit niciodată, îi revoltă conștiința”.¹³

La 23 septembrie 1938, Iorga scria editorialul intitulat „Către un popor prieten”, - o emoționantă declarație de solidaritate cu Cehoslovacia. „În momentul – scria el – când se pregătește desfacerea părții locuite de germani din Cehoslovacia, când alunecă prietenii¹⁴ și nici o învinuire, nici o injurie nu se cruță unui popor de mare trecut ... unuia care a dat oameni ale căror nume sunt înscrise în Cartea de Aur a Culturii... nu poate lipsi de aici, de la București ... un glas de mângâiere. Neamul lui Masaryk nu merita să fie tratat astfel de un dușman înverșunat, dar nici de alții, cu care n-a fost niciodată în rivalitate ... Nu în numele bieteii <<Mici Înțelegeri>>, ci în al conștiinței umane, am ținut ... a ridica acest protest contra grosolăniei triumfătoare.”¹⁵

După München, Iorga se dezlănțuie împotriva ridicării de noi pretenții teritoriale asupra Cehoslovaciei din partea Ungariei horthyste și a Poloniei, a cărei politică externă era dirijată cu condamnabilă ambiguitate de către colonelul Beck. El scrie, fără a numi pe nimeni, un pamflet în formă alegorică, intitulat „Cesul șacalului”.¹⁶

Cotropirea Cehoslovaciei, Iorga o comentează sub titlul „Se schimbă lumea”, publicat în ziarul pe care-l conducea, la 16 martie 1939. Vești neașteptate – scrie el – ne vin de la hotarele țării. O întreagă ordine de lucruri se răstoarnă. Puteri fără preget merg înainte peste orice. Vechile noțiuni în care a crezut omenirea într-un lung șir de veacuri sunt acum o simplă amintire. Un duh sălbatic a cuprins lumea întreagă și mințile potolite se opresc înspăimântate în fața dezlănțuirilor de patimi ...”¹⁷

După ce războiul a izbucnit, Iorga scria, la 3 septembrie 1939, dovedind încă o dată capacitatea sa surprinzătoare de previziune: „... Experiența mea în istorie îmi permite această îndoită profeție: nu va învinge tehnica superioară, ci inteligența conducătorilor, însuflețită de convingerea că luptă pentru dreptate și umanitate. Și orice speranță de lovituri repezi și decisive se va sfârâma de rezistențele de care sunt capabile numai popoarele care au cultul onoarei și deprinderea, de atâtea ori seculară, a jertfei”.¹⁸

În tot cursul lunii septembrie 1939, când se consuma drama poloneză, Iorga a continuat să-și afirme convingerea că nici o forță nu poate distruge o națiune, că aceia care încearcă acest lucru își vor primi pedeapsa, iar biruința finală nu va aparține acelor care au ocupat mai mult teritoriu, au distrus mai multe opere de civilizație și au ucis mai mulți oameni.¹⁹

Desconsiderând tehnica militară în care hitleriștii se încredeau atât de mult, și opunându-i forța spirituală, Iorga poate să apară ca un idealist. În realitate, în această suită de articole admirabile, el este un idealist în sens moral, poziție pe care o adoptă pentru a încuraja și mobiliza conștiințele la rezistență împotriva agresiunii naziste, a le insufla încrederea în victoria finală a dreptății și libertății.

Combătând mitul armelor secrete atotnimitoare, istoricul român scrie că există o altă armă secretă, care zădărnicește orice cucerire, și care este rezistența sufletească. „Când fiecare om va fi o piedică pentru asemenea

intenții criminale, ași vrea să văd ce pot face, chiar sprijiniți pe mitraliere și puști automate, câțiva funcționari necunosători și o trupă închisă în cazărmi.”²⁰

În mai 1940, Franța se afla în pragul prăbușirii sub loviturile invaziei germane. Au fost momentele cele mai critice, în care încrederea multora în posibilitatea de a mai stăvili marșul înainte al nazismului, s-a clătinat. Nu însă a lui Nicolae Iorga: „Sunt oameni – scria el la 16 mai 1940 – pe cari cronica luptelor purtate de mașini și de roboții lor îi impresionează profund. Trag concluzii, condamnă la moarte pe unii, înalță în slavă pe alții...

... Dar pe urmă, după victoria totalitară totală, universală și definitivă, - ce?

Se pot oare menține milioane de oameni la toate hotarele? Se poate sprijini neconținut o astfel de colosală efort pentru a ține veșnic gata mașinile? Se pot păstra masele vrăjite în aceeași stare de paroxism..., se poate sili la abdicare sufletul atâtor națiuni mândre de trecutul lor, care nu pot fi toate ucise de la înălțimea câtorva mii de avioane? Vedeți Dv., grăbiților, cari aplaudați parcă ați fi niște feldmareșali învingători, *aceasta* este problema.”²¹

Desigur, n-au lipsit în România interbelică, în rândurile intelectualității – și nu numai ale ei – influențe ale ideologiei fasciste, unele chiar foarte virulente. Dar ele au fost în netă minoritate, și organele de publicitate prin care s-au exprimat, ori personalitățile pe care le-au atras, n-au avut niciodată prestigiul și popularitatea de care s-au bucurat publicațiile și personalitățile cu adevărat reprezentative.

În preajma izbucnirii celui de-al doilea război mondial, marea majoritate a poporului român s-a situat de partea apărării păcii și a democrației. Intelectualitatea, prin revistele de cultură, și având în frunte o personalitate de talia istoricului Nicolae Iorga, a dat expresie acestei stări de spirit a majorității poporului.

¹ „Gând românesc”, I (1933), nr. 4, p. 216.

² „Societatea de Mâine”, X (1933), nr. 7-9, p. 150-152; nr. 10-11, p. 187-188; nr. 12, p. 217-218.

³ „Gând românesc”, II (1934), nr. 1, p. 38 și urm.

⁴ „Familia”, seria III, an I (1935), nr. 9, p. 23-24.

⁵ „Convorbiri literare”, LXVII (1934), nr. 1, p. 38-41.

⁶ „Convorbiri literare”, LXVII (1934), nr. 2, p. 165.

⁷ „Azi”, VI (1937), nr. 30, p. 2779-2780.

⁸ „Însemnări ieșene”, III (1938), nr. 10, p. 137.

⁹ „Viața românească”, XXX (1938), nr. 10, p. 63-68.

¹⁰ Barbu Teodorescu, *Nicolae Iorga, 1871-1940*, vol. I, București, 1976, p. 112.

¹¹ „Neamul Românesc”, XXXIII (1938), nr. 63/20 III 1938, p. 1-2.

¹² „Neamul Românesc”, XXXIII (1938), nr. 201/13 IX 1938, p. 1.

¹³ *Ibidem*, XXXIII (1938), nr. 204/17 IX 1938, p. 1.

¹⁴ Aluzie la faptul că, tocmai în acele zile, primul-ministru iugoslav, Milan Stojadinovici, orientase țara sa către o apropiere de Italia, ceea ce Iorga critică aspru, considerând acțiunea ca trădare a spiritului Micii Înțelegeri.

¹⁵ „Neamul Românesc”, XXXIII (1938), nr. 209/23 IX 1938, p. 1.

¹⁶ *Ibidem*, XXXIII (1938), nr. 225/12 X 1938, p. 1.

¹⁷ *Ibidem*, XXXIV (1939), nr. 59/16 X 1939, p. 1.

¹⁸ „Neamul Românesc”, XXXIV (1939), nr. 194/3 XI 1939, p. 1.

¹⁹ *Ibidem*, nr. 199/9 IX 1939, p. 1 și nr. 216/30 IX 1939, p. 1.

²⁰ „Neamul Românesc”, XXXIV (1939), nr. 235/24 X 1939, p. 1.

²¹ *Ibidem*, XXXV (1940), nr. 107/16 V 1940, p. 1.

EUROPA – FAȚĂ CU EA ÎNSĂȘI: CREPUSCUL SAU RESURECȚIE?

E un paradox aparent acela prin care se afirmă că împărțirea timpului în milenii, secole, decenii nu are decât o valoare convențională, care nu corespunde realității organice a proceselor istorice. Durata și unitatea internă a acestora nu se suprapun decât aproximativ peste câte o unitate cronologică uzuală.

Pentru a revela unitatea reală a anumitor procese și etape istorice, trebuie să se opereze cu durate de lungime variabilă, altele decât cele ale calendarului. După o părere bine acreditată, secolul al XIX-lea, ca unitate

relativă de procese economico-sociale și cultural-politice conexe nu începe decât la 1815 și se sfârșește la 1914. Acest ultim an a marcat finele structurii și a stabilității politice a Europei care, în pofida câtorva elemente de criză și a unor schimbări parțiale, se menținuseră în genere în formele de o parte anticipate generos de revoluția franceză și dezvoltate în siajul ei ideologic, iar de altă parte instituite arbitrar la Congresul de la Viena din 1815 de către puterile victorioase împotriva Franței revoluționare și napoleoniene.

Sub anumite aspecte economice, secolul al XIX-lea, s-a încheiat în anii 1900: fenomenele apărute în tehnică și în organizarea industrială sau conectat, încă de pe la 1880-1890, celor din secolul al XX-lea.

Iar în privința culturii s-ar putea considera că un suflu de „modernitate” și de antitraditionalism, din care se vor distila conținutul și formele agresiv novatoare ale spiritualității secolului al XX-lea, se conturează distinct în intervalul 1900-1914 și coincide astfel cu debutul cronologic al secolului.

Punerea în cauză a secolului al XIX-lea nu se epuizează însă printr-o simplă discuție de cronologie.

În istoriografia interbelică a fost privit ca o epocă de echilibru și de progres, dominată de un sentiment de securitate, datorat creșterii economice constante și faptului că între 1815-1914 n-a bătuit nici un război de proporții.

Recent însă, optica asupra acestui secol s-a modificat: e considerat mai asemenea unei perioade de tranziție spre marile metamorfoze din secolul al XX-lea. Se afirmă că stabilitatea sa n-a fost decât aparentă, ea bazându-se, în fapt, pe antinomia dintre calmul de suprafață și tensiunile de adâncime.

În particular, această nouă optică vizează subperioada 1871-1914, ea fiind cea care a reunit, în mare parte caracteristici antinomice. A cunoscut o stabilitate care a alimentat speranța într-o pace, durabilă, dacă nu de-a dreptul veșnică („iluzia cea mare”), dar a marcat, în același timp, începutul celei mai aprige curse a înarmărilor cunoscută până atunci. Tratatelor încheiate între state își propuneau deopotrivă să mențină echilibrul european și să creeze condițiile răsturnării lui prin forță. S-au desfășurat paralel, ori s-au confruntat, manifestări naționaliste, ideologii și organizații internaționaliste. O concurență economică acerbă a coexistat cu noile forme de organizare supranațională a industriei și a finanțelor, care aveau tendință de a „disciplina” libera-concurență, - feteșul capitalismului clasic. Din jurul lui 1880 „idila liberei concurențe” pe piața internațională a luat sfârșit: majoritatea statelor revin la protecționismul vamal, gândirea, literatura și arta sunt asediate de curente contestatate, oferind tabloul unei lupte între raționalism și iraționalism. Această eflorescență de idei diverse, chiar contradictorii, a fost considerată cândva ca expresie a plenitudinii capacităților creatoare, pe când în prezent ea apare mai degrabă ca emanația unei spiritualități labile, în criză, în tranziție spre „un altceva”, pentru moment insuficient conturat.

În ultimii ani ai acestei subperioade Europa a atins punctul culminant al supremației sale economice și politice în lumea întregă. Era creditoarea acesteia și vehicula cea mai mare parte a comerțului mondial. Din suprafața de 149 milioane de kilometri pătrați a uscatului, Europa nu ocupa decât 10 milioane, dar statele sale (inclusiv Rusia, între Urali și Pacific) posedau în afara continentului 75,6 milioane de kilometri pătrați, având aproape 600 milioane de locuitori.

Precum odinioară pentru Imperiul Roman secolul al II-lea p. Chr., acest „summum” al puterii a fost pentru Europa sfârșitului de secol XIX mediul germinativ al declinului. Fiindcă el a însemnat „mondializarea”

intereselor și a politicii europene. O dată devenite mondiale, acestea, de la un anumit moment, n-au mai putut fi controlate. În locul echilibrului și al stabilității, ele au imprimat evenimentelor o alură dezordonată și s-au întors împotriva creatoarei și beneficiarei lor, împingând-o spre o primă catastrofă. Tentativei de a extrapola principiul echilibrului politic pe scara mondială îi lipsea, deocamdată, experiența. Harta lumii era un eșichier prea vast, cu prea multe figuri, cu un prea mare număr de combinații posibile de joc, ceea ce reducea posibilitățile de previziune a mișcărilor, atât ale partenerului cât și ale adversarului.

Transplantată la scară mondială, politica europeană constată căderea în desuetitudine a categoriilor ideologice care influențaseră înainte vreme luarea deciziilor sale. Se vorbește acum, ostentativ, de o „dezideologizare” a politicii. Interesele economice devin preponderente. Politicienii, dirijorii destinelor marilor puteri devin pe nesimțite contabilii acestor interese, care le limitează libertatea de decizie. Ei nu mai dirijează, ci sunt tot mai mult dirijați de evenimente.

Friedrich Schiller presimțise această situație, în versuri memorabile:

„Îngustă-i lumea, larg hotarul minții,
Ușor trăiesc în el, alături, gândurile,
Dar aprig se înfruntă, în afara-i, faptele.”

(*Moartea lui Wallenstein*, actul 2, scena a 2-a)

Amplificarea fenomenului de opinie publică a acționat, după 1871, în același sens destabilizator. Parlamentele, partidele politice, organizațiile și mișcărilor de masă imprimă adesea factorilor politici decizionali atitudini ezitante, după cum opinia publică este divizată, oscilantă, fie din cauza confruntării în cadrul ei a partidelor tradiționale cu altele, noi și mai radicale, fie din cauza labilității sale, sub impactul presei și al aducțiunii pe scena politică – prin lărgirea dreptului de vot – de elemente sociale insuficient orientate în problemele vieții interne și internaționale.

O ipotecă greu apăsătoare asupra Europei și a lumii după 1871 a fost militarismul. Este fenomenul care atestă cel mai evident fragilitatea echilibrului perioadei. „Mondializarea” intereselor marilor puteri și conturarea acestor interese cu precădere pe terenul economic, al bilanțului de profit și pierderi de care factorul politic e obligat să țină seamă în permanență, au determinat, la nivel decizional, conceperea relațiilor internaționale în termeni de forță. Sunt termenii care, de-a lungul întregii istorii, au fost, cu câteva excepții, „ultimul argument al politicului”. În ajunul secolului al XX-lea apelul la forța armată era însă susceptibil de provocarea unor consecințe de o gravitate necunoscută înainte – pe care, de altfel, le-a chiar provocat ...

Revenind la ideea că limitele unui ciclu de dezvoltare istorică reală, organizată, nu coincid cu cele ale cronologiei uzuale, am putea afirma și că secolul al XIX-lea nu s-a sfârșit la 1914, ci secolul al XX-lea a început pe la 1870. Fiindcă în matricea anilor următori acestuia au germinat tragediile din plin trăite de Europa în secolul al XX-lea: războaie mondiale, dictaturi sângeroase, violarea drepturilor omului și ale popoarelor, o stare endemică de insecuritate a statelor care se pândesc reciproc.

Din nefericire, „modernitatea” nu se recunoaște numai în creațiile pozitive și generoase ale istoriei, ci și în aberațiile sale.

Inspirat de afinitatea cu spiritualitatea elenică și sub impresia transfigurării unuia din momentele acesteia în celebra poezie a lui Goethe,¹ Tudor Vianu scria că idealul culturii moderne este mitul lui Prometeu – „superb imn al mândriei creatoare a omului”,² având ca temă insubordonarea individului față de autoritate, afirmarea propriilor sale legi și asumarea propriului destin. Ca urmare, cultura modernă, mai ales cu începere din secolul al XVIII-lea, era definită ca o cultură de opoziție, ca o cultură contestatară.

Această caracteristică esențială e completată prin nerăbdarea de a cunoaște, pentru care Oswald Spengler convoca un alt mit – cel al lui Faust. „Spiritul faustic”, după cum e numit, împinge fără preget cultura noastră modernă „să descopere ceea ce nu se vede, să aducă acel ceva la lumina interioară a privirii, spre a-l putea lua în posesie; din totdeauna, aceasta a fost pasiunea lui cea mai tenace.”³

Individualism, nonconformism, pasiunea de a cunoaște – sunt elemente suficiente pentru a explica de ce cultura modernă se acomodează tot mai puțin și pentru durata tot mai scurte unor curente dominante, care să-i fi determinat pentru mai multe generații o unitate de concepție și stil.

Tendința sa progresivă, vădită mai ales în secolul al XX-lea, este de a se pulveriza într-o pluralitate de idei, greu reductibile la un numitor comun, fapt ce reflectă tocmai starea perpetuă de insubordonare, de căutare frenetică a depășirii limitelor în toate direcțiile. Aceste tendințe și caracteristici nu semnifică, totuși, un spirit analitic. Societatea și cultura modernă posedă un simț bine definit al organizării și al coordonării eforturilor intelectuale și artistice. Pragmatismul lor, la acest nivel de bază, e pus în evidență, printre altele, de preocuparea intensă pentru învățământ. Rezultatele acestuia au democratizat cultura, au creat „cultura de masă”, având efecte imense asupra vieții sociale și a condiției umane în general.

Învățământul modern a echilibrat studiul științelor cu acela al disciplinelor umaniste, având tendința de a înclina balanța în avantajul primelor. Utilitatea socială a științelor exacte s-a impus de o manieră categorică într-un secol care, fascinat de dezvoltarea lor fără precedent, a mers până la afirmarea „scientismului”, deci până la a postula caracterul absolut al rolului științelor în sistemul culturii. E adevărat că în secolul al XIX-lea și al XX-lea s-au produs descoperiri științifice mai numeroase și mai importante atât sub aspect fundamental cât și practic, decât în toată istoria anterioară a omenirii. Realizând vocația demoniacă „faustică” a umanității, căutarea continuă „a ceea ce e ascuns”, rezultatele lor au condus această vocație până la pragul confruntării dramatice cu un alt bine cunoscut simbol, cel al „ucenicului vrăjitor”, care nu mai poate stăpâni forțele puse de el în mișcare cu nesăbuiță. Pe baza dezvoltării forțelor științei și ale tehnicii, benefice și primejdioase deopotrivă, s-a creat „iluzia cea mare” a generației de la 1900, credința în viitorul sigur al progresului.

Pare că mitul ucenicului vrăjitor, însoțit de încrederea în capacitatea și dreptul nelimitat de exercitare a forței creatoare din partea eroului său a început a tenta și alte domenii ale culturii.

De pe la finele secolului al XIX-lea și pe parcursul celui de-al XX-lea creația artistică, în literatură, artă, muzică, se caracterizează prin tendința de *emancipare de servitutea realității exterioare*. Ea se îndepărtează de tradiția misiunii de a *reflecta* realitatea – obiectivă sau subiectivă (lumea sau eul) – în cel mai rău caz prin transfigurarea ei. Cam de-acum un secol, literatura și artele își propun să creeze o *realitate proprie*, ignorând-o pe cea exterioară. Un estetician german a emis o definiție devenită celebră, ca revelatoare a acestei concepții

moderne: „Opera de artă este un organism particular al naturii, de aceeași categorie, dar în esență neavând nici o relație cu ea.”⁴

În cadrul acestei concepții realitatea este „reformulată” după dimensiuni și raporturi dictate de intelect. Este o *artă cerebrală* nu sensorială.

Împinsă la extrem, ea rupe total legătura cu realitatea și creează, plastic, un univers independent, care e o proiecție exterioară a imaginației pure sau a unei construcții intelectuale abstracte. Un tablou-manifest al acestei școli a fost „Pătrat negru pe fond alb”. Alte compoziții se numesc „Elasticitate”, „Planuri verticale albastre și roșii”, „Viziune inconfortabilă”, „Roșu abstract”, „Verde vertical”, „Spațiul doarme” etc.

Secolul al XX-lea a adus și în muzică o ruptură cu tradiția, la fel de radicală ca aceea din artele plastice, a picturii abstracte, opuse celei anterioare, figurative. Principiile sale sunt: semnificația autonomă atribuită notei, sunetului, și a contextului în care ea apare; muzica „atonală” sau „dodecafonică” abandonează structura clasică a gamei de 7 sunete (5 tonuri + 2 semitonuri) în favoarea gamei cromatice de 12 semitonuri; ea generalizează disonanța, fără nici o discriminare în raport cu acordul armonic. Rezultatul a fost o extremă libertate de organizare a materialului muzical. Ca și pictura abstractă, această muzică este cerebrală. Ea creează combinații de sunete considerate înainte ca imposibile sau cel puțin inadmisibile: este un nou limbaj al sunetelor.

O privire asupra culturii europene a secolelor XIX-XX ne conduce spre o concluzie cam pesimistă în privința „fenomenului european”, conceput din perspectiva anumitor semnificații pe care le cumulează.

Atâta vreme – ceea ce înseamnă milenii – cât societatea a fost divizată între o masă de analfabeți și o infimă minoritate de știutori de carte, cultura a fost inaccesibilă mării majorități. Treptat, și mai ales după răspândirea tiparului, acest abis intelectual va deveni tot mai puțin adânc. Natural, generalizarea învățământului în timpul secolului al XIX-lea n-a putut șterge complet diferența dintre un licențiat și un absolvent de școală elementară. Cu toate acestea, cultura n-a mai constituit pentru nimeni un univers inabordabil. Realizările cele mai subtile ale științelor (cu excepția matematicilor superioare), artelor, ale literaturii și muzicii – mesajul și formele de expresie ale ultimei – puteau fi înțelese de cetățeanul de pregătire mijlocie. Cu puține excepții, ele erau „gustate” de marele public – în manieră variabilă, desigur, și cu preferințe diversificate, în funcție de nivelurile diferitelor straturi sociale și intelectuale. Chiar rezultatele științifice erau accesibile – dacă nu în detalii, cel puțin în sensurile lor fundamentale – formării și intelectului omului mijlociu. Nimeni nu rămânea iremediabil perplex în fața legii gravitației universale, a conservării materiei și energiei, a structurii moleculare și atomice a materiei, a legilor evoluției și ale eredității etc. Secolul al XIX-lea a realizat, așadar, mai mult decât oricând în istorie, o „stare de comunicabilitate” între actul de cultură și oficianții săi – elitele – de o parte, și o masă numeroasă de beneficiari potențiali (dar și reali) al aceluiași, de partea opusă.

Această idilă a fost întreruptă în secolul al XX-lea. Explorarea tot mai profundă a misterelor lumii de către savanți a condus la rezultate în fața cărora omul „de cultură generală” rămâne complet blocat, având nevoie, spre a le înțelege, de o serioasă formare de specialitate. E un fapt ce nu comportă discuție și de care nimeni nu poate fi făcut vinovat. Totuși, cazul filosofilor, al scriitorilor și al artiștilor nu poate fi considerat cu aceeași detașare.

Începând cu perioada interbelică, anumiți filosofi au ținut să-și creeze un limbaj personal, deliberat obscur, care nu mai constituie o punte, ci un ecran între ideile lor și iubitorii de filosofie. Arta abstractă nu are decât o slabă rezonanță în gustul public și, în majoritatea cazurilor, această rezonanță nu e cea scontată. La fel se petrec lucrurile cu noul stil muzical. Literatura a dezvoltat forme și formule care au nevoie de o „cheie” spre a reuși să descifreze (fapt deloc sigur ...) ceea ce autorii au voit să spună. Ea nu mai este „un produs care se consumă, ci un veșmânt care se poartă”. Cu o complicitate de origine română (Ionescu), absurdul a devenit de *bon ton* în creația dramatică.

Toate acestea nu sunt o sentință, ci pur și simplu o constatare (și un avertisment) că secolul al XX-lea a reinstaurat clivajul între cultură și capacitatea comună de comprehensiune; a revenit la o cultură pentru inițiați, la o cultură esoterică. La nivel social superior, faptul încurajează snobismul, având ca efect o alterare a selecției valorilor, comparabilă prin nocivitatea ei cu cenzura unui regim totalitar. La nivel inferior – căderea gustului public în subcultura propagată de o anume cinematografie și televiziune, și de către publicațiile bulevardiere, oferind o satisfacție ieftină și imediată milioanei de ființe umane cărora cultura absconsă le întârzie intrarea în labirintul ei, plin de mistere întreținute în chip deliberat.

Apariția și persistența în cadrul unei societăți a unor linii de falie nu este – și n-a fost niciodată – un semn de bun augur...

Falia cea mai profundă și mai greu de trecut s-a instaurat în Europa la sfârșitul celui de-al doilea război mondial. În timpul conferințelor de la Ialta (4-12 februarie 1945) și Potsdam (17 iulie-2 august 1945) ale conducătorilor statelor învingătoare, fosta URSS a impus, prin presiuni sau stratageme perfide, - iar puterile occidentale au consimțit cu imprudență și naivitate, - împărțirea continentului în două zone. Diferențele de organizare economică, de structuri sociale, de sisteme și organizații politice și militare, mentalități și cultură între estul și vestul continentului, separația lor cvasitotală, cel puțin în primii 10-15ani, precum și piedicile puse circulației persoanelor, bunurilor, ideilor, supun atenției istoricului întrebarea: „Europa a mai existat în acest interval de timp?”

Evident, între 1945-1989 Europa – ca entitate politică și culturală – n-a mai fost ceea ce fusese până în 1939. Europa de Est nu mai aducea aminte de matricea sa – geniul grec -, de umanismul creștin, de Renaștere, de raționalism și de Luminism.

Adevărata Europă a fost redusă la spațiul de la vest de Elba, Munții Sudeți și Alpii Orientali. Mai mult decât oricând, ea se înfățișa ca „un mic cap al continentului asiatic” (Paul Valéry). Libertatea sa de decizie era de asemenea limitată. Europa de Est era ocupată de armata sovietică; cea de Vest își datora securitatea prezenței armatei americane, nu la fel de numeroasă, dar dotată cu mijloace tehnice capabile să descurajeze agresiunea. Din punct de vedere militar Europa era, în cazul izbucnirii unui conflict, întâiul și cel mai expus teren de confruntare, fiind traversată de linia care marca echilibrul fragil între cele două superputeri: Statele Unite și URSS. Era echilibrul „teroarei reciproce” în fața perspectivelor catastrofale ale unui război nuclear, element care și-a avut partea de contribuție la păstrarea unei păci precare.

În această Europă secționată în două părți, terorizată de spectrul agresiunii sovietice și îndatorată, pentru apărare, forței unui stat noneuropean, se pot nota cel puțin două procese istorice fundamentale pentru destinul lumii contemporane. Europa (occidentală) își recâștigă ascendentul spiritual asupra restului lumii, chiar dacă, acum, el nu este la fel de important ca înainte de primul și al doilea război mondial; în ciuda previziunilor sumbre, declinul ei, de care se vorbea mult, a fost frânat pe la mijlocul anilor '60. Continentul a început a manifesta o vigoare economică și un dinamism al concepțiilor și practicilor de organizare internațională, care par a-l apropia grăbit de o formulă inedită a existenței sale și, în orice caz, de recuperarea unei poziții solide în concertul puterilor lumii.

„Acest continent care se îndoia de viitorul său, această Europă care se întreabă cu privire la șansele sale, și-a redobândit încrederea în destinul și în capacitatea sa. Ea și-a alungat angoasele și a încetat a se mai teme de o invazie, de a mai crede într-o subversiune. Eliberată de coșmaruri, a devenit activă, pornită să construiască, să inoveze, să investească.”⁵

Între 1939-1989 Europa a traversat cea mai lungă și mai profundă criză din ultimul deceniu. Niciodată ea n-a fost mai aproape de anihilarea spiritualității, sau chiar a existenței sale. Faptul de a fi supraviețuit este una din marile izbânzi ale istoriei.

După ce a depășit „veacurile întunecate” care au urmat disoluției Imperiului Roman de Apus, Europa a fost urmărită în permanență de ideea unei reconcilierii interne, care să aibă drept efect suprimarea conflictelor, armonizarea intereselor statelor și – suprem ideal – integrarea lor într-un sistem internațional acceptat și legiferat în unanimitate. Evident, erau ideile câtorva vizionari. Dar, ca atare, ele nu sunt mai puțin prețioase. Începând cu secolul al XVII-lea s-a preconizat mereu așezarea relațiilor pacifice între state pe planuri bine articulate de instituționalizare, întărite prin arbitraj și prin sancțiuni comune împotriva transgresiunilor de la norme de conviețuire prestabilite.

Naționalismele și imperialismele secolului al XX-lea au fost temperate de organisme ca Societatea Națiunilor și Organizația Națiunilor Unite. Scopurile celei din urmă au fost dezvoltate, cu începere din 1949, prin numeroase acorduri care au pregătit terenul pentru o formulă inedită de organizare a continentului, îmbrățișată cu un entuziasm de toate nuanțele – euforic, naiv, prudent sau chiar cinic.

Integrarea și unitatea europeană nu se vor realiza însă numai prin reglementări, conferințe, acorduri și instituții. Acestea nu vor deveni solide și durabile decât din momentul în care vor fiacompaniate de un consens bazat pe o comunitate de convingeri și de sentimente sincere⁶. O astfel de „pedagogie” a integrării, care să acorde fiecăruia ceea ce-i aparține și să încurajeze fără discriminare pe toată lumea, este încă deficitară.

Europa a fost și rămâne creația *tuturor* popoarelor ei. Ea nu s-a supus nici cuceririlor unilaterale, nici împărțirii prin artificiiile intereselor egoiste și de forță. Ea nu poate fi divizată în „buni” și „răi”. Europa de Est, nefericită, mizeră, disprețuită și aservită, a cunoscut în drama ei un proces de purificare prin suferință, prin care cei în restriște sunt capabili să conserve valori morale, uitate de cei suprasaturați cu toate binefacerile vieții.

Europa se găsește la o cumpănă a istoriei, unde se confruntă în primul rând cu ea însăși, cu tot ce a acumulat de-a lungul secolelor, ca înțelepciune etalată ostentativ și ca nebunie ascunsă. E o șansă a existenței

sale, al cărei succes sau eșec vor fi responsabile de faptul dacă viitorul acestei existențe, va sta sub semnul crepusculului sau al resurecției.

¹ „Prometeu”, cu această superbă sfidare aruncată mai marelui zeilor:

„Ich dich ehren? Wofür?

Hast du die Schmerzen gelindert

Je des Beladenen?

Hast du die Tränen gestillet

Je des Geängsteten?

Hat nicht mich zum Mann geschmiedet

Die allmächtige Zeit

Und das ewrige Schicktsal,

Meine Herrn und deine?

² *Filosofia culturii*, București, 1944, p. 255.

³ *Der Untergang des Abendlandes*, vol. II, [München, 1972], p. 1186.

⁴ Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, München, 1908.

⁵ René Rémond, *Le XX^e siècle de 1914 á nos jours*, [Paris, 1974], p. 269.

⁶ Problemele social-politice asemănătoare și oferta de soluții analoage au creat un „vocabular politic” identic în limbajul guvernelor, al parlamentelor și al mass-media. Fapt care facilitează, la rândul său, comprehensiunea reciprocă.

EXISTĂ O POST-MODERNITATE A EUROPEI MODERNE?

Termenul „post-modernism” este recent, precum însuși fenomenul ce se vrea a fi denumit astfel și considerat semnificativ în cultura contemporană.

El se referă prin excelență la domeniul literar și artistic. Pare a fi fost folosit pentru întâia dată în lucrări de acest gen cu începere de prin 1934, și în chip curent după al doilea război mondial.

Arnold Toynbee, în marea lui sinteză *A Study of History*, îl lansează într-o accepție mai largă, aceea de nou ciclul de civilizație, ale cărui semne s-ar fi conturat de pe la 1875.

Așa cum este el format, prin compunere, termenul post-modernism sugerează *ab initio* o incertitudine cu privire la conținutul și caracteristicile fenomenului pe care vrea să-l traducă. Fiind vehiculat cu predilecție, cum am arătat, în domeniul literar-artistic, atrage o legitimă interogație asupra raporturilor sale cu ansamblul gândirii și al existenței sociale. Unul din specialiștii în materie formulează întrebarea în termenii următori: este el oare o inovație în cadrul umanismului occidental? În cazul unui răspuns afirmativ: cum i se asociază sau disociază aspectele psihologice, filosofice, economice și politice pe care le-ar implica?

O ambiguitate e sugerată de termenul post-modernism și fiindcă el nu și-a găsit un nume propriu, prin care să se singularizeze, conducându-l spre o definiție, ci se raportează la un concept și la o perioadă culturală care l-au precedat. Prin aceasta, creatorii lui ar vrea, pe de o parte, să semnifice o ruptură cu trecutul, o deschidere spre nou, dar totodată și acceptarea continuității cu ceea ce se neagă, prin depășire. Își conține astfel, spune același eseist, propriul său dușman, a cărui abrogare tocmai o proclamă. În fond, agresivitatea sa, amintindu-ne de a avangardei de felurite nuanțe de pe la începutul secolului al XX-lea, nu poate evada din constrângerea unei anumite continuități. S-a spus, foarte judicios, că istoria e un palimpsest, iar cultura unei epoci e totdeauna permeabilă față de timpul trecut.

S-a mai relevat și că există un post-modernism radical și unul moderat. Acesta din urmă nu are intenția să modifice coordonatele sociale și spirituale care l-au generat, ci să relegețimeze valorile tradiționale, aparent discreditate în contemporaneitatea nemijlocită.

Până la încercarea de a-i identifica trăsăturile esențiale, rămâne valabilă constatarea că nu există nici măcar în sectorul său preferențial, cel literar-artistic, un consens asupra a ceea ce se înțelege prin el; devine cu atât mai dificilă tentativa de a-l extrapola pe planul devenirii istorice recente a societății europene.

Pornind pe urmele numelui său, e necesară începerea investigației de la conceptul inițial de modernitate, cu aplicare la istoria europeană recentă.

E un truism a spune că, deși semnalmamente ale modernului și ale modernității se recunosc încă la precursorii umanismului, sau în instituții și declarații de principii politice din Olanda și Anglia, de o veritabilă și deplină modernitate a istoriei și a societății europene se poate vorbi numai de la Luminism și de la Revoluția franceză. Doar de atunci europenii au crezut consecvent în virtuțile suverane ale Rațiunii, au îmbrățișat mitul Progresului, au făcut din știință și tehnică fundamentele materiale ale existenței, iar din democrație – temelia organizării lor politice. Acestea, împreună cu cortegiul reverberațiilor lor, alcătuiesc imaginea noastră standard

despre epoca modernă. În toate domeniile – în gândire, în mentalitate și sensibilitate, în practica vieții -, epoca modernă a fost creatoare de valori noi, în care europeanul a crezut și a fost fascinat de ele chiar și atunci când le-a pus în discuție. În sensul acesta luată, modernitatea europeană a fost idealistă: și-a exaltat propriile creații și performanțe, le-a considerat model pentru întreaga omenire. Nici prin exersarea spiritului critic modernitatea europeană nu și-a dezmințit apodictica încredere în sine, având la bază gestul insolit de a ridica îndoiala metodică la rang de principiu constructiv, de punct arhimedic de sprijin.

Raportat la modernism, post-modernismul literar-artistic s-ar caracteriza, în primă instanță, prin ignorarea valorilor, prin tratarea lor cu indiferență. Nu consideră posibilă existența unui sistem universal și omogen de valori și contestă, ca lipsită de fundament, orice așa-numită „poziție de principiu”.

Odată cu defenestrarea valorilor în general, se petrece același lucru și cu conceptul de adevăr, față de care post-modernismul este de asemenea sceptic, cel puțin față de treapta și de pretenția lui supremă, aceea de „adevăr absolut”. S-ar deduce din aceasta că post-modernismul este o concepție a cărei sferă se încrucișează cu a scepticismului contemporan.

S-a emis însă observația că nici un scepticism nu e capabil să anihileze total spectrul valorilor și Adevărul, fiindcă însuși actul negării acestora secretează involuntar noi valori, ce rămân o vreme în subconștient.

Într-o altă abordare a aceleiași probleme se susține că post-modernismul este o pluralitate de adevăruri contradictorii. El respinge poziția dominantă a vreunui, precum și realitatea dualității Bine-Rău. Implicit, această ostentativă indiferență admite că în lumea de azi totul e posibil. Când se dorește exprimarea „totposibilului” prin limbaj, el se traduce prin teribilisme verbale și aglomerări de cuvinte încărcate cu pseudosensuri.

Un alt valoros exeget contemporan (Andrei Pleșu) îi consideră pe post-moderni nu atât ca pe niște avangardiști iconoclaști, cât ca pe o generație ajunsă la acea limită a reflecției dureros obiective la care ea se interoghează asupra sensului și valorii culturii înseși. Printr-o inspirată comparație, îi numește pe post-moderniști, din această perspectivă, *alexandrinii* sensibilității moderne. Interpretare care ar înclina cumpăna către postura lor de epigoni.

Nu este deloc simplă tentativa de extrapolare a post-modernismului din universul ideatic și estetic pur, în cel al gândirii contaminate social-politic, care stimulează felurite forme de acțiune. Între post-modernismul literar-artistic și eventuala sa manifestare pe plan social-politic distanța nu poate fi decât apreciabilă. Fiindcă prima variantă îi oferă condiția sa ideală: gratuitatea opțiunilor pornite din sine și considerându-se suficiente lor înșile; pe câtă vreme în cea de-a doua ipostază el nu poate evita încorsetarea din partea unei realități independente de el, - și concurențiale.

Puțini vor fi cei ce vor tăgădui insolenta cu care fenomenul indiferenței față de valori s-a evidențiat în secolul al XX-lea. Au dovedit-o războaiele mondiale și dictaturile sângeroase, spre a nu invoca decât argumentele cele mai eclatante.

Problema este: pot fi toate acestea catalogate drept fenomene proprii unei perioade socio-politice „post-moderne” a Europei?

Un răspuns se conturează după o analiză a atmosferei generale, a regimurilor, sistemelor și chiar conflictelor care au urmat pe continent după Revoluția franceză. Se constată că ele s-au menținut în apropierea respectului față de valorile umane fundamentale, față de principii, față de convenții. Eliminând din calcul războaiele, care și ele au fost mai umane, măcar pentru că n-au avut la dispoziție mijloacele de distrugere de mai târziu, rămâne valabil faptul că în Europa veacului al XIX-lea, cea de până la hotarele Imperiului țarist și ale celui otoman, n-au fost cunoscute genocidul, lagărele de concentrare, măsluirea justiției și minciuna sistematică în scopuri politice. Într-un spațiu geografic apropiat existau între state, persoane și partide confruntări de idei privitoare la programe și metode de guvernare. Dar în subtextul confruntărilor de pe palierele superioare, ele se reduceau, în ultimă instanță, la un număr de principii comune sau înrudite. Absolutismul lui Metternich nu a fost, orice s-ar crede, așa de îndepărtat de liberalismul britanic, pe cât vor fi hitlerismul sau stalinismul de concepția democratică occidentală. Spre deosebire de atmosfera din secolul al XIX-lea, sistemele menționate ca fiind în opoziție în secolul al XX-lea ilustrează existența și oarecum „normalitatea” pluralității de adevăruri contradictorii, obnubilarea – pe o vastă suprafață a scenei politice – a deosebirii dintre Bine și Rău. De unde a rezultat că totul a devenit posibil, până la ultimele limite ale erorilor, cruzimilor și ridicolului.

Realitățile sociale și politice, atitudinile etice și intelectuale de după 1914-1918 par mult deosebite de acelea din „modernul” veac al XIX-lea. Cu toate acestea, la o cercetare mai atentă, ele se vădesc a le urma și par, până la urmă, a fi o dezvoltare a lor, prin negație.

Expresia „dezvoltare prin negație” nu e o aluzie la rigida dialectică hegeliană, ci verificarea unui fapt relevabil independent de vreo schemă preconceptută a gândirii. S-a afirmat – nu fără temeii – că estomparea interesului pentru valori este printre consecințele neprevăzute ale liberalismului din secolul al XIX-lea. Fiindcă acesta propovăduiește instaurarea individualismului, atomizarea societății, debilitarea liantului social supra-și interuman și a valorilor morale cu aură nomotetică. Într-o ordine apropiată de idei s-a mai constatat, nu fără îngrijorare, că aceleași efecte s-au instalat în articulațiile lumii occidentale contemporane, - supradezvoltate și supratehnicizate, incapabilă a se opune, pe baza unei etici coerente, invaziei de fenomene antisociale.

În ultimul deceniu, cele ce s-ar putea identifica drept simptome de post-modernitate a Europei poartă amprenta profunde divizări a continentului, între 1945-1990. O divizare care a însemnat una din cele mai teribile crize din istoria sa, aducându-l până în pragul riscului anihilării, dacă n-ar fi intervenit forța Statelor Unite, în ariergarda cărora a trebuit să se alinieze, ca preț la salvării.

Mondializarea proceselor lumii contemporane nu a reușit să absoarbă Europa. Dimpotrivă, s-ar părea că modelul căii *sale* spre unitate se impune atenției lumii, cel puțin ca un studiu de caz. Bruxelles și Strasborg sunt tot mai mult în avanscena evenimentelor, în comparație cu New York și cu prăfuita Organizație a Națiunilor Unite.

Europa mai este încercată în momentul de față de acea incertitudine tipic post-modernă a pluralității aparent ireductibile a adevărilor. O trăiește în prelungirea competiției dintre factorii interni de integrare și de disoluție – poate mai bine spus de rezistență la integrare -, factori fie moșteniți, fie împinși înainte de ea.

Impactul nivelator al progresului tehnico-material, afirmarea unei limbi internaționale de comunicare, a unui vocabular politic comun, a unei psihologii colective ce tinde spre o unificare a reacțiilor comportamentale de grup, sesizabilă mai ales la tineret, noianul de tratate și de convenții, pregătind integrarea, se mai află în dispută cu tradițiile istorice naționale, cu accentuarea diferenței de nivel economic între Vest și Est, cu un profund, dar subestimat sentiment de frustrare și de repaus în țările de la răsărit de fosta „cortină de fier”, prin care subconștientul acestor popoare (și nu doar el ...) răspunde catastrofei anulării libertății și independenței în care au fost aruncate după 1945, negociate fiind fără notă de inventar.

Post-modernitatea Europei este, până la urmă, o realitate – dar una care se descoperă numai prin raportare la perioada de dinainte de 1914. Ea se caracterizează ca o stare de incertitudine, de labilitate în planul obiectiv cât și în cel subiectiv de confruntări interioare, de dureroase și umiltoare contraste zonale, de traume sufletești încă nevindecate, de încercări de a construi o nouă identitate comunitară, asupra perspectivelor căreia e încă prematur a ne pronunța, altfel decât prin celebrele cuvinte pe care Platon le atribuiseră încheierii apologiei lui Socrate, după ce se pronunțase sentința finală: „Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare, nu știe nimeni altcineva, decât singur Zeus”.

EUROPA CENTRALĂ: ÎNTRE REAL ȘI IMAGINAR

Una din temele speciale de comunicări și discuții înscrise în programul Congresului Internațional de Științe Istorice de la Oslo (6-13 august 2000) s-a intitulat *Europa centrală, unitate și diversitate*. Ea a fost susținută prin contribuțiile unor istorici din Austria, Germania, Franța, SUA, Italia, Ungaria, Slovacia, România și Slovenia – specialiști cunoscuți în problema respectivă.

Punerea ei în discuție a însemnat mai mult decât aceea ce se enunța prin subtitlu: n-a fost numai alternativa *unitate – diversitate*, ci și aceea a *existenței sau non-existenței* reale, concrete, a conceptului de Europă centrală.

Numeroși istorici de renume au considerat că acest concept este prefigurat în ideile și acțiunile lui Metternich, din anii următori Congresului de la Viena.

Format în spiritul secolului Luminilor, cancelarul austriac era adeptul principiului echilibrului de forțe pe plan internațional. În acest principiu el vedea, împreună cu mentorii săi, o extrapolare a mecanicismului dominant în știința secolului al XVIII-lea.

În spațiul ce gravita în jurul Vienei și revenea mai direct responsabilitățile sale, Metternich vedea „o unitate geografică și politică, o individualitate apărută de două puteri centro-europene” (Heinrich von Srbik). Acestea erau Austria și Rusia. Alianța lor strânsă reprezenta garanția securității interne și externe a centrului continentului, amenințat pe ambele sale flancuri – cel estic și cel vestic.

Se prefigurează încă din acest stadiu embrionar temerea de expansionismul rusesc (dar și de revanșa unei Franțe ce-și demonstrase, sub Napoleon, puterea). Până aproape de zilele noastre, pledanții pentru o unitate politică definită, instituționalizată, a unei Europe centrale, a unei statalități danubiene, vor fi mereu îndemnați în atitudinea lor de gândul de a crea un obstacol eficient în calea colosului de la răsărit.

Metternich a socotit că realizarea acestei unități central-europene, cu toate corolarele ei, s-ar fi putut întemeia pe formula federalizării. Austria – o federație de posesiuni „istorice”. Europa centrală – o federație de state suverane. Europa – un sistem federativ bazat pe principiul egalității marilor puteri.

„O idee cu adresă în viitor, care-l așează pe Metternich în rândul marilor oameni de stat” (Hugo Hantsch). Natural, aprecierea istoricului austriac vizează principiile, nu metodele politice ale lui Metternich. Or, la nivelul principiilor, mulți excelează ...

Revoluțiile de la 1848 au eliminat componentele reprobabile ale sistemului lui Metternich și al Sfintei Alianțe, dar au menținut deschisă, în noi variante, problema structurilor politice inter- și intrastatale în centrul continentului.

Atunci s-a profilat distinct opoziția dintre Germania Mare – unificarea națională înglobând și Austria – și Germania Mică – același deziderat, dar *fără* Austria. Prima formulă, dacă s-ar fi realizat, ar fi determinat gravitarea spațiului centro-european înspre Berlin și înspre axa economică Rin-Ruhr. Cea de-a doua, care se va înfăptui prin politica lui Bismarck, a fost veritabila generatoare a noțiunii și a problemei de „Europă centrală”, delimitată *grosso modo* prin granițele monarhiei habsburgice. O delimitare departe de a fi fost acceptată de învățații din felurite tagme, aplecați asupra evoluției și caracteristicilor acestui spațiu.

Până la începutul secolului al XX-lea, organizarea și reorganizarea sa au făcut obiectul preocupărilor și scrierilor a numeroși autori de marcă: baronul Eötvös Jozsef, Ilja Garașanin, Kossuth Lajos, Karl Renner, Teleki László, Adam Czartoryski, Aurel C. Popovici ș.a. Evident, proiectele cuprinse în eseurile politice ale acestora se adresau Monarhiei dualiste, aflată într-o vizibilă instabilitate internă și contestată pe plan politic și social de naționalitățile din cadrul ei, ca și de spectrul partidelor, dinspre centru până la extrema stângă, reprezentată atunci de social-democrație.

Întreaga literatură, care a instaurat cu toate drepturile, în istoria modernă a continentului, capitolul „Europa centrală”, a oscilat între soluția federalizării și cea a statelor naționale.

În 1915 a apărut, la Berlin, lucrarea intitulată *Mittleuropa*, care a asigurat o întinsă notorietate autorului ei, Friedrich Naumann.¹

Recită astăzi, ea nu mai impresionează atât cât la data apariției. Și-a pierdut actualitatea, cel puțin din punctul de vedere al motivației sale, ce își relevă cu ușurință caracterul politic și economic interesat, în serviciul Germaniei, determinat de presimțirea deznodământului nefavorabil al primului război mondial.

Naumann (catalogat astăzi ca liberal) era apropiat cercului de mari industriași din care făceau parte Albert Ballin, Robert Bosch, Hugo Stinnes, Walter Rathenau², dar și sociologii Max Weber și Gustav Schmoller, sau economistul Hjalmar Schacht, care va colabora cu nazismul, cu destulă iscusință însă, pentru a nu se compromite iremediabil (la Procesul de la Nürnberg va fi achitat).

Aceștia au intuit faptul că războiul se va prelungi și că are perspectiva de a se încheia, în cel mai bun caz pentru Germania, cu un „meci nul”. Blocada navală engleză, precum și condițiile previzibile ale păcii viitoare interziceau, ori aveau să micșoreze accesul economiei germane pe piața mondială, extraeuropeană. În consecință, trebuia căutată din vreme o reorientare a direcțiilor și relațiilor acestei economii, ceea ce nu putea să însemne altceva decât o „integrare economică” a unui spațiu central-european, dominat de Germania.³ Soluție ce presupunea și un anume gen de mai strânsă cooperare politică, sub egida aceleiași mari puteri.

La timpul său, Naumann s-a apărat de acuzațiile de pangermanism. Într-adevăr, ideea sa nu avea o întemeiere ideologico-politică stridentă, ci, aparent, numai una practică. Privită însă retrospectiv, ea ar fi dus cam la același efect, al unei hegemonii germane de la Rin până, eventual, la Marea Neagră, susținută însă cu alte argumente decât ale pangermaniștilor.

Capitolul economic al cărții, pe lângă că este, în prezent, total depășit în datele sale statistice, mai apare și destul de inconsistent, în raport cu cerințele unor analize economice rigurose științifice.

Ceea ce s-a observat atunci puțin, sau deloc, de către exegeții atrași de deschiderea constructivă a lucrării, a fost prudența cu care Naumann a condiționat perspectivele politico-economice preconizate.

El sublinia că pentru o Europă centrală e necesară o nouă conștiință istorică, elementele economice nefiind suficiente. „Orice nouă imagine comunitară – scria el – trebuie să se nască în sufletul oamenilor”.⁴ Recunoștea că „tipul uman central-european nu este încă format, ci doar în formare” și mai lansa acest „bon mot”: „spre a prinde contur, Europa centrală are nevoie de o toleranță conservatoare (față de trecut) și de una liberală (față de viitor)”.⁵

Consecințele politice ale primului război mondial au determinat schimbări în abordarea problemei unei Europe centrale.

Pentru un timp, din Germania, înfrântă, nu s-au auzit voci care să încerce a o menține în atenție. Când ele se vor relua, se vor distanța de concepția lui Naumann, acuzat că „îi lipsea instinctul omului de stat pentru funcția productivă a puterii”.⁶ Această „funcție productivă” a suscitată, în viziunea istoricilor și politicienilor naziști, conceptul de Europă centrală ca un „spațiu al destinului german”. Formulă drastic premonitoare, în 1937 când a fost lansată, în lumina a ceea ce se va întâmpla cu începerea din martie 1938: „Anschluss-ul”, anexarea regiunii sudete și curând după aceea a întregii Cehoslovacii, ocuparea sau subordonarea economico-politică a statelor din sud-estul continentului.⁷ În fapt, această „resuscitare” a anulat orice individualitate a Europei centrale, dizolvând-o brutal în creuzetul „Marelui Reich”.

Pentru Austria, Europa centrală s-a identificat, după 1918, mai mult decât înainte, cu Imperiul destrămat. Ea a devenit o imagine nostalgică. Deși fără explicite conotații revendicative, istoria și literatura i-au descoperi

întruna calităţi de neînlocuit, cântate în surdină de corul defetismului ce discredita din interior sistemul tratatelor de pace din 1919-1920.

Ţările zise „succesorale” ale monarhiei habsburgice au încercat, după 1918, printr-o colaborare între ele, să prevină tentativele de revizuire a tratatelor şi pericolul instabilităţii în zona central-europeană. Exemplul cel mai cunoscut a fost al Micii Antante, încheiate între Iugoslavia, România şi Cehoslovacia. Ea a fost însă numai o alianţă defensivă, neajungând la o integrare mai strânsă, care ar fi dus gândul spre o afinitate cu vechea imagine de Europă centrală.

Cunoscuţii oameni politici cehi Milan Hodža şi Eduard Beneš au mers mai departe, evident doar în proiecte, preconizând o uniune sau o confederaţie a statelor central-europene.

Din partea maghiară, dând pe alocuri la o parte faldurile agitate ale literaturii revizioniste, s-au auzit şi glasuri mai realiste, preconizând- cel puţin între Austria, Cehoslovacia şi Ungaria – o uniune economică, vamală, monetară şi de trafic, atrăgând eventual Polonia şi Bulgaria.⁸ S-a mai vorbit şi de oportunitatea unei conferinţe central-europene permanente, în cadrul Ligii Naţiunilor.

După ce, între 1938-1945, Europa centrală a fost anihilată, ca posibilă individualitate, prin integrarea forţată în „spaţiul vital” german, anii 1945-1989 au obnubilat-o din nou, aruncând-o după cortina de fier a sovietizării.

Dar din 1956 (revoluţia din Ungaria şi frământările din Polonia) şi mai ales din 1968 (primăvara şi apoi toamna, cu vânt de stepă, de la Praga), Europa centrală a fost proiectată din nou în publicistica politică occidentală şi a diasporei est-europene, ca un „concept disident”. Redescoperirea ei echivala cu o denunţare (timidă) a nefirescului instaurării strivitoare dominaţii sovietice peste ţări şi naţiuni având străvechi tradiţii proprii, istorico-politice şi culturale. Cu conştiinţa culpabilizată de zbaterea acestora pentru a-şi redobândi libertatea, Occidentul a început a îndrepta o privire, deşi încă destul de împăienjenită, către copiii abandonăţi ai Europei.

Mircea Eliade îi ţinuse încă din 1952 această predică în pustiu: „Popoarele de dincolo de cortină nu se simt mai solidare între ele, decât se simt cu restul Europei. Această vastă regiune... este organic legată de Occident. Dunărea este ...fluviu european. Orientul şi Occidentul Europei sunt, economiceşte, complementare.

La fel ca în Occident, nicăieri în Orientul Europei nu există o solidaritate unică şi exclusivă. Românii se simt solidari cu popoarele balcanice, datorită ortodoxiei şi moştenirii comune bizantine, dar şi cu naţiunile de origine latină din Occident.”

De la 1989 încoace Europei centrale, sub pana şi prin graiul celor ce stăruie să o cultive, pare a i se împrumuta iarăşi un veşmânt de o culoare specifică. Ea serveşte delimitării discrete a ţărilor care se vor favorizate de Uniunea Europeană şi de NATO, în comparaţie cu cele cărora li se contestă realizarea unor criterii de performanţe economico-politice, compatibile cu nivelul occidental, ori sunt considerate de-a dreptul ca inamici publici.

Datelor probatorii ale acestui decalaj li se mai adaugă şi argumentul confesional, prin care se pune hotar între lumea catolică şi cea ortodoxă – un hotar ce lasă în afara „Europei de drept” Serbia, Bulgaria şi, fapt

deranjant pentru noi, România de la est și sud de Carpați, absorbind în schimb Transilvania în lumea catolico-protestantă. Argumentul e relevat de publicistul polonez Krisztof Pomjan – aparent fără intenție răuvoitoare față de alții, cel mult aceea de a pleda mai apăsat cauza „occidentalismului” Poloniei – și de cunoscuta lucrare a lui Huntingdon, autor care, la fel cu mulți din categoria lui, reușesc să accedă la notorietate datorită caracterului voit șocant al ideilor lor.⁹

Oricine poate explica acestor „originali” că în ziua de astăzi apartenența confesională a unor colectivități nu mai reprezintă o notă diferențială, cum fusese ea în evul mediu. Factorii catalizatori se identifică în prezent în altă sferă. Germanul e german, indiferent dacă e catolic sau protestant, maghiarul – maghiar, peste confesiunea sa eventuală, catolică, reformată (calvină) sau unitariană; românul e român, fie el ortodox, romano-catolic sau greco-catolic ș.a.m.d. Nuanțele pe care le comportă în zilele noastre apartenența confesională sunt puțin relevante pentru structura etnică și politico-națională.

Dar până la urmă revenim la alternativa inițială: Europa aceasta centrală a fost, sau mai este o realitate obiectivă, ori numai o imagine a istoriei și a politicii – una din multele căte se creează, ca o etichetă comodă, sub care se pot inscripționa variate sentințe?

Dilema e legitimă, deoarece în jurul acestui concept nu s-a realizat nicicând un consens, așa cum a putut să pară din schița simplificată a dezvoltării sale lineare, întreprinse mai sus. Dimpotrivă, între specialiști din diverse domenii, prevalează divergențe și discuții în contradictoriu.

Nu există un acord asupra limitelor geografice ale Europei centrale și asupra criteriilor după care să se fixeze aceste limite. Unii le extind, alții le restrâng, alții, în fine, le deplasează pe cu totul alte coordonate decât cele pe care, de bine de rău le-a acceptat până acum cam toată lumea.¹⁰

Se ezită între denumirile de Europă centrală, Europă central-răsăriteană, sau spațiu dunărean.

Se confruntă păreri asupra factorilor formativi ai popoarelor din acest spațiu, asupra eficienței sau ineficienței lor. S-a afirmat, de pildă, că peisajul centro-european, sau dunărean, ar fi animatorul subiacent al unui spirit comun.¹¹

E curios că asemenea opinii, de sorginte nebulos romantică, sunt afirmate recent, cu ușurință, fără vreun demers, dacă nu la datele științei, măcar la resorturile matricei stilistice, intuite și dezvoltate de un Frobenius, Spengler sau Blaga.

În fond, spațiul central-european, de la Alpii Tirolului, trecând prin câmpia maghiară și prin zona deluroasă a Croației, Slovaciei și Transilvaniei este de o diversitate greu de acomodat rolului de generator al unei spiritualități comune.

Despre popoarele de atâtea ori înșirate de istorie și de politică – austrieci, cehi, slovaci, maghiari, croați, români, polonezi, ucraineni – s-a afirmat ori că au fost fideli supuși ai monarhiei habsburgice, și nu cum le arată literatura lor naționalistă, ori aprigi adversari ai aceleiași, contrar celor spuse în literatura cu tentă nostalgică. În fapt, aceste poziții extreme au, ambele, o cotă de conținut real. E o greșeală a le absolutiza prin generalizare. Individual, ca și în grup, s-a trăit de către aceste popoare sau națiuni, în epoca modernă, un proces – chiar o

În detrimentul elanurilor nostalgice, un fapt apare evident în clipele de față: dacă odinioară o „Europă centrală” se contura, concret, pe structura monarhiei habsburgice, ea nu mai este – după 1918 și 1945 – decât o idee, un produs al imaginarului retrospectiv. E întreținută de criza neo-naționalismelor, pentru care se consideră că ar putea servi drept antidot; de presiuni externe – politice sau economice – cum a fost până recent sovietizarea, sau cum se anunță dirigismul voalat al Comunității Europene și al NATO.

În ultimă instanță, ea pare a fi cel mai nimerit exprimată de definiția elegantă, adoptată de mai mulți autori: „O comunitate de destin, în perioade de criză”.

Mai importantă decât existența evazivă (în prezent) a unei Europe centrale ca entitate diferențiată în peisajul vechiului continent, este acceptarea ideii că, reală sau imaginară, ea nu poate fi detașată de modelul spiritual european, de ansamblul acestuia. Ne gândim în special la epoca mai recentă, în care a devenit bine marcată osmoza între diferitele regiuni ale acestei Europe globale, adesea uitate și de tot atâtea ori redescoperite.

Cu modelul gândirii și sensibilității europene și, prin mijlocirea sa, cu modelul întregii lumi civilizate, cetățenii spațiului central-european împărtășesc, într-adevăr, o „comunitate de destin” – sentiment dezirabil a fi legitimat de toți oamenii conștienți, întruniți dinspre oricare parte a orizontului politic.

¹ 1860-1919, om politic, publicist, deputat în Reichstag și membru marcant în adunarea constituantă de la Weimar.

² Reprezentând, în ordine, linia de navigație Hamburg-Amerika, ramuri ale electronicii, trustul renan al cărbunelui, AEG.

³ Deja în septembrie 1914, într-un memoriu către cancelarul Bethmann-Hollveg, Walter Rathenau insistă asupra necesității reconsiderării structurii și relațiilor externe ale economiei germane, orientându-le spre continent. Henry Cord Meyer, *Mitteleuropa in German Thought and Action, 1815-1945*, The Hague, 1955, p. 139.

⁴ *Op. cit.*, ed. 1916, p. 31.

⁵ *Ibidem*, p. 57-58.

⁶ Henry Cord Meyer, *Op. cit.*, p. 336.

⁷ Dar încă în 1926 un autor german își intitula un roman: „Volk ohne Raum” [Popor fără spațiu], ceea ce spunea destul de clar în stare să priceapă ...

⁸ De o mai largă audiență s-au bucurat lucrările lui Hantos Elemér, jurist și economist, sau ale încă și mai cunoscutului Németh László. A se compara cu ceea ce s-a încercat recent de către „grupul de la Vișegrad”.

⁹ Anatole France ironiza odată: „Ca dovezi, actele false fac mai mult decât cele autentice, mai întâi pentru că au fost făcute anume pentru nevoile cauzei.” „... Dovada cea mai bună e să n-ai dovezi. Aceasta este singura care nu se mai discută.”

¹⁰ De ex. în spațiul polono-baltic (!?). Fernand Braudel, în fața acestor incertitudini, a lansat butada: „Europa centrală este marginea occidentală a Europei de Est și cea răsăriteană a Europei de Vest”.

¹¹ Heinrich Drimmel, *Der Donaauraum und seine Zukunft*, in *Donaauraum-gestern, heute, morgen*, Wien, Frankfurt, Zürich, [1967], p. 175 și urm.

DINCOLO DE HOTARUL ISTORIEI

UMANISM ȘI ȘTIINȚĂ ÎN UNIVERSITATEA CONTEMPORANĂ

Universitățile, la fel ca Academiiile sau cu alte societăți savante, cunosc, de mai bine de un secol, prefaceri adânci în activități și în metode, în organizarea internă și în relațiile lor cu societatea. Ele îndeamnă la mai multe reflecții, printre care și la evaluarea prefacerilor menționate, în scopul mai deplinei conștientizări a rosturilor unei instituții de înaltă știință și cultură în complexa lume contemporană.

Fenomenul care a marcat cel mai intens viața universitară în vremurile mai recente a fost deplasarea obiectivului principal de interes al cunoașterii de pe universul uman pe explorarea celui fizic. Altfel spus, universitățile s-au adaptat irezistibilului marș al spiritului științific.

Declinul „umanităților” atrage cu atât mai mult atenția în cazul acelor care își descoperă antecedente în tradiția colegiilor medievale și în educația clasicizantă, ce a îndeplinit în conștiința românească și rolul de a fundamenta crezul național.

Cu toate acestea, procesul de reechilibrare a ponderei domeniilor frecventate de actul cognitiv a fost înregistrat și acceptat de lumea universitară – cu, sau fără regrete, - deși asupra formării intelectuale și morale a generațiilor de azi și de mâine fenomenul prezintă o cotă de gravitate și comportă consecințe mai întinse decât se întrevăd la o primă privire.

Marginalizate oarecum de copleșitorul progres tehnico-științific din lumea contemporană, reduse la un fel de lux intelectual – deliciu, de nu cumva capriciu al unei minorități elitare, paseiste, - disciplinele umaniste n-au dezarmat, ci își caută și regăsesc permanențele, fie pe aceleași, fie pe alte planuri decât ale tradiției lor milenare.

Acum aproape 30 de ani, președintele de atunci al Academiei Italiene dei Lincei, într-o alocuțiune intitulată *Umanesimo e scienza moderna*¹, constată și el invazia, altminteri necesară și benefică, a științei și tehnicii în lumea de azi. Necesară și benefică pe de o parte, dar concurând cu severitate nu numai disciplinele socio-umane în învățământ, ci implicit și sentimentele și concepțiile atașate în de obște conceptului general de „umanism”.

Același fenomen – continua alocuțiunea din care cităm – este promotorul tendințelor de specializare în demersul cunoașterii, ceea ce determină o pierdere progresivă din vedere a unității sale la nivelul instanțelor ultime, unitate care realizează veritabila știință, în elevația și deopotrivă în profunzimea actului ei creator.

Viziunea umanistă asupra lumii a depășit stadiul contestatar, cu lamentații ce par astăzi naive la adresa irupției științei și tehnicii în spațiul umanului. Ea nu mai respinge această realitate, ci încearcă să-și redefinească rolul în cadrul ei.

Acest rol ar putea să rezide în misiunea de asimilare și integrare a uriașei cantități de date acumulate de științe într-o structură unificatoare, într-o viziune unitară asupra lumii și a destinului uman. Acțiune ce ar restabili și menține legăturile dintre complicata și dispersele ramificații ale cunoașterii actuale, care nu sunt, totuși, decât „ramuri ale aceluiași arbore”.

Sugestia nu este nouă. Filosofia sistemică, începând cu Aristotel a postulat adeseori un punct de convergență a cunoștințelor despre natură și viață, în care s-a complăcut a se plasa ea însăși. În anii recentii ideea pare a fi reactualizată cu nouă insistență. Dovadă apariția ei repetată în luări de poziție a numeroși exponenți ai gândirii academice. Un fost președinte al Universității statului California scria în 1963 că umanismul e presupus a promova aderența între instituțiile științifice – universități, academii ș.a. – cu societatea ambientală, fapt care constituie o condiție de bază a activității intelectuale în lumea contemporană.

Într-o ordine de idei tangență la cea dezvoltată până aici, universităților și tuturor sălașelor de cultură li se atribuie în prezent, de către toți care discută asupra rolului lor, o ineluctabilă responsabilitate socială.²

Este cu totul evident că astăzi, în prezența fisiunii nucleare și a ingineriei genetice, științele nu se mai pot declara neutre în raport cu consecințele cercetării și rezultatelor lor.

Dar nici disciplinele socio-umane nu mai sunt scutite de o certă responsabilitate socială. Anchetele sociologice și concluziile lor, propunerile de modele de dezvoltare economică, ideile lansate de diverse filosofii și sisteme politice pot avea – și faptele s-au văzut în ultimele decenii – un impact primejdios la nivelul deciziilor, iar prin efectul acestora – asupra destinului societății în ansamblu, sau într-o mare parte a ei.

Atenție pe acest plan este de acordat istoriei, care de-a lungul timpului a fost adesea instrument de încurajare și justificare a unor aberații politice. Și această vocație a ei nu e nici pe departe epuizată. După cum se exprima un participant la un colocviu desfășurat sub auspiciile UNESCO, istoria s-a complăcut în a fi o „pedagogie polemofilă” care, prin agresivitatea ei, a contribuit la „extirparea rădăcinilor păcii” din spiritul uman.³

În anii noștri, în care pentru întâia dată în acest început de mileniu se conturează înlăturarea cortinelor ideologice și speranța unei reale solidarități și cooperări a întregii omeniri, istoria e chemată să se afirme ca agent al unei cunoașteri lipsite de prejudecăți față de „celălalt”, opunându-se izolaționismului etno-politic, egoismului naționalist și cultivând în schimb sentimentul universalității.⁴

Înainte cu vreo șapte decenii, într-un moment în care de asemenea se înfiripau speranțe de pace și cooperare internațională, deși ele erau departe de condițiile ce par a li se oferi astăzi, Dimitrie Gusti apela la o formulă de colaborare mai activă a societăților savante din lumea întreagă. Reluând o idee a lui Leibniz, se întreba dacă n-ar fi fost posibilă și oportună crearea unei Academii Internaționale, cu rostul de a realiza o superioară concentrare a capacităților intelectuale ale omenirii și de a angaja oficial știința și cultura în procesul de consolidare a climatului de pace și de înțelegere în lume.

Ideea n-a fost, nici în pragul veacului „Luminilor”, nici în euforia stârnită de începuturile experimentului Societății Națiunilor, și n-ar fi, probabil, nici astăzi, ușor de înfăptuit. Și poate că nici n-ar fi atât de eficientă cum ar părea după un prim enunț. Permanent valabilă rămâne însă esența ei: năzuința și utilitatea apropierii între elitele intelectuale din lumea întreagă, pentru a le înlesni atât împlinirea țelurilor lor științifice și culturale, cât și acea responsabilitate socială, implicând ideea de angajare față de destinul omenirii.

Din rădăcinile indelebile ale spiritului umanist, ale cărui seve universitatea nu pregetă să le absoarbă mereu, își extrage viabilitatea și actualitatea idealul libertății gândirii, cadrul „sine qua non” al oricăror reale performanțe intelectuale.

Treptat, trecutul a prins a concentra asupra lui curiozitatea de „a ști”. Apelul la el a fost conștientizat, dobândind o semnificație mereu mai conturată, îndeosebi după ce cunoașterii sale au început a i se atribui efecte presupus utile orientării omului în viața sa imediată, sau în viitor.

Evocarea conștientă a trecutului, asociată cu descoperirea de semnificații ale sale pentru existența umană a însemnat, în fapt, nașterea istoriei, ca reflectare mentală a istoriei reale, obiective. În acest context, termenii „conștient” și „conștiință” sunt luați în accepțiunea psihologică, în care ei reprezintă componente ale oricărui act de cunoaștere.

O treaptă ulterioară a rolului conștiinței cognitive în constituirea istoriei a fost atinsă în etape în care trecutul nu doar s-a înregistrat și relatat, ci a început a fi și verificat; când s-a voit a cunoaște nu simplaminte trecutul, factual, brut, ci a se decanta *adevăru*l faptelor, din noianul lor, adesea confuz și contradictoriu. Dorinței de a cunoaște i s-a alăturat spiritul reflexiv și critic.

Este momentul din care conștiința cunoscătoare devine, din receptoare a celor întâmplare, o instanță de legitimare a acestora. În mecanismele psihologice ale actului cunoașterii, ea introduce o selecție, o sistematizare, o „cunoaștere de gradul al doilea”, și elaborează – inițial empiric – o metodologie de decriptare a verosimilului și a realului, în vălmășagul percepțiilor evenimentelor din trecut.

Din agent al genezei istoriei, conștiința (critică) devine suport al ridicării ei la treapta de știință.

Adevărul este un concept presupus neutru în raport cu subiectivitatea umană. Dar procesul descoperirii sale comportă implicații etice, care apar în contactele conștiinței cu istoria. Aspirația de a identifica Adevărul, a-l separa de eroare și a-l opune acesteia se întemeiază, involuntar, și pe spontane criterii etice. Ele introduc în istoriografie dilema alternativei dintre obiectiv (cerință ideală) și subiectiv, în cercetarea, înțelegerea și scrierea istoriei.

Vreme de sute de ani, istoriografia n-a sesizat latența dilemei, faptul că ea – conștientizată – ar fi putut deveni o problemă crucială de concepție și metodă. Pentru istoriografia de până în secolul trecut, obiectivitatea era considerată drept unica ei ipostază, singura și sigura opțiune a istoricului în contextul unei opere serioase, care elimina prin definiție falsificările involuntare ori deliberate, ce aveau să fie negreșit denunțate, mai curând sau mai târziu, prin intervenția justițiară a criticii. Nimeni nu-și dădea seama, „illo tempore”, de pluralitatea sistemelor de valori la care istoricii raportau cu seninătate faptele, declarându-le totuși drept obiectiv adevărate. Prizonieri ai judecății individuale naive, dogmatice, ei erau conduși, în fapt, la scrierea unor istorii modelate după tiparele categoriilor mentale de sorginte socială, politică, religioasă etc. În evul mediu european, tiparul mental modelator a fost doctrina creștină. Inspirat de ea, istoricul medieval considera că adevărul este produsul compatibilității dintre faptele lumești și revelațiile credinței. Istoria lumii era, în linii mari, aceea expusă în Cartea Genezei, completată prin alte referințe, răspândite în Vechiul Testament. Motivațiile gândurilor și acțiunilor oamenilor erau, în ultimă instanță, sugerate de voința divină, sau citite în dogmele creștine.

Epoca modernă a văzut dezvoltarea istoriografiei în direcțiile erudită și critică, a căror expresie ultimă a fost, în secolul al XIX-lea, pozitivismul istoric. Influențați de progresele științelor „exacte”, adepții școlii pozitivistice și-au afirmat convingerea că istoricul este capabil să descopere adevărul faptelor trecutului și e dator

să le expună „întocmai așa cum au fost”. În acest climat mental, istoricului i se pretindea cât mai multă „depersonalizare”; conștiința lui trebuia să se detașeze de orice subiectivism al eului cercetător și să se îndrepte spre obiectivul cercetării exclusiv cu disponibilitatea și cu funcția ei critică, formală. Marele istoric german Ranke, cel căruia îi aparține și formula citată mai sus („Wie es eigentlich gewesen ist” ...), declara că, de i-ar fi fost cu putință, ar fi dorit „să se exileze din propria operă”.

Rolul rezervat conștiinței de școala pozitivismului istoric¹ amintește de acela al Rațiunii care – în viziunea optimistă a secolului al XVIII-lea – era investită cu capacitatea de a descifra orice taine ale ființei umane și ale naturii, cu condiția de a aplica în chip corect principiile metodologice de bază, enunțate sintetic de Descartes.

În aceeași perioadă a tranziției de la raționalismul luminist către pozitivismul istoric s-a conturat un nou sens al termenului de conștiință, cu tangență la istorie. A început a se vorbi de „conștiința istorică”, în înțelesul de sentiment fundamental al omului de a trăi în timp, în istorie, de a putea fi înțeles și explicat numai *în și prin* istorie, numai ca „ființa istorică” – spre a împrumuta titlul unei opere a lui Lucian Blaga.

Astfel înțeleasă, conștiința istorică însemna extrapolarea ei din planul gnoseologic în cel ontologic. Ea nu mai este doar instrumentul care oglindește evenimentele și le judecă, spre a ni le oferi apoi într-o prelucrare inteligibilă, convingătoare și agreabilă. Conștiința devine o imanență a existenței; este *trăirea* istoriei, nu numai contemplarea, reflectarea și cunoașterea ei.

În această ipostază, conștiința a constituit fundamentul *istorismului* – a unei interpretări a istoriei inspirate de filosofia hegeliană, care postula devenirea autonomă a lumii (propriu-zis a Spiritului sau a Rațiunii absolute),² ca realitate fundamentală a existenței.

Istorismul a pus în evidență multiplicitatea și diversitatea experienței umane, manifestările acestora în fenomene singulare și ireversibile. A fost o concepție deschizătoare de noi perspective libertății gândirii, a conștiinței, tentată a se exercita în acest univers al originalității individuale a faptelor, care oferea percepției și interpretării lor o pluralitate de opțiuni.

Aceeași variantă a sensului conștiinței istorice și-a anexat o conotație politico-națională, contribuind la implantarea sentimentului identității naționale în mentalul colectiv. Scrutându-se și retrăindu-se trecutul, se descoperă afinități etno-lingvistice, origini comune, se înfiripă ideea comunității și totodată a singularității de destin de-a lungul timpului. Popoarele și națiunile sunt și ele catalogate ca unicate în componența genului uman.

În același timp însă în care hegelianismul și, pe urmele sale, istorismul, argumentau autodezvoltarea obiectivă a Spiritului, independent de orice contingente, concepția hegeliană cu privire la istorie declara că în descifrarea ei istoricul vine cu „spiritul” său, ceea ce nu se poate înțelege altfel decât aducerea cu sine, în interpretarea istoriei, a punctului de vedere concret al prezentului și al interesului insuflat de actualitate. Hegel mai cerea istoricului să descopere „spiritul conducător al întâmplărilor și al faptelor”, iar nu simpla lor ordine exterioară. El sugerează astfel că istoricul, conștiința sa, au un rol activ în raport cu faptele, unul selectiv și creator, destinat să conducă rațiunea individului la *descoperirea esenței* faptelor istorice, a sensului lor universal. Explorând universul esențelor și al semnificațiilor – care nu mai este cel al faptelor ci al valorilor, - conștiința

modelează, de fapt, desfășurarea procesualității istorice într-o viziune proprie, dependentă de pluralitatea elementelor sale formative și coincidentă cu devenirea Spiritului universal, „de profundis rerum”.

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea s-a pus treptat în evidență faptul că universul nu are structura clară pe care i-o atribuiseră până atunci progresul științelor, ci era de o complexitate extraordinară, care obliga la reconsiderarea conceptelor lumii fizice și ridica semne de întrebare asupra posibilităților de a cunoaște această lume cu mijloacele consacrate ale experienței și gândirii.

Clătinarea încrederii în posibilitatea științelor de a descifra tainele aparente ale naturii, inadecvarea metodelor ei la investigarea și interpretarea fenomenelor nou descoperite, au atras după sine o critică pe front larg și împotriva pozitivismului istoric. Prima ei sentință a fost că științele naturii și cele umane au ca obiect domenii fundamentale diferite, a căror cercetare se impune a fi abordată cu metode diferite. Cunoașterea naturii se înfăptuiește prin *explicarea* cauzelor fenomenelor ei, cea a umanului prin *înțelegerea* intențiilor, motivelor, scopurilor acțiunii. A cerceta și a scrie istoria înseamnă, cu alte cuvinte, a elabora o biografie a conștiinței umane. Se introducea, astfel, un nou raport între istorie și conștiință, în cadrul căruia ultima e consemnată ca *obiect* al cercetării istorice.³

Din această mutație a decurs o nouă „critică a puterii de judecare”; ea a promulgat axioma că în istorie nu există și nu poate exista obiectivitate, deoarece - așa cum anticipase și Hegel - gândirea istoricului nu receptează cunoștințele, ci le organizează după tipare, după structuri ale actului cunoașterii, din care ea nu poate evada. În fapt, nu e decât un ecou apropiat al celebrei sentințe a lui Kant, parafrazabilă astfel: „nu există cunoaștere istorică *in sine*, ci numai cunoaștere istorică *pentru noi*”.

Această nouă optică a reabilitat conștiința istoricului, în sensul acreditării sale de a „construi” adevărul. „A construi” nu vrea să însemne a proceda arbitrar cu informația, cu atât mai puțin a o falsifica, ci doar a recunoaște că istoria nu se poate scrie decât acceptându-se inevitabilitatea participării intelectuale și sentimentale a istoricului la configurarea versiunii date evenimentelor. „Istoricul - scria încă la 1874 filosoful englez Francis Herbert Bradley - nu poate face istorie decât introducând propria experiență în înțelegerea, interpretarea și organizarea faptelor”.

În 1883 Wilhelm Dilthey afirma că trecutul nu poate fi înțeles decât printr-un act special al spiritului, - un efort de identificare cu realitatea revolută, de intuire a modului de a gândi și simți al oamenilor de odinioară. El numea această modalitate non-rațională de cunoaștere „Einführung” (Empatie).

Monumentala operă a lui Theodor Mommsen, consacrată istoriei Imperiului Roman, tentează pe oricine care o cunoaște să o califice drept o înaltă expresie a obiectivității erudite. Dar Mommsen, spre probabila surpriză a multora, a afirmat convingerea că „istoria nu se poate nici înfăptui, nici scrie, fără ură și fără iubire”. Cel mai mare istoric al antichității romane se înscria deci în fals împotriva celui mai profund istoric roman - Tacitus. Și nu fără motiv, fiindcă după fațada acelei vestite embleme spirituale: „sine ira et studio” (fără ură și fără părtinire), Tacitus a dat, împotriva intenției mărturisite (cine știe dacă și aceasta nu doar declarativă...) una din cele mai strălucite opere „de atitudine”. Prin *aceasta* ea a fost incomparabil mai valoroasă decât dacă ar fi stăruit să respecte dezideratul perfecte (și imposibile) obiectivității.

conceptelor și forțelor morale”. O sinteză care însemna o selecție adaptată ambianței complexe, subiective și obiective, a etapei respective în dezvoltarea societății.

În drumul penibil pe care i-a fost dat să-l parcurgă în direcția unui sfârșit de secol umbrit de tragedii, conștiința morală a istoricului a redobândit drept de cetate în scrierea istoriei. Ea nu mai este acuzată, cu ironia din trecut, că introduce în interpretarea evenimentelor omilii și deziderate pioase, dar total ineficiente, până când în relațiile dintre oameni *Forța* încă n-a putut fi convinsă să cedeze dinaintea *Cuvântului*.

Fenomenele inumane din istoria recentă – războaiele mondiale și dictaturile totalitare de dreapta și de stânga, ca și încălcările, în genere, ale drepturilor omului – au provocat reacția de repunere a istoricului în dreptul de a-și exprima opiniile, în conformitate cu conștiința sa morală.

Apelând la această conștiință – a istoricilor și a tuturor oamenilor de bine – istoricul spaniol Rafael Altamira se întreba, în 1915, dacă marile performanțele ale omenirii nu sunt cumva osândite la pieire de o eclipsare a gândirii sale, tot mai neputincioasă în a îndruma acțiunea. Altamira pornea de la observarea decalajului dintre progresul material și cel moral. „Dezvoltarea moralei – scria el – este încă redusă, moravurilor nu li se vede ameliorarea, doctrinele etice nu se transpun în practica majorității oamenilor”.⁵

Pesimismul istoricului spaniol era alimentat, fără îndoială, de tragedia primului război mondial, aflat în acel moment în plină desfășurare. Dar această circumstanță excepțională a genezei sale nu-i scade valoarea premonitoare.

În sensul întrevăzut de Altamira, s-a vorbit în continuare de discrepanța dintre cultura materială și spirituală, de fenomenul „decalajului cultural”, de natură a plasa civilizația modernă într-o dilemă primejdioasă. „Istoria umană – constata scriitorul H. G. Wells – a devenit o cursă între educație și catastrofă”.

Școala filosofică germană numită „din Baden” – cea care a adus o contribuție substanțială la teoria valorilor – a căutat să teoretizeze fuziunea dintre istorie și conștiința morală. Unul din principalii ei reprezentanți, Wilhelm Windelband, scria: „Cunoașterea istorică rezultă într-un complex de judecăți de valoare, adică în sentințe asupra valorilor spirituale din acțiunile umane. Gândirea istorică este, în fond, o gândire etică, iar istoria, în ultimă instanță, o ramură a moralei”.⁶

Pe filiera aceleiași idei, Paul Ricoeur sublinia și el: „Istoricul se îndreaptă spre oamenii din trecut cu propria sa experiență. Momentul în care subiectivitatea sa dobândește un relief sesizabil este acela în care, dincolo de orice cunoaștere critică, istoria resuscită valorile de viață ale oamenilor de odinioară. Evocarea valorilor este, până la urmă, singura evocare a oamenilor care ne poate fi accesibilă, în absența posibilității de a re trăi ceea ce ei au trăit.”⁷

*

Traversăm o etapă de reconciliere, în gândirea istorică, între subiectiv-obiectiv, între relativ și absolut. Admitem că fiecare epocă își are adevărul ei, coincident cu experiența și mentalitatea timpului în schimbare. Conștiinței istoricului nu i se mai pretinde astăzi improbabilul salt în tenebrele trecutului, unde să încerce a intui modul de a gândi și de a fi al oamenilor, separați de noi prin abisul timpului, străbătut de informații fragmentare și distorsionate. I se pretinde însă ceea ce acum mai bine de un secol părea o erezie: a se contopi cu conștiința

epocii *sale*, cu mentalitatea ei, cu crezurile ei, a identifica esența lor, a le reprezenta și a le servi, prin elaborarea unui peisaj exemplar al trecutului.

Am așezat ca moto al acestui eseu un citat din Pythagoras. Îl încheiem cu câteva cuvinte pe care se spune că tot el le-ar fi rostit, iar dacă n-a făcut-o, ar fi păcat, deoarece sunt splendide și ar merita înscrise pe frontispiciul tuturor templelor în care oficiază istoricii:

„Două lucruri pot face pe oameni să fie asemenea Zeilor: să contribuie la binele obștesc și să spună adevărul...”

¹ Dominantă până prin anii '70-80 ai veacului trecut; în prima parte a dominației sale, romantismul a constituit o excepție, salvând libertatea conștiinței, chiar în forma extremă a imaginației istorice.

² Mișcarea universală în timp a fost gândită în antichitate de Heraclit, în secolul XX de Bergson ș.a.

³ Marele fizician german Werner Heisenberg scria: „Împărțirea uzuală a lumii în subiect și obiect nu mai corespunde ... Nici pentru științele naturii obiectul nu-l mai reprezintă natura, ci *natura supusă întrebărilor omului ...*” (*Pași peste granițe*, București, 1977, p. 120).

⁴ *Histoire et vérité*, ed. a II-a, Paris, 1964, p. 34.

⁵ *The Theory of Civilization*, Houston, 1915, p. 252.

⁶ Apud R. G. Collingwood, *The Idea of History*, reprint, 1972, p. 168.

⁷ Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 31.

PRESĂ, ISTORIE, SOCIETATE

Presa este unul din produsele cele mai tipice ale epocii moderne. Apariția și dezvoltarea ei, până la uriașele dimensiuni actuale, au fost condiționate de câțiva factori: tiparul și perfecționările tehnicilor sale, care au ieftinit prețul publicațiilor de carte și periodice, până la a le face accesibile oricui, consolidarea statelor centralizate, răspândirea științei de carte, a instituțiilor politice democratice, libertatea cuvântului, progresele mijloacelor de comunicație și transport.

Deși relația presă-epocă modernă este – s-ar putea spune – unanim acceptată, sunt și istorici sau publiciști care se complac, fără a o contesta formal, să-i descopere antecedente mai îndepărtate.

Ele se bazează pe analogii adesea ingenioase, dar forțate; faptele invocate au doar o asemănare superficială cu presa, în înțelesul curent al cuvântului.

Iată, din analogiile la care am făcut aluzie, un exemplu atrăgător:

„Întâiul și unul dintre cei mai mari jurnaliști din toate timpurile a fost ostașul care a alergat de la Maraton la Atena, pentru a vesti acolo victoria: o știre extraordinară, de care depindea soarta Greciei și a viitoarei civilizații europene”.

Ostașul de la Maraton – continuă autorul pe care-l cităm¹ – a avut comportamentul unui jurnalist: a înregistrat, ca martor ocular, un eveniment, propunându-și să transmită de îndată știrea celor interesați; are,

așadar, vocația reporterului. Vrea să comunice știrea cu maximă rapiditate. În lipsă de alt mijloc, aleargă până la epuizare, obsedat de chemarea misiunii ce și-o asumase. În momentul împlinirii ei, găsește formula cea mai concisă și mai expresivă – calitate a marilor jurnaliști ai viitorului: „Bucurați-vă, am învins!” Și cade mort, ca atâția urmași din tagmă, care-și vor sacrifica viața în serviciul culegerii și transmiterii prompte, cu orice risc, a informațiilor importante.

Această digresiune nu e menită să abată convingerea că presa e un fenomen specific modern. Nici una din asprele critici cu care adesea e copleșită nu o pot elimina din peisajul cotidian și dintre necesitățile intelectuale ale lumii și societății noastre.

O întâlnim gratificată într-una cu epitete ca: superficială, pătimasă, incorectă, semidoctă sau rău scrisă, coruptă și câte altele, chiar mai grave. Unul din marii și numeroșii ei detractori, Balzac, în romanul *Iluzii pierdute*, a acoperit cu sarcasme, pe zeci de pagini, presa și moravurile jurnaliștilor și editorilor. A mers până la a spune odată că: „Dacă presa n-ar exista, ea n-ar trebui inventată”.

Omul modern ar putea răspunde însă, împreună cu un poet contemporan lui Balzac: „Et cependant, ange ou démon, je vois partout cette ombre amie ...”. Pentru că sunt încă și mai multe și mai consistente argumentele prin care acuzațiile aduse presei se resping.

Unul din ele este la îndemâna bunului simț, al celui mai comun: oricâte defecte i s-ar descoperi și imputa, un fenomen care a pătruns atât de adânc în preocuparea a sute de milioane nu mai poate fi contestat și condamnat în ansamblu. Presa a devenit o necesitate absolută, s-a constituit într-o funcție socială din cele mai importante.

O funcție de altminteri indispensabilă în toate timpurile. „Un grup social – scria Bernard Voyenne – poate, la rigoare, să înceteze de a schimba bunuri materiale. Dar dacă încetează de a schimba informație, orice legătură socială dispare, nu mai există comunitate. Intercomprehenșiunea este condiția existenței și a acțiunii sociale”.²

În raport cu mijloacele primitive de comunicare incipientă, presa, urmată de mass-media contemporană, este o modalitate superlativă, în prezent, de satisfacerea a nepotolitei nevoi de exteriorizare a gândurilor omului – „flecărul universului”, cum l-a ironizat Cioran.

Într-un eseu despre jurnalistică, de prin anii '20, se putea citi acest total elogi adus presei: „Faceți bilanțul marilor descoperiri relevate de presă, a marilor infamii dezvăluite de ea, a marilor nerecunoscuți pe care i-a consolată, a marilor parveniți pe care i-a doborât ... Presa s-a înșelat adesea, dar niciodată total, iar adevărul a sfârșit prin a ieși la lumină, din vâltoarea de confruntări a libertăților sale”.³

Studiile care, direct sau prin tangență, se ocupă de sociologia presei aduc în favoarea ei argumente neașteptate și nu ușor de acceptat în primă audiență. Se vehiculează, de exemplu, teza că în zilele noastre cultura nu mai înseamnă cunoașterea valorilor trecutului decât pentru cercurii de specialiști sau de paseiști obstinați. În fapt însă, ea a devenit în prezent „cunoașterea a ceea ce este actual”. În această ipostază, în care o plasează intelectul contemporanilor noștri, avid de actualitate, cultura a ajuns să însemne, în primul rând, informație, iar reflecția,

meditația tradițională asupra mesajului ei, se cheamă acum prelucrare mentală (sau electronică) a informației receptate și destinate a popula un spațiu al utilului și al previzibilității.

Din această perspectivă antitraditionalistă poate fi privită și cunoașterea istorică, precum și raporturile sale cu fixarea și comunicarea informațiilor, deci implicit și cu presa. O interesantă serie de observații ale criticului și sociologului literar francez Robert Escarpit pleacă de la premisa că acum 500 de ani apariția tiparului a constituit *supremația totală a expresiei scrise a gândirii*, asupra celei orale. Datorită ei, existența însăși a societății, ideile și acțiunile sale au fost fixate și memorate în texte ce n-aveau să se mai modifice prin copiere și transmitere. Plan imuabil de referință, textul tipărit a fost condiția instituirii veritabilei *dezbaterei a problematicii istorice*, beneficiind de mărturii stabile, cu un substanțial surplus de veridicitate. De atunci s-a putut dezvolta cu adevărat *simțul istoric*, factor constituent al uneia din viziunile fundamentale asupra lumii și societății.

Simțul istoric nu este numai – așa cum simplist se crede – propensiune pentru trecut. El înseamnă, cum de altfel îl înțeleg toate spiritele cultivate, intuiție permanentă a realității devenirii. Dar, în această perspectivă, simțul istoric se conjugă, în ultimă instanță, cu sentimentul actualității și fundamentează nu atât curiozitatea omului pentru trecut, cât tentația sa de a-și scruta viitorul pe baza experienței, de a antecalcula șansele sale. Se poate deci reveni cu insistență la aserțiunea că, pe măsura apropierii de epoca noastră, informarea a devenit o utilitate și o funcție socială majoră, iar cultura nu mai reprezintă atât sinteza creației spirituale realizate *până la noi*, cât *comunicarea directă* între noi și procesul creației de valori – în cel mai larg sens al acestei ultime noțiuni – în fluxul căreia trăim.⁴

În sensul acestei concepții pe care, oricât ne-ar indispuce la o primă impresie, nu o putem respinge decât în parte, eventual amenda, presa încetează de a mai fi considerată ca un epifenomen al culturalizării maselor; ea se instalează în cultură pe plan de egalitate, poate chiar în poziție de avangardă, în raport cu celelalte componente ale ei. Conferă culturii contemporane una din notele specifice – dinamismul, căutarea febrilă nu doar a aprofundării și diversificării cunoașterii, ci mai ales a căilor de difuzare și aplicare în viteză a adevărilor descoperite și a valorilor create.

Un argument frecvent și cu îndreptățire invocat în favoarea locului de merit al presei în istoria modernă și în conștiința contemporaneității este acela al constantei sale angajări în lupta pentru libertatea cuvântului și alte drepturi democratice. Multe voci s-au făcut auzite în acest sens încă de acum vreo două secole, de când presa a început a se impune opiniei publice prin autoritatea ei, iar la rândul lor acele voci au contribuit la a-i impune prestigiul. Charles Fox, considerat cel mai mare lider al opoziției din Anglia din toate timpurile, afirma că este una din supremele datorii ale omului politic aceea de a oferi cetățenilor mijloacele pentru a-și forma o opinie. Thomas Erskine, un foarte celebru avocat, a spus – se pare – într-o pledoarie: „Libertățile în ansamblu sunt păstrate și apărate prin actele guvernului; dintre ele însă, libertatea de opinie este cea care obligă guvernele să-și respecte îndatoririle”.

Dramaturgul și omul politic Richard Sheridan scria în 1810: „Las guvernului toată puterea ... pentru a cumpăra supunerea și a subjuga rezistențele; dați-mi numai libertatea presei și, înarmat cu ea, sunt gata să-l înfrunt”.

Presa își află o pledantă a cauzei sale și în psihologia socială. Contrar celor ce suntem înclinați să credem despre efectele relației jurnal-cititor, anume că ea este o sursă de „stress”, se demonstrează că presa este un agent psihoterapeutic în societatea de azi, care suferă de tara fenomenului alienării. Lectura presei – spun respectivii psihologi – este, oricât pare de greu de admis, un factor de *reechilibrare psihică*. Ea oferă compensare pentru frustrări, evaziune din apăsarea monotonă a cotidianului. Contribuie la *integrarea socială* a individului, fiindcă până și atunci când enervează ori stârnește oroare, lectura jurnalului rămâne, în ultimă instanță, un *dialog cu lumea*. Ea determină orientarea conștiinței individului înspre apartenența – prin efect fie de atracție, fie de respingere – la un grup social, politic, profesional, la diverse comunități și asociații, la un sistem de idei, de preferințe. Ca un pas următor, această orientare incită individul să iasă din izolare, să participe la viața colectivității.⁵

Jurnalistica a fost – mai scria un exeget al ei – instrumentul celei mai mari mișcări „de stânga” din istorie .. A creat o masă de cititori, reducând drastic numărul celor din categoria „analfabetismului relativ”, adică al persoanelor care, deși capabile să citească, nu o făceau: fie că n-aveau mijloace de a-și procura cărți, fie că n-aveau timp pentru lectura acestora și nici pregătirea apercptivă pentru a o aborda.

Tuturor acestora, jurnalul le-a devenit o lectură accesibilă din toate punctele de vedere, materiale și intelectuale. A creat în rândurile lor o cultură medie, o „mentalitate subliterară” – cum i s-a spus – care, în pofida desconsiderării sale întinse și persistente în cercurile elitare, s-a dovedit o treaptă utilă în dezvoltarea culturii propriu zise.⁶

După ce au reușit a acredita dreptul de cetățenie al presei pe teritoriul lumii contemporane și influența exercitată de ea asupra instituțiilor politice democratice și vieții publice în general, cercetările privitoare la dezvoltarea mai recentă a jurnalisticii constată că în ultimele vreo șapte-opt decenii ea prezintă vădite aspecte de criză. Nu de una financiară – nici vorbă nu poate fi – ci de una de conținut, de opțiuni, de metode, traducându-se într-un spirit hipercritic – se apreciază – față de toate valorile și instituțiile consacrate și, oarecum surprinzător, față de cele ale democrației politice. Criticii sau și numai simplii glosatori ai fenomenului caracterizează presa ultimelor decenii drept iconoclastă și agresivă în exces. Ceea ce „ziarul de 1 penny”⁷ din secolul trecut întreprindea în lumea interlopă, dezvăluind diferite imundități, presa de acum s-ar zice că extinde cu titlu permanent și cu voluptate asupra instituțiilor, grupărilor și personalităților influente și diriguitoare.

De aici reacția acestora din urmă și a categoriei conservatoare din opinia publică de a incrimina presa, atribuind aceste porneli anarhice ambițiilor vulgare ale unor jurnaliști veleitari, dornici de a epata, poate de a profita bănește, sau aflați în serviciul vreunor interese și cercuri oculte, ce și-ar fi făcut program din a alimenta o criză de încredere, o derută morală generalizată.

În fapt, manifestările acestui gen de criză aparțin unui substrat socio-mental apărut încă demult. Fără a putea discuta aici motivațiile acestuia, constatăm doar că el s-a reflectat în mentalitatea societății moderne, cu intensitate mereu sporită, iar presa i s-a adaptat.

Acum vreo 30 de ani, un istoric literar dezvoltă ideea că din antichitate până în secolul al XVIII-lea Europa (cu excepții individuale) crease o *cultură de consens*, adică una care accepta și aprecia valorile create de

ea însăși, invitând la adevărate fațade de acestea. În același secol „al Luminilor” însă, în cultura occidentală a început să germineze „o intenție subversivă”; ea n-a însemnat numai arhicunoscutul exercițiu critic la adresa ambianței social-politice și morale, ci oferta unei baze permanente de pe care intelectul să poată judeca și drămu cultura al cărei produs era el însuși. A rezultat astfel un „tip de cultură oponentă” (*adversary culture*, în original), răsărită în matricea raționalismului modern și răspândindu-și disponibilitățile combative pe o claviatură foarte largă.

Aparține, de pildă, specificului „oponent” sau „subversiv” al acestei culturi moderne neîncrederea teoretizată în posibilitatea comunicării obiective a faptelor, un sindrom și mai radical decât punerea la îndoială a adevărului actului cunoașterii la realitatea înconjurătoare de către epistemologia sceptică sau criticistă a unui Hume ori Kant. În deceniile din urmă este contestată și putința *relatării* obiective a faptelor, chiar în ipoteza că ele au fost percepute corect, adică adecvat realității, prin actul de cunoaștere. Jurnalismul, care a trăit cu credința fermă în veracitatea informației culese și transmise de el, acceptă în prezent că *nu poate fi obiectiv*, că el comunică știrile sale prin clar-obscurul unor filtre psihologice și sociale, că e nevoit să se resemneze cu gândul de a nu fi capabil să exprime adevăruri, ci doar *opinii despre ceea ce pare a fi adevărat*.⁸

E ușor de întrevăzut măsura în care ventilarea acestor idei a contribuit la încurajarea în rândul jurnaliștilor a sentimentului de criză, caracterizat prin deruta încrederii în sine.

Zdruncinarea convingerii în obiectivitatea actului informațional a fost agravată de circumstanțe istorice bine conturate. Paradoxal, prima dintre ele a fost dezvoltarea democrației însăși, sau, cum s-a spus mai precis, „expansiunea spațiului ei social-politic”. Acordarea votului universal și a altor drepturi a provocat irupția unei mase de populație eterogenă în perimetrul privilegiat al vieții publice care, până către începutul acestui secol, fusese rezervat elitelor politice și intelectuale sau cel mult claselor de mijloc. Sociologii și politologii americani sunt aceia care insistă asupra cazului țării lor, în „spațiul politic legal” al căreia s-au aglomerat în secolul al XX-lea imigranții din toate rasele și națiile, minorități autohtone sau alogene, pături slab instruite sau analfabete, altele lipsite de experiență politică anterioară – adolescenți, femei, handicapați chiar. Înscrierea acestora în regulile jocului democratic a instaurat între elitele de ieri și noii veniți un echilibru intermitent, superficial, camuflând tensiuni surde ce se acumulasă și izbucneau uneori, în aparență fără o motivație temeinică și cu o violență de neprețuit pentru o bună parte din opinia publică, nepregătită pentru înțelegerea noii stări de lucruri.

Tensiunile maturate spontan s-au concretizat curând, de o parte a baricadei, în formularea de revendicări intempestive, închegate în programe demagogice vehemente – de multe ori cu motivații reale, și în genere refractare la replică.

Din partea opusă, au intervenit încercări de explicare, implicit de demontare a acestor predispoziții bătăioase. Printre altele, a făcut carieră teoria iraționalității organice a comportamentului maselor (Gustave Le Bon). Alții au fost tentați a se adapta tensiunilor și a trage profit pe urma lor, lansându-se în proclamarea de doctrine totalitare, de dreapta sau de stânga. Erau tot manifestări ale iraționalității: negând zgomotos democrația, prohodind-o, ele pretindeau monopolul puterii pentru un grup sau un individ, cu justificarea că arta conducerii

statului rezidă într-un act de iluminare sau de capacitate supradimensionată a unora de a pune în aplicare niște așa-crezute legi sociale. Iraționalul era astfel exorcizat, ridicat la rang de dogmă și i se căutau întrupări.

Într-o cuvântare rostită în 1929 în fața studenților unui colegiu, filosoful și juristul american Roscoe Pound făcea un proces aspru acestor tendințe, în expresiile lor cele mai variate. „Secolul al XX-lea – spunea el – este zguduit de pierderea sentimentului încrederii. Psihologia ne-a învățat să nu ne încredem în rațiune; în locul ei ni se propun aspirații inconștiente, dorințe refulate, impulsuri comportamentale de sorginte biologică... Neîncrederea în rațiune ne-a adus cu sine pe aceea în instituțiile publice. Știința, cândva prețuită ca principal pilon al încrederii, ne îndeamnă astăzi să fim sceptici. Savanții ne vorbesc cu orgoliu despre dezamăgirile lor și nu mai cultivă iluzia în infailibilitatea cunoașterii științifice. Ei se întrec în a descoperi complexitate și întâmplare în locul simplității și a ordinii pe care atâta vreme le atribuiseră lumii”.⁹

Bine cunoscutul jurnalist și politolog Walter Lippmann constata în 1920 în cartea sa *Liberty and the News* existența unei crize a democrației, răsfrântă asupra presei în sensul insinuării mai înainte pomenitei derute a încrederii în obiectivitatea actului informațional. „Când oamenii pierd controlul asupra faptelor – scria el – devin inevitabil victime ale propagandei ... Punctul de referință al gândirii încetează a fi *ceea ce este*, deplasându-se către *ceea ce se afirmă că este*”. Lippmann completa prin această sentință o imagine prin care exemplificase modul mecanismului democrației de a-și sustrage nivelul său decizional de sub înțelegerea și controlul poporului. Marele public, afirmase el asistă la piesa politică asemenea spectatorilor din ultimele rânduri ale unei săli de spectacol în care, de afară, răzbate vacarmul străzii. Lor le scapă astfel multe replici rostite pe scenă și nu mai înțeleg intriga piesei și logica desnodământului ei.

Unul din evenimentele cele mai grav răspunzătoare de degradarea încrederii în corectitudinea informației de presă a fost primul război mondial. Pe parcursul acestei tragedii fără precedent, milioane de oameni au sesizat prăpastia dintre trăirea unei realități oribile și imaginea ei propagandistică. A rezultat criza morală acută prin care a trecut în anii '20 „generația pierdută”, cum au numit-o literații și cineștii. Demoralizarea și confuzia acestei generații au recrutat – se știe prea bine – batalioanele de marș ale doctrinelor totalitare.

În preajma și în cursul celei de-a doua conflagrații mondiale, în relațiile de acum funciarmamente încordate dintre puterea politică, presă și opinia publică, a survenit un *intermezzo*: o recrudescență a fenomenului de consens, mai întâi pe considerente de securitate națională și colectivă, necesară câștigării victoriei, iar ulterior pe cele de menajare a echilibrului internațional precar, susceptibil a se prăbuși în catastrofa unei confruntări nucleare.

Această idilă forțată a luat sfârșit în lumea occidentală după vreo câțiva ani, în preajma lui 1960. Spulberarea ei a fost provocată de războiul Suezului, de incidentul U2, de criza rachetelor din Cuba, și cu deosebire, de războiul din Vietnam. În cazurile menționate, factorii decizionali au părut a fi adoptat poziții greșite sau ezitante, atrăgând după sine complicarea primejdioasă a unor stări de fapte și de altfel delicate.

Dezacordul presei cu factorii puterii s-a revărsat din nou într-o contestație violentă, cu un spectru foarte larg. Se demonstrează iarăși cu patimă că urbanistica a creat și creează „slums-uri”, că școala îndobitoceste pe

copii și le anihilează personalitatea, că medicina comite erori și provoacă infirmități, că psihiatria inventează pe bolnavul mintal, că tribunalele tolerează sau chiar promovează injustiția, că progresul tehnico-științific – în sine discutabil ca finalitate - otrăvește pe oameni și distruge mediul, iar intelectualii, savanții, nu sunt decât o castă de „noi mandarina”, înfatuși și incapabili de a interveni salutar în soluționarea problemelor ce li se ridică în față. Este climatul dominant (deși nu absolut) în presa din ultimele decenii, dotat cu virulente valențe de contagiune la scară mondială.

Întrucât se constată că presa contemporană a intrat în rolul de reprezentantă a acelei „culturi oponente” de care s-a vorbit, că ea clamează din nou dictonul că „nu poți avea dreptate cu guvernul”, se cuvine a schița un răspuns la întrebarea: „cât de real, de însemnat este impactul presei asupra mersului evenimentelor istorice?” Este oare calificarea ei, de acum banalizată, ca „a patra putere în stat” o certitudine, sau doar o hiperbolă retorică?

Până nu prea demult, jurnalismul a crezut în forța sa. În parte, continuă să mai creadă. Au fost, de două secole încoace, evenimente ce au părut determinate de luările de poziție ale presei: căderi de guverne, schimbări de direcție ale politicii, craturi în afaceri etc.; ele i-au făcut pe numeroși jurnaliști să-și supraevalueze puterea. Relativ recent, pentru a evoca un caz eclatant, doi jurnaliști s-au putut flata că au provocat în SUA un cutremur politic și demisia unui președinte.

Expansiunea colosală a presei ca agent de informație de masă, dimensiunea amețitoare a cifrelor sale de afaceri favorizează aceeași stare de intimidare în fața puterii și influenței sale, aparent decisive în a confecționa nu doar opinii, ci decizii și direcții de acțiune pe plan național și internațional.

În acest moment intervine însă în euforia triumfalistă a presei prezența ascunsă a unui „călcai al lui Ahile”. E ca o malformație pricinuită de limitele de ordin gnoseologic ale actului cunoașterii, percepției și transmiterii informației, limite pe care însuși jurnalismul le-a denunțat cu imprudență, în dorința de a-și întări instrumentele de critică și de discreditare ale „*establishmentului*” social-politic.

Mesajul acesta îi este returnat presei cu argumentul că inclusiv și orice sentință a ei *mistifică* realitatea și suferă astfel de un inerent deficit de credibilitate. Jurnalismul modern dispune de privilegiul de a fi, foarte des, primul care intră în contact cu evenimentul și îi confecționează o versiune. O versiune care este, cum însuși a susținut despre ale altora, de astă dată inevitabil *a lui*, mobilizând automat asupra-i acribia coroborărilor cu ansamblul faptelor și o avalanșă de suspiciuni și amendamente. Autoritatea cu care presa se considera bine echipată îi este în felul acesta subminată.

Intuind dilema și voind ca printr-o parțială „retragere strategică” să prevină o înfrângere mai gravă, tot mai mulți jurnaliști au început să avertizeze împotriva încrederii excesive în posibilitățile presei de a influența hotărâtor mersul istoriei. Avertismentele lor revin asupra ideii că atare încredere este de-a dreptul periculoasă, expunând pe cei ce o împărtășesc la îndepărtarea de realitate, la autocultivarea de iluzii.

Întotdeauna – mai spun ele – când a părut că presa a exercitat o influență decisivă în determinarea unor schimbări în politică (sau în alte domenii publice), în „*arriere-planul*” acestor efecte s-au aflat *tendințe și forțe mai puternice decât ale paginilor jurnalelor*. În toate cazurile, presa a sesizat un proces, l-a conștientizat, a

catalizat opinii preformate latente, dar ea niciodată *n-a creat și n-a putut crea istorie*¹⁰ după capul ei. Influența sa e de recunoscut, dar nu în proporția pe care o parte a ei și-o arogă.

Misiunea pe care presa ar fi bine să se simtă chemată să o îndeplinească în acest sfârșit de secol devastat de catastrofe și profund marcat de ele, ar fi – credem – aceea de a se concentra asupra reeducării morale, intelectuale și politice a oamenilor, renunțând de a-i mai dezorienta prin opera acelei secțiuni a ei care nu cunoaște alte scrupule decât lipsa de scrupule dictată de setea profiturilor. Dacă aspiră să fie a patra putere în stat, să ia aminte la magistrala sentință a lui David Hume: „Cea mai mare putere dată omului este aceea de a organiza gândirea altora”.

Acțiunea de „a organiza” are ca premise spiritul rațional, toleranța și respectul pentru ideile semenilor, disputa cu ele pe bază de argumente bine cântărite, lipsite de patimă.

În fond, un act de organizare a gândirii e identificabil cu *asimilarea spiritului științific* în locul diletantismului care predomină printre practicantii jurnalismului, dacă-i inventariem la scară mondială, bineînțeles fără a ignora sau diminua meritele unei elite de mare competență, seriozitate și talent.

Introducerea – într-un sens foarte larg al cuvântului – a spiritului științific în tratarea problemelor ce se înghesuie în coloanele presei ar putea fi un calmant eficient al pasiunilor, frământărilor și incertitudinilor generate de un „veac întunecat”, la finele unui mileniu ce a avut ca înainte-mergător pe unul, și el tot „întunecat” numit. Presa și-ar putea reconstrui astfel imaginea unitară de promotoare integrală a mentalităților, deprinderilor, valorilor umanitare și democratice, cu care a debutat în societatea modernă.

Dar întrucât a devenit o întreprindere uriașă, situată între primele 10-15 din lume sub raportul cifrei de afaceri și de profituri, o mare parte a ei va fi multă vreme aservită unor interese meschine, care nu se vor putea nici converti, nici elimina și o vor împiedica de a-și îndeplini în plenitudinea ei, marea și nobila sa vocație.

Astăzi nu se mai află un al doilea, care să aibă cutezanța și puterea de a alunga pe zarafi din templu ...

¹ Jurnalistul italian Marcello Gilmozzi, fost (până în 1987) director al ziarului democrat-creștin „Il Popolo”.

² *La presse dans la société contemporaine*, Paris, 1962, p. 11.

³ După George Weill, *Le Journal*, Paris, 1934, p. 410.

⁴ *La presse et l'événement*, recueil de travaux, publiés sous la direction de André-Jean Tudesq, Paris, La Haye, [1973], p. 47-49.

⁵ Pierre Albert, *La presse*, ed. a VIII-a, Pris, 1988, p. 24.

⁶ J. Sebezio, *Il giornalismo inglese*, Roma, 1937, p. 10-11.

⁷ Nume dat ziarului ieftin, de senzație.

⁸ Semnificativ – și nu e singurul – acest titlu al unei lucrări apărute în 1966 în SUA: „*The Social Construction of the Reality*”. Sau expresia din jurnalistica anglo-saxonă: *Engineering the News*, adică „a meșteri (nu a manipula!) informațiile ...”

⁹ După Michael Schudson, *La scoperta della notizia*, Napoli, 1987, p. 121-122 (ediția engleză originală, în 1978).

¹⁰ Giuseppe Boffa, *Il giornalista non é uno storico*, în *Giornalismo italiano e vita internazionale*, a cura di Sergio Romano [Milano, 1989], p. 113.

SCRIEREA ISTORIEI: PRODUCȚIE, OFERTĂ, CONSUM

Reflectare și interpretare a devenirii umane, istoria a apărut ca răspuns unui imperativ social, de ordin atât spiritual cât și practic. Îmboldul către autocunoaștere – componentă a imanentei și universalei curiozități de „a ști” – este, în fond, căutarea unui suport al eficienței acțiunii.

Istoria nu a fost și nu este, prin urmare, un produs autonom și gratuit al intelectului. Deși a aspirat de cele mai multe ori spre acest deziderat, ea nu operează „fără scopuri străine de dânsa”.

O problemă este însă și maniera în care se obiectivează actul de cunoaștere numit „istorie”. Adică modalitatea transpunerii sale în gândire, în comunicare, în *scrierea istoriei*, care tinde să se modeleze după percepția și gândirea devenirii subiective și obiective a omului, dar nu se suprapune întocmai acestora. Istoria *asa cum ne apare* este un corp de *istorie-scriere*, dilatat dintr-un nucleu de *istorie-gândire*.

Ambele ipostaze au germinat în stadiul primar al cunoașterii omului despre sine și despre ambianța exterioară. Spre a imprima o coerență informațiilor sporadice și imprecise pe care ea le înregistra – coerență care să satisfacă un tip incipient de demers explicativ – omul proiecta asupra informației sale lacunare imaginația. El crea astfel universul miturilor și al religiilor, în care cosmogonii și geneze fantastice constituiau modalități de a-și reprezenta istoria naturii și a societății.

În orice antropologie mitică e subiacentă ideea justificării și glorificării forței și a autorității. Fiindcă ea reflectă începutul diferențierii condiției oamenilor și caută consolidarea procesului, printr-un procedeu de a-l legitima.

Aceste nebuloase rațiuni ale compunerii unei narațiuni despre viața oamenilor, despre raporturile ei, despre raporturile lor cu o natură populată de forțe și ființe misterioase, au servit întăririi poziției dominante, dobândite pe felurite căi, de categoriile în formare de războinici, preoți, demnitari și suverani.

Strâns împletite cu miturile propriu-zise, aceste narațiuni, tributare și ele imaginației transfigurative a realității, au fost produsul, confecționat direct sau prin intermediari, al profiturilor proceselor de diferențiere socială și politică. Au fost, în fapt, monopolizate de elita dominantă rezultată din respectivele procese. Gravate în piatră sau lut, ori scrise pe materiale flexibile, recitate în temple ori la ospete, ele reluau mereu, în ritmuri monotone ce anunțau începuturile poeziei, glorificarea vitejiei îngemănate cu cruzimea și pretinsă a fi o favoare dăruită de zei. „Istoria” aceasta se producea într-un cerc limitat, privilegiat, căruia îi era oferită spre delectare ori spre satisfacere de orgolii. Semnificațiile ei inițiale se estompau cu timpul în niște litanii cu înțelesuri tot mai confuze, dar capabile, prin inerție, a trezi emoții și a activa baza mnemotehnică a unei debutante pedagogii civice.

Desprinderea din universul miturilor a marcat constituirea istoriei în accepțiunea de narațiune obiectivă (sau pretinsă astfel ...) a evenimentelor, cu precădere a celor politico-militare. O narațiune „laicizată”, în sensul că agenții schimbărilor descrise sunt oamenii înșiși. Invocarea impactului factorilor supranaturali devine mai rară, câteodată doar o reverență făcută tradiției, un ornament literar.

Între războiul troian din Iliada, războaiele medice ale lui Herodot și cel peloponezic descris de Tucicide deosebirea este considerabilă. Chiar și la ultimii doi autori se relevă calități net deosebite, în comparație și concepție.

Pe toată durata antichității, istoriografia a fost, în primă sau ultimă instanță, produsul unei comenzi din sursă politico-religioasă. A servit glorificării statului, instituțiilor și personalităților sale. În rare cazuri s-au alcătuit și scrieri „de opoziție” – de fapt, cele mai valoroase ca document politic și uman – dar prezența lor nu schimbă datele problemei: scrierea istoriei a fost apanajul unei minorități, ce-și oferea satisfacții subiective sau urmări scopuri propagandistice ale puterii. Dorindu-se idealizată, această elită „consumă” istoria ca pe o lectură-oglină, în care credea a se regăsi întocmai.

În sens vertical, producția istoriografică a antichității penetrează treptat tot mai adânc în straturile societății. Izvoarele nu furnizează în această privință date sigure, ci permit doar deducții, spre exemplu din numărul de biblioteci sau de ateliere de copiere de manuscrise, semnalate la Roma ori în alte centre culturale. În orice caz, nivelul tehnic – scrierea manuală – și proporția neștiinței de carte limitau pe mai departe istoria scrisă la pătura superioară a societății. Câți atenieni, cetățeni liberi – căci numai de ei poate fi vorba – citiseră pe Tucicide ori pe Xenofon? Câți cetățeni romani cunoșteau în întregime, de la sursă, epopeea națională reprezentată de opera lui Titus Livius, cu excepția legendelor ei, răspândite mai mult oral? Educația politică a cetățeanului atenian n-au făcut-o lecturile istorice; ea a fost în primul rând rezultatul excelenței legilor și practicilor democrației participative, întrucâtva și a reprezentanților teatrale (deci a unei comunicări orale). Clasa politică romană n-a fost solidară atât de multă vreme în promovarea puterii statului ei pentru că ar fi citit pe Livius, ori Comentariile războiului galic. Au ținut-o unită interese diverse, dar în final convergente: acumularea de averi, setea de putere, de prestigiu. Iar instrumentul înfăptuirii acestora – legionarii romani – n-au luptat, cum spun

clișeele eroizante, dintr-o înaltă conștiință civică, ci din constrângere și dintr-o disciplină exercitată fără cruțare de la împărat până la ultimul decurion, precum și dintr-o îndepărtată speranță într-o situație materială relativ sigură, dacă aveau șansa supraviețuirii până la statutul de veterani.

Când forța autorității, veritabila teroare care a apărut admirabilele legi romane, s-a destrămat ca efect al unei inexorabile evoluții declinante, societatea și statul roman n-au fost nicidecum salvate de modicul consum de scriere istorică al cetățenilor. Acesta a inspirat cel mult lamentări pe ruinele trecutului. Valorile educative ale istoriei nu-și puteau afla conexiune decât într-un perimetru restrâns, dată fiind absența unui sistem și a unui program de instrucțiune, sau fie și numai a unei simple comunicări stabile între emitenții de idei directoare și posibili receptori.

În primele secole ale evului mediu, contrar așteptărilor, penetrația istoriei, a unui anumit fel al ei, în straturile inferioare ale societății s-a intensificat, cel puțin în spațiul european și cu deosebire în cel occidental.

Factorii politici și sociali determinanți ai gândirii și scrierii istoriei, impunându-i conținutul și coloritul de idei, au cedat locul celui de autoritate spirituală – biserica creștină. Sub oblăduirea ei, istoria devine o scriere demonstrativă a unei înțelepciuni și voințe transcendente, care acționează asupra minții, sufletului și faptei omenești. Suveranul terestru nu mai este un „primum movens” al evenimentelor, și cu atât mai puțin un zeu, ca imperatorii romani. În fața atotputerniciei Dumnezeuului creștin și a perspectivei damnării veșnice, izbucnirile sale violente de autoritate se conjugă cu o angoasantă umilință.

Inspirând o altă atitudine a omului în raporturile sale cu lumea, cu existența, biserica a generat o nouă gândire istorică. Ea a realizat-o, în scris, prin chiar membrii ei, rămași deținătorii aproape în exclusivitate ai științei de carte.

Din acest punct se relevă pregnant marea distanță față de antichitate. Biserica vede în istorie împlinirea unui mandat divin, a cărui înțelepciune o proslăvește pentru a-i convinge de ea pe toți oamenii. Creștinismul și-a propus să facă din istorie un agent al educației de masă, propovăduind-o, ca atare, de pe treptele altarului și ale amvonului. Istoria-scriere, paralel cu expresia orală, își adresează oferta tuturor, fără deosebire de stare socială sau politică. Ea e gândită astfel încât să-i subordoneze pe oameni unei concepții unitare. Vrea să-și ajungă acest scop prin cea mai ineluctabilă formă a convingerii – credința.

De la crearea și până la sfârșitul ei, lumea medievală creștină și istoria sa este o „Gesta Dei per homines”. De faptele ei, și de adevărul lor, oamenii se pătrund într-un număr mare și, cel puțin în aparență, cu o adeziune totală. Nu mai era rostul istoriei să pună în discuție judecăți de valoare, câtă vreme întreaga devenire a omului era expresia unei deliberate întocmiri superioare, cu rațiuni de necercetat și de nepătruns, iar judecata ei finală, infailibilă, era rezervată momentului escatologic – sfârșitul lumii și al istoriei.¹

O nouă pendulare a istoriei din transcendent în imanența terestră a fost iarăși rezultatul unor mutații sociale și mentale. Activitățile practice care, curând după anul 1000, au imprimat un palid dinamism economiei, inițiativelor și contactelor umane, au reactivat o concepție incipient rațională cu privire la destinul uman. Cetățeanul din mediul urban renăscut prin secolele XI-XII, spectator și beneficiar al succeselor sale materiale, era dispus să accepte că mecanismul acestora e pus în mișcare de meritele sale personale. Fără a nega (încă ...)

determinantele de sorginte transcendentă, istoria reconstruiește sub cupola lor un spațiu al inițiativei, al libertății și al îndrăznelii omenești. În aria acestuia au loc întâlniri și recunoașteri cu tradițiile și concepțiile umaniste ale antichității, dar într-o ambianță de pe o altă treaptă, a progreselor instrucțiunii, mai apoi ale revoluției intelectuale declanșate de arta tiparului, care multiplică și accelerează exponențial transmiterea informației pe orizontala și pe verticala societății.

În fapt, „istoria modernă” este epoca în care comunicarea și mobilitatea interumană depășesc net pragurile naturale ale vitezei și ale spațiului lor de propagare. Fără comunicare nu ar fi putut exista nici societate, nici istorie. Comunicarea înceată a corespuns unei istorii somnolente, care a înregistrat performanțe intelectuale punctuale, dar, în esență, puține schimbări profunde ale condiției umane, în răstimp de milenii.

În epoca modernă, clivajul dintre istoria-gândire și istoria-scriere va fi, practic, suprimat. Nu se mai validează decât cea de-a doua, intrată în proces exploziv de dezvoltare.

Suprimată mai este și existența unei concepții dominante și a unei intenții unitare a producției istoriografice. La fel ca în întreaga cultură europeană, și în scrierea istoriei triumfă diversitatea de concepții, de atitudini față de oameni și de fapte, - spiritul de opoziție.

Termenul „critic” e încorporat organic atributelor necesare scrierii istoriei. În majoritatea istoricilor sălășluiește un Tacitus sau un Procopiu din Cesareea. Diversitatea concepțiilor e sesizabilă și în paralel, pe orizontală, dar și mai mult în succesiunea de curente și de opinii.

În epoca modernă scrierea istoriei nu-și mai alege publicul: se oferă oricui e capabil și dorește să o recepteze. E „consumată” în cantități imposibil de precizat, ceea ce se exemplifică prin varietatea mijloacelor de a o difuza, create pentru satisfacerea unui interes larg: de la serioase reviste de specialitate, până la noianul de cărți și articole de popularizare, cărora în ultimele decenii s-au alăturat radioul, cinematografia, televiziunea, benzile video etc. Istoria-scriere a cucerit piața, la fel ca alte produse confecționate și ambalate atractiv, spre a fi consumate fără mult discernământ. În țări cu slabă tradiție democratică și de cultură de calitate, ea figurează ca un substitut sau un aditiv al romanului ieftin sau al pamfletului politic.² Întreținută de interese felurite, pasiunea pentru istorie, alături de unele consecințe pozitive pentru „cultura de masă”, a răscolit în astfel de țări un val de semidoctisme de obicei cu substrat politic, fie fățiș fie nemărturisit, cu efecte dăunătoare asupra relațiilor dintre oameni, grupuri de populație, chiar state, precum și asupra tagmei istoricilor – o parte antrenată de curent, alta, cea serioasă și onestă, izolată și, până la un punct, intimidată de „fermitatea” opiniei de masă.

E o situație rezultată din eficiența enorm crescută a mijloacelor de comunicare și de receptare a emisiunilor lor. De asemenea din pedagogia democratică a revoluției franceze și a succesoarelor ei, care a făcut ca întreaga existență social-politică să devină cauză comună a colectivităților de toate dimensiunile și de toate gradele de competență (și de incompetență...) Acestea se arată de multe ori mai zeloase de afirmarea lor în materie, decât fuseseră mulți suverani din trecut. Au existat regi „fainéants”, dar încă nu s-a văzut o națiune „fainéante” în raport cu prerogativele și cu orgoliile sale.

Devenită obiect de preocupare generală și accesibilă aproape oricui, istoria-scriere a traversat un proces de diversificare, firesc în asemenea situații. În cadrul acestuia, aspectul cel mai sesizabil este crearea de către

istorie a unui teritoriu al ei, cu totul aparte, rezervat specialiștilor. Este consecința faptului că studierea labirintului imens de informație acumulată în timp obligă la o inițiere de o finețe și de o dificultate pe care consumatorul obișnuit de lectură istorică nu le bănuiește. Este terenul istoriei care, cu un termen consacrat, se numește „erudită”. O parte din produsele acesteia sunt greu accesibile, dacă nu chiar neinteligibile și neinteresante pentru publicul larg. Ea a promovat, de pe la finele secolului al XVII-lea, cercetări cu un caracter tehnicist, destinate stabilirii normelor formale ale identificării adevărului izvoarelor primare de informație și ale lecturii corecte a acestora. S-a reinstituat, așadar, o istorie rezervată „afortiori” unui cenuclu de aleși.

În ambianța culturală a prezentului, această specie, la prima impresie esoterică, a istoriei este totuși mai accesibilă unor cititori decât fusese cazul istoriei de odinioară, fatalmente rezervată consumului din partea elitelor. Dacă ea este relativ puțin citită, faptul nu se datorează atât gradului ei de dificultate, ci mai ales gustului specific pe care și l-a format publicul, comodității intelectuale a acestuia, care preferă (avându-le la dispoziție din abundență) genuri facile ale narațiunii istorice.

Între istoria erudită și cea narativă (o anumită manieră a acesteia fiind numită curent „de popularizare”) s-a realizat o distanță, marcată printre altele de desconsiderarea din partea erudiților a osârdiei autorilor de lucrări din cea de-a doua categorie, și a unor ironii ale acestora la adresa celor „ce știu aproape totul, despre mai nimic”.

Pe toate cele trei planuri aduse în discuție – producție, ofertă, consum – istoria-scriere dispune astăzi de un „background” nelimitat. În interiorul fiecărei secțiuni intervin diferențieri, determinate de nivelurile de specializare și de cunoștințe ale celor care scriu și care citesc istoria, sau de absența acestora și substituirea lor prin amatorism. Dar și amatorismul este, în felul său, dezirabil, deoarece constituie, în marele public, platforma pe care se formează calitatea mai înaltă a gustului istoric.

O diferențiere dramatică în regimul istoriei-scriere s-a produs și s-a adâncit în ultimele decenii ca urmare a unor factori care în clasicul secol istoriografic – al XIX-lea – nu au exercitat o influență atât de relevantă.

E vorba, în primul rând, de marea distanță creată între condițiile și posibilitățile istoricilor din diferite țări, precum și ale difuzării rezultatelor acesteia. Elementul material, într-o gamă multiplă de efecte, are un impact profund asupra condițiilor activității istorice. Aproape la fel ca în științele fizice, și istoriografia – de la stadiul cercetării până la al valorizării prin scriere și difuzare – e atinsă de sindromul „nord-sud”, al opoziției dintre starea țărilor bogate și a celor sărace.

Primele dispun de numeroase institute, generos subvenționate, și cu personal bine instruit. Dispun de posibilități de informare promptă, în orice cantitate, prin achiziții de fonduri de carte, prin conectare la rețeaua informațională electronică mondială. De posibilități instantanee de comunicare, de prezență la manifestări științifice oriunde se ivește un interes, de călătorii și stagii îndelungate de studiu în oricare parte a lumii. De mijloace rapide de procesare a informației culese, de tipărire și difuzare a ei, prin serviciile a numeroase reviste de specialitate și a multor case de editură care au resursele necesare spre a-și putea permite și o producție de carte nu într-un totu rentabilă din punct de vedere comercial.

Puțin din acestea se regăsește în „zona Sud” (și Est) a producției istoriografice actuale. Cauzele se cunosc și revenirea cu comentarii asupra lor este de prisos.

Consecințele situației schițate mai sus sunt complexe. În primul rând, discrepanțele și decalajele informației. Ele ating în unele cazuri o gravitate care elimină din competiția „la vârf” istoriografia din țările care nu-și pot permite subvenționarea susținută a științei și culturii. În atare situație, istoriografia e silită să se adapteze, prin restrângere, la atât cât rămâne practicabil mijloacelor sale: un spațiu de cercetare limitat, național, în cel mai bun caz zonal.

Contrastul „nord-sud” alunecă pe o pantă și mai povârnită. Istoriografia din țările devenite recent independente (țări pentru care termenul „lumea a treia” este o etichetă neplăcută ...) face eforturi de a-și descoperi și scrie propriul trecut. De a scrie o istorie emancipată de optica reprezentanților fostelor puteri dominante. Dar, datorită motivelor arătate, cât și a altora, ea înaintează lent spre acest obiectiv. Încă și în prezent majoritatea lucrărilor consacrate istoriei acestor țări are ca autori tot pe exponenții „marilor istoriografii”.

Situația de care luăm astfel act, poate cu o ușoară și deliberată exagerare metodică și polemică, generează de asemenea diferențe notabile în peisajul actual al conținutului „istoriei-scriere”. „Sudul” (și Estul) rămân tradiționaliste, cultivă teme concrete, predominând cele politico-naționale, scrise în manieră narativă, care consumatorilor de pe alte meridiane le sugerează epitetul de „simplist”.

Istoriografia țărilor dezvoltate evoluează într-o problematică precumpănitor teoretică, abstractă, caută teme inedite, chiar șocante, aduce sub lupă fenomene de antropologie, de psihologie (și de patologii) socială, sau de minisociologie, care în trecut erau considerate ne semnificative. Un val de nonconformism care demolează tab-uri ale unei de-acum desuete respectabilități sociale și morale inundă câmpurile cultivate cu convenții și convenționalisme.

„Totul este istorie” – proclamă cele mai multe din curente istoriografice ale secolului pe care l-am încheiat recent. Spre a verifica măsura în care această aserțiune se verifică, am întreprins un sondaj în conținutul revistei „American Historical Journal”, pe un interval de un an, ales la întâmplare.³

Cele șase numere ale revistei, apărute în intervalul cercetat, au totalizat circa 2000 de pagini, din care cam 12 % erau ocupate de 11 substanțiale studii de fond. Nici unul din acestea nu trata vreun subiect de tip „clasic” – politic, narativ etc. Tematica lor era distribuită între gândire istorică, structuri socio-economice, administrative și legislative, funcții economice în capitalism, sexualitate, metode cantitative în istorie, femeia și războiul, probleme de demografie.

Restul de vreo 1700 de pagini, lăsând la o parte câteva prezentări de publicații festive și necroloage de rigoare, erau consacrate recenziilor și semnalărilor de cărți, reviste și articole recent apărute. Această structură a revistei menționate este arhicunoscută și nu asupra ei ne vom opri.

Impresionante sunt cifrele și semnalările atât pentru aprecierea volumului de muncă al „staff-ului” redacțional (și a mijloacelor perfecționate, avute la dispoziție), cât și pentru producția istoriografică de pe plan mondial, reflectată masiv, deși incomplet, în paginile revistei.

Astfel: sunt recenzate sau prezentate pe scurt cam 1150 de cărți și sunt semnalate, prin simple date bibliografice, aparițiile a încă 1427 de titluri. Sunt înregistrate, cu elemente orientative necesare cititorului interesat, vreo 20.000 de studii și articole.

Concludentă însă, din punctul de vedere al considerațiilor de față, este distribuirea tematică a acestor publicații apărute pe tot globul și înregistrate de revista americană.

Cărțile recenzate sau semnalate îmbrățișează următoarele domenii: istoria SUA, pe locul întâi, prezentă în proporție cam de o treime din total; este urmată la o bună distanță de lucrările generale, de cele privind istoria unor state europene în epoca modernă și contemporană – pe primul loc Anglia și Irlanda. Cu o cifră de lucrări cam pe jumătate față de cele din urmă figurează Franța, Germania, Austria și Elveția (luate împreună), Europa de Est, separat fosta URSS, și Italia.

Întreaga istorie medievală a continentului european a fost receptată de revistă printr-un număr de cărți egal cu al celor care tratau istoria britanică și franceză în epoca modernă. Iar istoria veche figurează cu doar vreo 20 de cărți din considerabila sumă de recenzii și de semnalări.

Istoria altor continente vede cu regularitate în frunte Asia, urmată de departe, cam la egalitate între ele, de Africa și America Latină.

Studiile și articolele recenzate sau semnalate nu modifică decât prea puțin proporțiile de mai sus. Ele, cum e de așteptat într-o revistă de această sorginte, acordă prioritate istoriei nord-americane. Dar independent de această normală preferință, ilustrează marea producție de istorie americană, cu preocupări zonale sau chiar strict locale.

Studiile și articolele par să sugereze o atenție ceva mai mare acordată istoriei altor continente decât Europa. Ele mai relevă covârșitorul interes pentru istoria secolului al XX-lea, interes în descreștere rapidă în paralel cu regresivitatea cronologică de la un secol la altul. Istoriografia de astăzi e avidă de actualitate.

Analiza sumară, întreprinsă de noi, nu permite – de pe baza ei – o delimitare între lucrările de erudiție și cele de popularizare. Titlurile nu sunt concludente, iar recenzii nu constituie nici ele, decât într-un număr limitat de cazuri, o probă în favoarea unui gen sau al altuia.

Concluziile asupra derulării actuale a ciclului producție, ofertă, consum confirmă separația sa pe spirale paralele: a erudiției, abordând probleme noi, dificile, îndrăznețe, destinate cercurilor de inițiați; a popularizării, care realizează cu abilitate osmoza dintre istorie și literatură, a cucerit un public larg și a devenit astfel o ofertă rentabilă din punct de vedere economic, mai ales că beneficiază de alianța cu mijloacele audio-vizuale.

Producția cercetării istorice și difuzarea ei sunt copleșitoare, depășind posibilitățile individuale de a le cuprinde. Documentarea asupra unor teme întinse se efectuează obligatoriu în echipe și cu mobilizarea de mijloace tehnice tot mai sofisticate și extrem de eficiente în prelucrarea datelor cantitative. Cercetătorul individual este fatalmente îngrădit într-o specializare net circumscrisă. În primul rând lui se adresează cu folos abundența rubricilor de informare bibliografică, de recenzii și scurte prezentări, permițându-i să se îndrepte către informația care-l interesează și să o selecteze într-o cantitate tolerabilă.

Politicul apare ca un domeniu demodat, exceptând curiozitatea pentru fapte din ultimii 50-60 de ani. Acțiunile cu amprentă patologică ale unor regimuri dictatoriale și personalitățile demențiale atrag regretabil de multe studii. Personaje abominabile sau ridicole continuă să exercite asupra unora o atracție parcă hipnotică.

O ultimă observație: istoria-scriere este receptată în prezent la cel puțin trei temperaturi sentimentale. Prima ar fi a țărilor a căror opinie publică a atins stadiul din care privește trecutul istoric cu detașare; atât ea, cât și istoria „profesionistă”, sunt capabile să facă abstracție de considerente emoționale și să judece critic acest trecut, să-l demitizeze și să-i demoleze construcțiile retorice.

Într-un număr mai redus de țări – mai ales în acelea care au suferit dezastre spre care le-a împins o politică ce a recurs și la apeluri isterizante la gloria trecutului – istoria e privită de o parte a opiniei publice cu indiferență, suspiciune și chiar repulsie.

În sfârșit, țările și popoarele care au stat sub dominația unor ideologii politice sau religioase triumfaliste și exclusiviste, și încă n-au reușit a se desprinde cu totul de sub influența lor, cunosc o persistență ostentativă sau mascată a naționalismelor. Ea menține istoria-scriere la o cotă ridicată în interesul unei opinii publice naive, care îi atribuie capacitatea de a justifica și soluționa deziderate politice, punându-i la punct pe adversari.

Poziția rațional-lucidă și neutră față de intrusiunile politicului și ale oricăror considerente subiective este singura prin care se poate valida și consolida spiritul științific în istorie, încă exilat dintr-un teritoriu întins al istoriografiei mondiale. Sunt de acceptat cu prudență mult mediatizatele „funcții educative” ale istoriei. Prin acestea, fără a le tăgădui anumite succese la scenă deschisă, se insinuă de multe ori îndemnuri la autorecluziune într-un spațiu spiritual opac și ostil față de cel exterior.

Pare că ar fi mai aproape timpul împlinirii ciclului producției și consumului de operă istorică pe o bază riguros valorică, acreditată și acceptată de istorici, politicieni și cititori, odată și odată „sătui de sublim” (Cioran).

¹ „Matto é chi spera nostra che ragione possa trascorrer la infinita via, che tiene una sostanza in tre persone”. Dante, *Purgatoriul*, 3, 34-36.

² Exceptăm, bineînțeles, nivelul specialiștilor și al publicului de cultură temeinică, constituind, din nefericire, o minoritate.

³ Sorții au căzut pe perioada octombrie 1974 – octombrie 1975.

ISTORIE ȘI CUNOAȘTERE

„Du bist der Lehrer
der ewigen Wiederkunft”

Nietzsche

La începuturile sale îndepărtate, actul cunoașterii s-a îndreptat spre lumea înconjurătoare. Identificându-i varietatea formelor și traducându-le în semnale adecvate înțelegerii, el a permis orientarea subiectului cunoscător în spațiul său de mișcare și dezvoltarea identității eului, prin departajarea pe care o opera între acesta și cadrul exterior al existenței.

Pe o treaptă evoluată, actul cognitiv a săvârșit o translație de la obiectele lumii spre sine însuși. A început a-și cerceta structurile proprii, procedeele sale, precum și valoarea de adevăr a rezultatelor acțiunii acestora. E drept – cu sens moral, încă anticii lansaseră dictonul: „Cunoaște-te pe tine însuși”, - ca pe un complement al veritabilei înțelepciuni.

Științele, sumă sistematizată de acte de cunoaștere – în rândul lor numărându-se și istoria -, au urmat un parcurs asemănător.

Până acum câteva secole, au cercetat cu predilecție mediul ambiant, punându-și, mai cu succes sau nu, doar problema adecvării sau nonadecvării cunoștințelor la realitatea obiectivă. Erau deplin încrezătoare în capacitatea de a oferi o imagine fidelă a fenomenelor lumii. Acolo unde întâlneau bariere aparent impenetrabile, era convocată în continuare credința, o atitudine mentală și mai convinsă de puterea de a pătrunde tainele existenței.

Istoria s-a constituit pornind de la credințe, mituri, legende, ritualuri, - și a devenit cu timpul o modalitate autonomă de investigare și cunoaștere a trecutului omului, de străpungere a orizontului îngust și încețoșat al acstuia. „Egredi humanae imbecillitatis angustias”¹ – îi va defini rostul, Seneca.

Ea a căutat, pe de o parte, să resuscite fapte din trecut și să ofere explicații desfășurării și sensului lor; iar pe de altă parte a crezut a descoperi în acestea o sursă de precepte morale și civice. „Menirea de căpenenie a istoriei – a scris, printre alții, Tacitus – este să nu lase să cadă în uitare virtuțile, iar celor ce rostesc vorbe și săvârșesc fapte josnice să le insuflă teamă de judecata posterității și de pecetea infamiei.”²

Gândirea contemporană o definește în perspective mai largi, stabilind în primul rând că ea a existat înainte de constituirea științelor umane. De la începuturile erei grecești, ea nu a încetat să exercite în cultura occidentală o serie de funcții majore: memorie, mit, vehicularea tradiției, conștientizarea critică a prezentului,

descifrarea destinului omenirii.³ Ea ne arată cel mai larg orizont al omului, ne eliberează de servitutea inconștientă față de propria epocă și ne învață să cunoaștem pe om în posibilitățile sale cele mai înalte și în creațiile sale perene.⁴

Primele producții de veritabile scrieri istorice au fost ale vechilor greci. Ele au marcat un moment excepțional în progresul cunoașterii și al culturii, deși au avut un caracter narativ, nonselectiv în raport cu importanța evenimentelor, alterat frecvent de imaginație, de confuzii între real și fabulos. Admirate ca opere începătoare ale istoriografiei, le-a lipsit însă spiritul critic sistematic, întrucât acesta nici nu dispunea pe-atunci de instrumente și metode. În fapt, istoricii antici nu-și puneau problema adevărului celor relatate de ei: le preluau din tradiții și, în cel mai bun caz, eliminau, prin judecăți de bun simț, fapte prea evident neveromile.⁵

Nu arareori, aceste judecăți reușeau, la nivelul de gândire al vremii, să motiveze plauzibil acțiunile și comportamentul uman. Ne-au transmis despre acestea imagini seducătoare din punct de vedere literar și suspect de sublime din cel moral, dar fixate astfel în memoria posterității, neputincioase – în lipsă de contraprobe – de a le corecta sau infirma.

Amalgam de experiențe sedimentare lent, dar și de generalizări pripite, judecățile de bun simț eșuau adesea lamentabil în tratarea informațiilor de ordin cantitativ.

Herodot, respectatul „părinte al istoriei” – mai comițând și multe alte inadvertențe, fatale în condițiile de informare de care dispunea – pretinde că perșii, în anul 480 a.Chr., au invadat Elada cu 4300 de corăbii și cu peste 5 milioane de ostași, marinari și trupe auxiliare.

El nu se simțea deranjat de asemenea enormități, ci se motiva, candid: „Datoria mea este să reproduc cele ce se spun, dar acestora nu sunt cătuși de puțin silit să le dau crezare”.⁶

Un alt istoric, de altfel serios, ca Arrianus, care scrie la șase secole după Herodot și insistă în compararea izvoarelor, spre a alege versiunea lor cea mai verosimilă, susține totuși că, în lupta decisivă cu perșii, Alexandru cel Mare a pierdut 100 de oameni și 1000 de cai, iar adversarii săi – 300.000 de morți și încă pe-atâția prizonieri.

Exemple de asemenea aserțiuni aberante sunt numeroase. Ele sugerează că intelectul anticilor nu-și formase grilele necesare operării corecte cu date cantitative, pentru a putea discerne neverosimilul și imposibilul.

Istoriografia evului mediu este la fel de ilustrativă pentru absența spiritului critic. Relatărilor și motivațiilor sale, ea a asimilat neconținut miraculosul, paranormalul, iar narațiunea a făcut-o să rătăcească în labirintul prolixității detaliilor, de cele mai multe ori îndoielnice.

Atunci când oamenii epocii Renașterii, în elanul de a regăsi spiritul umanismului culturii antice, au început a imita istoriografia acelei culturi, ei restaurau în drepturi bunul simț și rațiunea, pe temeiul cărora voiau să restituie și discursului istoric veracitatea, logica și coerența necesare pentru a-l face clar și convingător. Era un deziderat ce rămânea totuși grevat de ispitele imaginației literaturizante, ale retoricii și ale formalismului eleganței stilistice.

Data fiind încetineala afirmării spiritului critic și avatarurile celui rațional, în zorii epocii moderne istoriografia este tratată uneori și cu neîncredere, fiind considerată inaptă de a furniza adevăruri credibile și utile.

În „Discurs despre metodă”,⁷ Descartes compară incursiunile în timp cu călătoriile în spațiul geografic. El observă că acela care călătorește mereu devine străin de propria-i țară, iar dacă se ocupă prea mult de secolele trecute ajunge să nu mai știe ce se întâmplă în veacul său, mai fiind indus în eroare și de <<fabulele>> care-l fac să ia drept bune evenimente ce nu sunt deloc astfel...

Istoria a fost executată și de susținătorii revelației, ai credinței. Din această parte se proclama inutilitatea zăbovei lângă ceea ce nu mai este, a cercetării rătăcirilor câte trecuseră prin mintea oamenilor, a invocării podoabelor vanității care s-au scufundat de la sine în neantul din care răsăriseră.

Rațiunea s-a impus în veacul al XVII-lea ca agent suprem al descoperirii și statornicirii Adevărului. Cât timp, exercitându-și rolul, se menținea în plan ideatic, speculativ, ipostaza ei rămânea precumpănitor contemplativ-teoretică.

În secolul al XVIII-lea însă, gânditorii „luminiști” – supranume simbolic – i-au adăugat dimensiunea și funcția militantă, destinând-o a fi mentor pe calea spre fericire pământească.

Mobilizată în acest scop, împreună cu toate capacitățile de cunoaștere și de creație, istoria devine, sub ordinele Rațiunii, o eschatologie și o antropodicee în spațiul existenței mundane, iar omul – „singurul arhitect al viitorului”⁸ – conform vocației hărăzite lui de Divinitate și omagiate de Pico della Mirandola, încă în plină Renaștere, într-un mic imn cu vagă alură prometeică: „O, Adam! Nu ți-am dat un loc anume, nici o înfățișare proprie, nici vreo favoare deosebită, tocmai pentru ca ... îngăduințele ce însuși le vei dori, să le dobândești și să le stăpânești după voința și hotărârea ta ... Neîngrădit de opreliști, îți vei soroci natura prin propria-ți voință, cu puterea căreia te-am înzestrat. Te-am așezat în centrul Lumii, pentru ca de-acolo să privește mai cu înlesnire la cele ce se petrec în jurul tău”.⁹

Gânditorii luminiști au „ideologizat” scrierea istoriei. Sub gândul și sub condeiul lor, istoriografia și-a deplasat interesul de pe fapte, de pe detalii, către *procesul istoric*; îi descoperă acestuia un sens și o finalitate, constând în ameliorarea indefinită a condiției umane. Pe ea, istoriografia era chemată să o servească, să combată și să stigmatizeze oamenii și împrejurările care i s-ar fi opus.

Istoriografia devine astfel o filosofie a istoriei, întrucât încorporează un acut sentiment al devenirii, al timpului linear ascendent din perspectivă umană; este pledanta fără preget pentru cauza cuprinsă în marele cuvânt *Progres*, care se naște atunci și fascinează de îndată toate mințile, toate speranțele.

Vegetarea ei între coordonate factologice este acum respinsă categoric. „Știința istoriei – scria d’Alembert – când nu e luminată de filozofie, este cea mai de pe urmă în șirul cunoștințelor omenești”.

Călăuzită de filozofie – credeau actorii scenei Luminilor – istoriografia va fi capabilă să integreze experiența tuturor secolelor și să contribuie la construirea unei societăți ideale. Transpusă într-o filozofie optimistă a devenirii și a destinului, impregnată cu o fermă propensiune către valori utile, istoriografia „își află prelungirea într-o politică rațională, organizatoare a viitorului”.¹⁰

„Universul istoric – va scrie după două secole Friedrich Meinecke – a fost scos din liniștea relativă în care se complăcea și aruncat în fluxul prezentului. El s-a pomenit mobilizat și actualizat într-o manieră durabilă.

Lupta pentru elucidarea trecutului a însoțit de-atunci încoace lupta pentru elaborarea viitorului, cele două întreprinderi devenind indisociabile”.¹¹

Ipostaza anticipativă, profetică, a discursului istoric propriu „marelui secol filosofic”, participarea sa la demolarea trecutului, decretat ca injust în bloc, și la proiecția unei societăți viitoare ideale, i-a accentuat încrederea în adevărul celor vehiculate de el. Un exponent extremist al său, profesor la Jena, afirma: „Știu bine cum trebuie să fie lumea; prin urmare nu merită să învăț a o cunoaște așa cum este în realitate”.¹² Istoriografia n-a zăbovit însă mult lângă astfel de aserțiuni puerile. Spre a-și oferi un suport concret și o legitimare deplină, ea a intuit necesitatea de a convoca în sprijinul viziunii sale abstract-filosofice și puterea elementară de convingere a faptelor obiective, genuine, în postura de argumente precis determinate ale concepției despre progres și despre raționalitatea dezvoltării societății.

Instrumentul împlinirii acestei alianțe îi era oferit de așa-numita „Școală erudită”, care se constituise de prin secolul al XVII-lea și își formase o complexă metodologie de critică a izvoarelor, de verificare formală a veracității datelor lor. Ea nu se afișase însă cu ostentația și cu răsunetul marilor sisteme filosofice.

Pe traseul acestei fuziuni între nivelul teoretic și practic, între abstractul conceptual și factual concret, a intervenit înfrângerea Revoluției franceze și a epilogului ei napoleonian. Contemporanii dramei au interpretat-o ca pe o dovadă că societatea nu poate fi modelată după scheme raționale, compuse *a priori*. Că ea urmează o evoluție organică, o procesualitate instigată de forțe imanente – biologice și spirituale, în parte misterioase, în permanentă și tumultuoasă prefacere – excluzând tipare generale și constante. Dacă, peste tot, procesul istoric admite o inserție rațională, aceasta putea aparține cel mult logicii inductive, inferenței de la particular la particular, într-un noian de evenimente irepetabile și unice.

Istoriografia descindea astfel din sfera speculațiilor generalizante în aceea a faptelor concrete, propunându-și studiul riguros ale acestora și nimic mai mult. Ea accepta acum că mersul istoriei comportă și imprevizibilul, care decurgea în primul rând din caracterul aleatoriu al relațiilor ce puteau fi gândite între evenimentele privite ca entități autonome, punctuale, și nu ca articulații necesare, logice, ale unui proces. În al doilea rând, imprevizibilul apărea ca un corolar al recunoașterii impactului personalității – emancipate de constrângerea unor factori generali ai dezvoltării, și libere să-și afirme ineditul ideilor și labilitatea impulsurilor în universul evenimential.

Abilitând direcția erudită, pasiunea pentru unicat și pentru critica de detaliu în scrierea istoriei, epoca postrevoluționară și cea postromantică au „dezideologizat” istoriografia, sau, poate mai corect spus, au obligat-o să gândească într-un fel nou. O parte a ei, cea tipic romantică, a pus accentul pe atitudinea sentimentală a istoricului față cu temele sale, pe aspirațiile recuperatoare de valori ale trecutului. A creat acea tramă a unei lumi medievale hiperidealizate, populate de pietatea creștină și de catedralele gotice, de onoarea cavalierească și de poezia trubadurilor, de savanta simbolică a heraldicii, de castele semețe și pitorești, de scânteieri de spade trase pentru triumful dreptății sub faldurile oriflamelor.

Nicicând mai mult decât atunci, istoricul nu s-a erijat într-un mai autentic „profet cu fața spre trecut.”¹³

Dar segmentul cel mai solid construit al istoriografiei a renunțat cu totul de a construi modele și imagini de societate ideală, fie trecută, fie viitoare. A refuzat filosofarea asupra mersului istoriei, precum și orice tentativă vaticinară. Și-a propus să pășească numai pe terenul faptelor riguros verificate, să le consemneze și comunice „așa cum au fost ele cu adevărat”,¹⁴ fără ca istoricul să-și îngăduie vreun adaos sau vreo omisiune. Concepție comparabilă cu definiția stendhaliană a romanului: „Un miroir que l'on promène au long d'un chemin”.

Predominantă într-o lungă secvență din secolul al XIX-lea, menținându-și creditul și printre unele din curentele contemporane, această școală istoriografică, numită „pozitivistă”, s-a alimentat din mai multe surse. Evident, pe foaia de titlu I se recunoaște eticheta sistemului lui Auguste Comte.

O altă inspirație i-a venit dinspre marile succese ale științelor naturii. Secolul al XIX-lea, susceptibil a fi caracterizat în multe feluri, a putut fi numit și „al Științei”.

Pozitivismul a contribuit la imprimarea unui caracter de riguroasă aparență științifică istoriografiei. A sugerat contiguitatea dintre științele naturii și ale spiritului și a împărtășit ferm convingerea că realitatea faptelor istorice se reflectă exact în conștiință, în tiparele cunoașterii. El a marcat momentul de supremă infatuare a istoriografiei – autoconsiderându-se fără echivoc o știință capabilă a descoperi și comunica adevăruri de necontestat, stabilite cu o metodologie redundantă, ce mergea până la detalii mărunte, în păienjenitul cărora filonul și esența devenirii nu se mai distingeau limpede și nici nu li se atribuia prea mare însemnătate. Fanatici ai faptului concret, istoricii pozitiviști nu-și dădeau seama că „orice adevăr factual presupune un adevăr teoretic” (Goethe)¹⁵ întrucât el implică o judecată critică subiacentă, tot așa cum, de altfel, orice act de cunoaștere empirică.

Un reproș mai serios adus pozitivismului a fost acela că a creat o istoriografie a faptelor ca realitate exterioară omului. A eliminat gândirea, voința – temeuriile acțiunii – și a neglijat manifestările spirituale.¹⁶

Curentele de gândire de la sfârșitul secolului al XIX-lea s-au distanțat, în majoritatea lor, de pozitivism, fiind induse la aceasta de așa-numita „criză a fizicii”, de progresele psihologiei, de psihanaliză ș.a. Neokantianismul în general, și teoria valorilor, a școlii filosofice din Baden, au reorientat și istoriografia înspre recunoașterea importanței structurilor subiective ale sensibilității și intelectului în actul cunoașterii.

E subliniată din nou delimitarea dintre științele naturii și ale spiritului, în primul rând opoziția dintre metodele lor de cercetare.¹⁷ Primele explică prin cauze, celelalte prin intenții, prin scopuri. În cea de-a doua ipostază, istoricul e chemat să *înțeleagă* motivele acțiunilor, pătrunzând așadar mai adânc de stratul în care se ciocnesc și se înlănțuie, inerțial, fenomenele numite cauze și efecte. Metoda rațională de analiză a acestora se preconizează a fi substituită de un fel de trăire directă, de o contopire între subiect și obiect, prin *intuiție*, sau *empatie* (Einfühlung) – spre a uza întocmai de termenul curent în opera de căpetenie a lui Wilhelm Dilthey.¹⁸

Acesta are o certă conotație subiectivă. „*Înțelegerea* – s-a spus – este riposta istoricului la *provocarea* vieții pe care o explorează”. Este semnificația, degajată din real, care a fost sau ar fi putut fi gândită de cei care au trăit o anume realitate.¹⁹

Novatorii mai precauți nu o consideră opusul explicației, ci complementul ei, în sensul că explicația o presupune.²⁰

Exegeții acestei energic reabilite metode a cunoașterii istorice o numesc uneori „imaginație inductivă” sau „fantezie cognitivă”, și o definesc drept actul prin care istoricul creează din datele trecutului structuri comprehensive, în care acestea se pot integra coerent, devenind astfel inteligibile. Considerat în această lumină, istoricul este cel care selectează faptele, constituindu-și astfel obiectul investigației. Organizându-l apoi treptat, el, în ultimă instanță, *crează istoria*, dând formă unui conținut obiectiv care, fără aportul său demiurgic, este amorf și opac. Nu e o misiune atât de ușoară pe cât pare. „Sunt puțini oameni înzestrați cu o fantezie pentru adevărul realului” – a observat Goethe.²¹

Din pragul veacului al XX-lea s-a susținut tot mai des că istoria trebuie rescrisă permanent, spre a fi în consonanță cu spiritul timpului.²²

Nu e în cauză numai un act creator individual, intelectual, ci și unul de imaginație colectivă, care restructurează periodic trecutul, după alte viziuni retrospective și alte metode anticipative de destin.

Caducitatea genului clasic al istoriografiei a început a fi clamată în sentințe radicale: „Clio, vremea ta a trecut” – suna una din ele. „Trebuie să ne luăm rămas bun de la istoria de până acum” – spunea o alta. „Ne simțim în pragul unei epoci noi, pentru care experiența anterioară nu mai prezintă un îndreptar sigur, astfel că se impune revizuirea postulatelor de bază ale gândirii istorice tradiționale și crearea unei noi concepții asupra mersului istoriei”.²³ Cu indulgentă ironie, o cuvântare-program rostită acum câteva decenii la o sesiune a istoricilor americani nimea credința în obiectivitatea cunoștințelor istorice: „Acel nobil vis!”²⁴

Obiectivitatea istoriei – consideră acest „nou val” – constă tocmai în renunțarea la iluzia posibilității coincidenței cu o realitate „așa cum a fost” și în efortul de a elabora corelații de fapte, încadrate coerent procesual, la nivelul inteligenței cunoscătoare.

„Știința nu e niciodată o reproducere a ceea ce e perceput, ci o elaborare, un mijloc de a organiza și a gândi o realitate a cărei bogăție sfidează puterea înțelegerii”.²⁵

Proclamarea disjunției dintre natură și spirit, dintre imperiul legilor și cel al libertății, a pus istoriografiei problema aflării altor modalități de legitimare a locului și sensului ei în sistemul culturii, a limitelor valorice ale tentativele sale de a cunoaște trecutul.

Nu întreaga ei tagmă s-a convertit la noua concepție a istoriografiei ghidate de intuiție și de „imaginația cognitivă”, creatoare din partea istoricilor a unui fel de „realitate de gradul al doilea”. Dar o importantă fracțiune, cea mai originală ca gândire, a optat pentru acceptarea relativității cunoașterii istorice. „Adevărul – spuseseră încă unii cugetători din antichitate – este fiul Timpului”.²⁶

Astăzi, elita istoricilor recunoaște, explicit sau tacit, că opera ei este condiționată atât de factori individuali, cât și social-istorici și că, în consecință, există atâtea istorii câte epoci și civilizații, câte entități social-politice și culturale, sau chiar câte personalități de o excepțională originalitate de gândire au existat și vor mai exista.

Și elita științelor exacte e încercată de conștiința faptului că înțelegerea lumii nu poate începe cu o cunoaștere sigură. Se trăiește astăzi într-o lume atât de adânc transformată de om, încât peste tot se relevă structuri create de el, în care omul se întâlnește, oarecum, mereu cu el însuși.²⁷

Cunoașterea istoriei este răspunsul pe care trecutul trebuie să-l dea unor întrebări puse de către prezent, de către interesele noastre intelectuale, morale și sociale.²⁸

Poate să apară surprinzătoare alăturarea lui Lucian Blaga la acest relativism cultural: „Filosofia istoriei – scria el într-o operă de tinerețe – se nutrește din ideile sociale ale unui timp oarecare și de cele mai multe ori nu este altceva decât proiecția acelor idei asupra trecutului. Istoria și filosofia istoriei înțeleg trecutul prin oglinda prezentului.”²⁹

Unele fulgurații filosofice dramatizează cele ce se deduc din acest climat de idei, dominat de un sentiment angoasant al discontinuității, afirmând patetic: „Epoca noastră nu recunoaște nimic din trecut ... Noi, cei de azi, simțim deodată că suntem singuri în lume ... Spiritul tradiției s-a dizolvat ... Europeanul e singur, fără strigoi în preajma sa. Asemenea lui Peter Schlemihl, el și-a pierdut umbra”.³⁰

În fapt, ne aflăm în prezența revalorizării, în culori mai vii, mai moderne, a unor idei apărute în preromantism. Se recunoaște cu ușurință sentința lui Herder că fiecare epocă are un sistem propriu de valori și fiecare popor și-l are pe al său. Umanitatea și umanul sălășluiesc în fiecare moment al istoriei. La fel și Adevărul.

Istoricul este om al vremii sale. Din aceasta, pornind la explorarea trecutului, el poartă cu sine preocupările, neliniștile, întrebările și gândurile trăirii ființei sale, pe care le suprapune peste datele cercetărilor, dându-le o inevitabilă coloratură „pentru sine”. Dacă istoricul ar reuși, cum îi prescriau imperativ pozitivității, să-și anuleze aceste trăiri, el n-ar atinge, drept urmare, un strat mai profund al obiectivității cunoașterii. Dimpotrivă, s-ar lipsi de adevăratul instrument al adevăratei gândiri istorice, deoarece fără contribuția experienței personale nu poate fi înțeleasă experiența altora. Spusese Novalis: „În noi, sau nicăieri, trăiește Eternitatea”.

Au urmat reverberații pe o gamă variată de idei, cu fervoarea proprie, în general, înnoirilor.

În locul a ceea ce, în focul polemicii, unii numeau „detailismul istoric”, o întregă școală istorică a pus pe prim plan opera de sinteză, propunându-și, prin ea, să dezgroape „marile socluri nemișcate și mute pe care încâlceala narațiunilor tradiționale le acoperise cu un strat gros de evenimente”.³¹

Mulți s-au declarat nemulțumiți de îngustimea de orizont a cercetărilor în manieră tradițională și au reclamat extinderea lor peste tot ce era creație umană, preconizând anexarea obiectului și preocupărilor unor științe sociale autonome, precum economia, demografia, antropologia, psihologia colectivității, studiul mentalităților, istoria „imediată” (a prezentului),³² utilizarea metodelor matematico-statistice, a calculului probabilităților, a teoriei jocurilor etc. Era un fel de revanșă, întrucât în procesul constituirii lor disciplinele menționate expropriaseră istoriei terenurile respective – e drept, cultivate de ea într-o manieră prea generală pentru a satisface cunoașterea analitică.

Aserțiunea că istoricul este el însuși actor în istorie, în piesa pe care o scrie și o pune în scenă, și adoptarea de către el a intuiției și chiar a imaginației constructive ca metode de pătrundere mai adâncă în tainele faptelor omenești, ridică probleme – după cum era de așteptat – și în calea cunoașterii istorice.

S-a remarcat, judicios, că în măsura în care *alte* epoci sunt realmente *altele* decât cea a vieții istoricului, înțelegerea și intuiția sa încetează a fi adecvate pentru sesizarea specificului, a inefabilului spiritului.³³

Timpul pe care istoricul năzuiește a-l regăsi prin *empatie*, nu poate fi re trăit în ritmul în care el a fost trăit efectiv odinioară. Timpul trecut este privit de istoric prin ceea ce sugestiv s-a numit „densitatea timpului intermediar”. Ea înseamnă fluxul întâmplărilor, al situațiilor în desfășurare *după* momentul luat în studiu. Acest flux, asemenea unui mediu de refracție, induce în percepția și în judecata istoricului coordonate diferite, contorsionate, în raport cu ale celor spre care el îndreaptă antenele intuiției sale. *Istoricul cunoaște viitorul aceluia trecut*, motiv pentru care el nu-i mai poate regăsi pe oamenii de atunci cu perplexitățile lor, cu incertitudinile sau falsele certitudini care le-au marcat deciziile.³⁴

Dar, pe lângă aceasta, mai există și *un trecut al trecutului studiat*, pe care de asemenea istoricul, redus la informațiile transmise peste secole, nu-l poate cunoaște decât *în felul său* și nu în acela al oamenilor de demult.

Ei au simțit, desigur cu o intensitate și la o calitate aparte, fapte care pe noi, cei de azi, ne pot lăsa indiferenți. Prezentul istoricului nu e concordant cu prezentul trecutului și de aceea, în efortul de reconstituire a lui, este latentă imaginația, care-l amăgește pe istoric, insinuându-se și în actele de cunoaștere pe care el le crede cele mai neutre, mai riguros realizate în scopul atingerii obiectivității. Cunoașterea istorică este, astfel, un act constructiv, o sinteză intelectuală nouă, între subiect și obiect.³⁵ „Fără această reconstrucție sau integrare fantastică – afirma categoric Benedetto Croce – nu e posibil nici a scrie, nici a citi, nici a înțelege istoria”.³⁶ Angajarea creatoare a istoricului în istorie este riposta dată timpului disimulant, care se opune inteligenței asimilante și debilitază, dacă nu de-a dreptul anulează, obiectivitatea cunoașterii, în sensul ei clasic.

Destrămarea acestui mit al obiectivității ca reflectare a realului nu e un motiv de derută pentru istorici. La fel cu filosofia, istoria – pe această treaptă autocritică a cunoașterii de sine – se relevă a fi ceva mai mult decât înregistrare și înșiruire de gânduri și fapte din trecut. „Dintr-un domeniu al simplei cunoașteri, istoria redevine o problemă a vieții și a conștiinței ființării factice”.³⁷

Ea regăsește cu toată puterea conflictele și perplexitățile „lumii de dincolo de ziduri”. Apare acum ca o variantă de exprimare a adevărilor ultime despre lume, o căutare a sensului existenței, prin prisma semnificațiilor identificate în lumea revolută. Sens și semnificații dependente însă de ambianța cultural-intelectuală *în și din* care s-a proiectat înspre trecut orice demers cognitiv.

Cunoașterea istorică e recunoscută ca produs al implicării creatoare în datele trecutului a subiectivității istoricului, însoțite de componente ale culturii și ale ambianței sale sociale. Ea acceptă astăzi imposibilitatea decelării trecutului ca realitate obiectivă *in sine* și o substituie cu certitudinea cunoașterii acestuia ca realitate *pentru noi*, - singura posibilă și, ca atare, deplin valabilă.

Problemele care, atingând dimensiunea unei crize, au înnoit concepția istoriografiei în ultimul secol, nu pun sub semnul îndoielii globale utilitatea cercetărilor de fapte, de amănunte. Neglijarea lor ar submina bazele unui edificiu solid articulat al cunoașterii istorice. Incursiunea pe orizontul actual al acestor concepții, subiectiviste și aproape șocant relativiste, nu înseamnă nici ea o azeziune; este însă o necesitate pentru asimilarea – cu măsură – a modernității în istorie, urmărind expunerea de „aspecte mai puțin văzute ale realității”. Nu neapărat un „amor intellectualis”, cât o simplă „analysis situs”.

Trebuie recunoscut însă că scrierea istoriei nu se mai poate opri la modul tradițional care, cu un dram de aroganță și în lumina inovațiilor intervenite, ar putea fi de-acum numit „artizanal”. Fără a-i fi subminate temeliile faptice, e necesară înălțarea istoriei la treapta de *meditație asupra destinului uman*, general și individual, prin care ea împlinește atât năzuința firească de cunoaștere a lumii și a cunoașterii de noi înșine, cât și ades dezbătuta sa chemare de a educa în spirit etic și civic.

Prin acest periplu pe treptele cunoașterii istorice, înălțate de pe planul universalității, fabula a voit să povestească ceva și despre sine. Să observe, să aducă sugestii într-un perimetru apropiat, fără a critica și a se erija în îndreptar al atât de multora, pe care îi respectăm și atunci când n-am fi cu totul de acord cu ei.

De la atingerea stadiului ei modern, istoriografia română a acumulat rezultate numeroase și de valoare, pe care le augmentează mereu. Dar ea este încă precumpănitor tributară spiritului pozitivist, detailist sau ideologizant, în sensul banal și supărător al acestui din urmă cuvânt. Ar fi potrivit să înainteze pe un front mai larg spre depășirea tiparelor de rutină, pe orizontala spațiului istoric, și în aceeași măsură pe verticala acestuia, spre empireul problemelor teoretice devenite ardente în istoriografia mondială contemporană.

Fără a le aborda, fără ca istoriografia noastră să-și spună cuvântul pe marginea lor, încercând și o viziune proprie, ea nu va fi cotate la nivelul la care aspiră, pe scara universală a valorilor.

Procese novatoare din istorie, a căror sinteză am încercat-o, se constituie într-un apel la o înnoire a formării și a perspectivei istoricilor, la o aprofundare a misiunii lor în sistemul culturii, la curajul de a-și asuma ingraturul sacerdoțiu de „magicieni ai improbabilului”.

¹ „A depăși marginile slăbiciunii omenești”.

² „Anale”, III, 65.

³ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, București, 1996, p. 428.

⁴ Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, [München, 1971], p. 71.

⁵ Paul Veyne, *Au crezut grecii în miturile lor?*, [București, 1996], p. 29.

⁶ Herodot, *Istoriei*, cartea a VII-a, cap. CLII.

⁷ *Discours de la méthode*, I-ère partie; trad. rom. Edit. Academiei, 1990, p. 116. Aceeași atitudine, dar nu la fel de sever exprimată, Malebranche, în *Traité de morale*, II-ème partie, X-XIII. Prin excepție, chiar și romantismul – cel fervent mesianic – acuză uneori inutilitatea istoriei și viciul dezarmant al paseismului inspirat de ea.

⁸ Thierry de Montbrial, *Le sens de l'histoire*, în „Academica”, X, 1992, p. 8.

⁹ G. Pico della Mirandola, *Despre demnitatea umană*, București, 1991, p. 122.

¹⁰ Citatele după Georges Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, 1979, pp. 385, 392, 395, 432, 491. Nu era o descoperire nouă aceea că „nimic ce nu e în relație cu viitorul nu are sens pentru om”; José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, [Hamburg, 1972], p. 129.

¹¹ *Die Entstehung des Historismus*, I, Berlin, 1936, p. 89; e posibil ca acest pasaj să-l fi inspirat și pe Gusdorf, pentru a scrie: „L'humanité, naguère habituée à vivre dans l'éternité, s'installe dans le temps. *Op. cit.*, p. 377. În stilul său, - Cioran: “Istoriei tihnite i s-a substituit istoria găfâit”. *Sfârtecare*. București, 1995, p. 11.

- ¹² După GUSDORF, *op. cit.*, p. 381.
- ¹³ O expresie a lui Friedrich Schlegel.
- ¹⁴ Leopold von Ranke: “Wie es eigentlich gewesen ist”.
- ¹⁵ Citat de Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, București, 1994, p. 242.
- ¹⁶ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, [1972], p. 132.
- ¹⁷ Johann Huizinga apreciază faptul ca pe “una din cele mai mari realizări ale vieții spirituale”, în trecerea de la al XIX-lea la al XX-lea secol. *Im Bann der Geschichte*, ed. a II-a, Basel, 1947, p. 25.
- ¹⁸ *Einführung in die Geisteswissenschaften*, 1883.
- ¹⁹ Raymond Aron, *Introduction a la philosophie de l’histoire*, [Paris, 1981], p. 59.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 114.
- ²¹ Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, I, Leipzig, [1884], p. 168.
- ²² Annie M. Popper, *Karl Gotthard Lamprecht*, în *Essays in Modern European Historiography*, edited by S. William Halperin, Chicago, [1970], p. 126.
- ²³ Cf. Johann Huizinga, *Geschichte und Kultur. Gesammelte Aufsätze*, Stuttgart, 1954, p. 89.
- ²⁴ Cf. Albert Prior Fell, „That noble dream” ..., în *Histories and historians*, London-Edinburgh, [1968], p. 1-14.
- ²⁵ Raymond Aron, *La philosophie critique de l’histoire*, [Paris, 1969], p. 221.
- ²⁶ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 12.11.7.
- ²⁷ Werner Heisenberg, *Pași peste granițe*, București, 1977, p. 119.
- ²⁸ Cassirer, *Op. cit.*, p. 248.
- ²⁹ *Pietre pentru templul meu*, Sibiu, 1919, p. 12.
- ³⁰ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 25. Personajul menționat este eroul unei celebre nuvele de Adelbert von Chamisso (1781-1838). Reflecții similare la Karl Jaspers, *Texte filosofice*, București, 1986, p. 94.
- ³¹ Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, București, 1999, p. 6.
- ³² Societatea democratică și tehnicistă a creat un nou tip de “eveniment”, în locul celui acreditat până recent în istorie: evenimentul “în direct”, desfășurat public și mediatizat instantaneu, în ediții de masă. Pierre Nora, în *Faire de l’histoire*, vol. I, [Paris, 1974], p. 295.
- ³³ Arthur Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main, 1974, p. 408.
- ³⁴ Henri Irénée Marrou, *Comment comprendre le métier d’histoire*, în *L’histoire et ses méthodes*, [Paris, 1961], p. 1469.
- ³⁵ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, ed. a II-a, Paris, [1964], p. 30.
- ³⁶ Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, ed. a II-a, Bari, 1920, p. 29.
- ³⁷ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt am Main, Hamburg, [1955], p. 254.