

**DINAMICI SOCIALE ȘI TRANSFERURI CULTURALE
ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN**

(secolele al XVI-lea – al XIX-lea)

**DYNAMIQUES SOCIALES ET TRANSFERTS CULTURELS
DANS LE SUD-EST EUROPÉEN**

(XVI^e–XIX^e siècles)

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE STUDII SUD-EST EUROPENE

**DINAMICI SOCIALE
ȘI TRANSFERURI CULTURALE
ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN**

(secolele al XVI-lea – al XIX-lea)

editor:

Andrei TIMOTIN



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

București, 2019

Copyright © Editura Academiei Române, 2019
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți științifici: Acad. Victor SPINEI
Prof. Ionel CÂNDEA, membru
corespondent al Academiei Române

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

**Dinamici sociale și transferuri culturale în sud-estul european:
(secolele al XVI-lea - al XIX-lea) / ed.: Andrei Timotin. - București:**
Editura Academiei Române, 2019
ISBN 978-973-27-3068-3

I. Timotin, Andrei (ed.)

94

Redactor: Ana BOROȘ
Tehnoredactor: Mariana MOCANU
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 21.05.2019. Format: 16/70 × 100
Coli de tipar: 23

C.Z. pentru biblioteci mari: 316.7(4) „15/18”
C.Z. pentru biblioteci mici: 332.158(4) „15/18”

CUPRINS

Cuvânt-înainte	7
Andrei Pippidi, <i>Impactul unui institut românesc în perspectivă națională și internațională</i>	9
 IMPERIUL OTOMAN ÎN PROPAGANDA VENEȚIANĂ	
Ovidiu Cristea, <i>Giocare con una palla di vetro: percepții venețiene ale Imperiului Otoman (sec. XV–XVI).....</i>	37
Andrei Timotin, <i>Două opusculе venețiene de la sfârșitul veacului al XVII-lea despre declinul Imperiului Otoman</i>	57
 DIPLOMAȚI ȘI CĂLĂTORI DESPRE IMPERIUL OTOMAN	
Viorel Panaite, <i>Călători occidentali în Levant în vremea misiunii diplomatice a lui François Savary de Brèves la Curtea otomană (sfârșit de secol XVI – început de secol XVII).....</i>	71
Radu Dîpratu, <i>Pelerini catolici la Ierusalim în capitulațiile otomane din secolul al XVII-lea</i>	86
 CONVERTIRI ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN, LA CREȘTINISM ȘI ISLAM	
Cristina Feneșan, <i>Motivațiile convertirii la Islam în spațiul carpato-balcanic în secolele XVI–XVIII</i>	113
Radu Nedici, <i>Convertiri la catolicism în Oltenia austriacă: schimbare și rezistență religioasă.....</i>	129
 NEGUSTORI, IERARHI ȘI MISIONARI ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN	
Lidia Cotovanu, <i>Gestionari epiroți ai cămărilor domnești. Cazul negustorilor Igumenos de la Ioannina și al familiei lor extinse (sfârșitul secolului al XVI-lea – începutul secolului al XVIII-lea)</i>	147
Ioana Feodorov, <i>Familiaritate și alteritate în Jurnalul lui Paul din Alep</i>	164

Cătălina Vătășescu, <i>Norme referitoare la Biserică în codul juridic cutumiar din nordul Albaniei</i>	175
Cristina Codarcea, <i>Continuitate și inovație în mișcarea misionară catolică din Balcani în secolul al XIX-lea</i>	184

MOȘTENIREA BIZANTINĂ ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN

Tudor Teoteoi, <i>O solie bizantină la curtea sârbă (1327) și vlahii</i>	201
Oana Iacubovschi, <i>Narațiune și exegeză vizuală în contextul iconografiei Patimilor. Cazul Bisericii Sf. Nicolae a Mănăstirii Probota</i>	236
Simona Nicolae, <i>Literatura parenetică bizantină după căderea Constantinopolului. Circulația manuscriselor grecești</i>	271

ELENISMUL ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC

Lia Brad Chisacof, <i>Limba greacă – depozitar cultural și element vehicular în spațiul românesc</i>	289
Mihai Țipău, <i>Istoriografia greco-română. Stadiul cercetării și perspective</i>	298
Ștefan Petrescu, <i>Învățămint grecesc și identitate națională la gurile Dunării: școlile secundare grecești din Galați și Brăila</i>	309

CHESTIUNEA DUNĂRII: ISTORIE ȘI ACTUALITATE

Constantin Ardeleanu, <i>Între Sulina și Sudan – Romolo Gessi și Charles George Gordon</i>	333
Daniel Cain, <i>Dunărea ca graniță în relațiile româno-bulgare (1879–1908)</i>	342
Ștefan Dorondel, Stelu Șerban, <i>Ecologia politică a îndiguirii: stat, comunități locale și transformare socialistă a Dunării de Jos în România</i>	350
Lista autorilor	365

CUVÂNT-ÎNAINTE

Volumul de față cuprinde comunicările prezentate la prima ediție a Colocviului anual al Institutului de Studii Sud-Est Europene, *Dinamici sociale și transferuri culturale în Sud-Estul european (secolele al XVI-lea – al XIX-lea)*, care a avut loc în Aula Bibliotecii Academiei Române în zilele de 23 și 24 octombrie 2017. La colocviu au luat parte, așa cum era firesc, mai ales cercetători ai Institutului de Studii Sud-Est Europene, dar și colegi din alte instituții cu care Institutul întreține relații de veche și strânsă colaborare, precum Institutul de Istorie „N. Iorga” și Facultatea de Istorie a Universității din București.

Colocviul a fost deschis de prelegerea inaugurală a profesorului Andrei Pippidi, *Impactul unui institut românesc în perspectivă națională și internațională*, care deschide și volumul de față și care aruncă o lumină nouă asupra începuturilor cercetărilor românești asupra Sud-Estului european în legătură cu fondarea în 1914 a primului institut românesc de studii sud-est europene și a revistei sale, *Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe sud-orientale* (1914–1923), devenită ulterior *Revue historique du Sud-Est européen* (1924–1947), și cu ecoul pe care aceste publicații și activitatea științifică a Institutului l-au avut în țară și mai ales în afara ei pe durata a peste trei decenii de existență.

Urmează optsprezece articole împărțite în șapte secțiuni, care respectă în mare parte structura colocviului și care corespund unor teme de cercetare ale Institutului de Studii Sud-Est Europene, la care au putut fi asociați, în cadrul colocviului, și cercetători provenind de la alte instituții. Prima secțiune, „Imperiul Otoman în propaganda venețiană”, abordează problema imaginii Imperiului Otoman în izvoarele venețiene din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, examinând două principale categorii de izvoare, anume rapoartele baililor și ambasadurilor venețieni în capitala imperiului (Ovidiu Cristea) și scrierile pseudo-profetice menite să răspândească în opinia publică venețiană ideea declinului apropiat și inevitabil al imperiului pe durata războiului Ligii Sfinte (1683–1699) (Andrei Timotin). Secțiunea următoare, „Diplomați și călători despre Imperiul Otoman”, este dedicată călătorilor occidentali în spațiul levantin în secolul al XVII-lea (Viorel Panaite), cu o atenție specială acordată pelerinilor la Ierusalim și statutului lor în imperiu (Radu Dipratu). Convertirile, la islam și la creștinism, reprezintă tema celei de-a treia secțiuni, unde sunt examinate motivațiile convertirilor la islam în Sud-Estul european în veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea (Cristina Feneșan), respectiv cele ale convertirilor la catolicism în Oltenia în timpul ocupației austriece (1718–1739) (Radu Nedici). Misionarii catolici în Balcani (Cristina Codarcea) se

regăsesc și în secțiunea a patra, „Negustori, ierarhi și misionari în Sud-Estul european”, alături de alți călători care traversează regiunea în secolul al XVII-lea, între care negustorii meticuloși analizați de Lidia Cotovanu și un ierarh oriental precum Paul de Alep, al cărui *Jurnal* de călătorie a suscitât în ultimii ani un interes crescând mulțumită edițiilor, traducerilor și studiilor publicate sau în curs de realizare ale Ioanei Feodorov. La aceste studii se adaugă cel al Cătălinei Vătășescu despre statutul Bisericii în nordul Albaniei așa cum se reflectă el în codul juridic cutumiar.

Un domeniu de cercetare tradițional al Institutului de Studii Sud-Est Europene este acela al „Moștenirii bizantine în Sud-Estul european”, tema celei de-a cincea secțiuni a volumului de față, ilustrată prin trei studii: despre prezența vlahilor într-o ambasadă bizantină la curtea sârbă în veacul al XIV-lea (Tudor Teoteoi), despre iconografia Patimilor din naosul bisericii Mănăstirii Probotă (Oana Iacubovschi) și despre circulația manuscrisă a literaturii parenetice bizantine în spațiul românesc (Simona Nicolae). Două alte comunicări prezentate în cadrul secțiunii omonime a colocviului nu au fost incluse în acest volum: cea a lui Petre Guran (*Moștenirea bizantină în România: avatar istoric și idee națională*), publicată între timp în „Studii și materiale de istorie medie”, respectiv cea a lui Ștefan Ionescu-Berechet (*Pictură murală, icoane și iconari din Câmpulung-Muscel în secolele XVIII–XIX*).

„Elenismul în spațiul românesc” este un alt domeniu cu veche tradiție în Institut, reprezentat aici de o secțiune cuprinzând trei studii privitoare la traduceri din greacă și dicționarele greco-române din epoca fanariotă (Lia Brad Chisacof), la scrierile istorice grecești alcătuite în țările române (Mihai Țipău), respectiv la școlile grecești din Brăila și Galați în secolul al XIX-lea și începutul secolului următor (Ștefan Petrescu).

Ultima secțiune a volumului este consacrată „Chestiunii Dunării”, începând cu studiul consacrat unor fascinante și puțin cunoscute figuri de „antreprenori coloniali”, precum Romolo Gessi și colonelul Charles George Gordon, care călătoresc, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, de la gurile Dunării în Africa ecuatorială, veritabili agenți ai modernizării culturale și tehnologice a Imperiului Otoman (Constantin Ardeleanu). Urmează un studiu dedicat comisiei însărcinate cu trasarea graniței pe Dunăre și problemelor diplomatice dintre statele română și bulgar în urma apariției și dispariției insulelor de pe fluviu (Daniel Cain), ultimul studiu al secțiunii privind impactul social și ecologic al politicii de îndiguire a Dunării de Jos în perioada comunistă (Ștefan Dorondel, Stelu Șerban).

Andrei TIMOTIN

IMPACTUL UNUI INSTITUT ROMÂNESC ÎN PERSPECTIVĂ NAȚIONALĂ ȘI INTERNAȚIONALĂ

ANDREI PIPPIDI

Expunerea, fie și sumară, a cercetărilor românești cu privire la Sud-Estul european nu poate începe fără a evoca situația în care se contura, la sfârșitul secolului al XIX-lea, domeniul de explorat, precum și condițiile în care începea să se dezvolte în România investigarea trecutului, ca materie de educație, sub influența metodei critice care, în Occident, deschisese drumuri noi spre acumularea cunoștințelor.

Înainte chiar de câștigarea independenței de stat, înființarea celor două universități a dat naștere unor catedre pentru istoria națională, chiar dacă, față de perspectiva oferită de Kogălniceanu din 1843, în prelegerea inaugurală de la Academia Mihăileană, ele au rămas superficiale și mediocre de-a lungul primilor 40 de ani. Situația din Europa centrală și răsăriteană, în acea perioadă, dincolo de diferențele de abordare a cercetării istorice și de construcție a discursului istoric, este, cu o singură, explicabilă, excepție, de acumulare lentă.

În Ungaria s-au creat catedre de istorie națională și universală în preajma aniversării milenarului (1896). Grecia n-a organizat decât în aceeași vreme învățământul la Facultatea de Filosofie din Atena pentru istoria antică, pentru cea bizantină și pentru Evul Mediu. Polonia beneficia numai de o universitate rusească la Varșovia și una germană la Poznan, până când istoria patriei pierdute s-a introdus pe teritoriu austriac la universitatea din Lwow și, curând după aceea, la cea de la Cracovia. Istoria Rusiei era predată din 1879 de Kliucevski la Moscova, din 1888 de Platonov la Petersburg, ei doi având poziția dominantă cu preocupările lor de istorie agrară, administrativă și financiară, împărtășite de elevii sau colegii lor la Harkov, Kazan și Odessa. Marele culegător de documente care a fost Kostomarov era la Kiev înainte de 1870, dar se concentra asupra istoriei Ucrainei, domeniu în care l-a urmat militantul naționalist Hrușevski. În paralel, dezvoltarea cursurilor de istorie universală, începând din anii 1870, în amândouă capitalele Rusiei imperiale, ca și la Varșovia sau Rostov, s-a datorat unor generații formate în străinătate. În Bulgaria și Serbia, rolul într-adevăr important în reunirea informației istorice l-au deținut asociațiile de intelectuali patrioți și revistele pe care aceștia le

publicau. În Turcia, Institutul de istorie otomană a apărut abia în 1910, cu revista sa în limba franceză, care a durat doar douăzeci de ani. El fusese precedat de activitatea unor savanți străini, cum erau rușii, care și-au avut din 1895 institutul lor arheologic la Constantinopol, și, din 1897, Asumpționiștii francezi stabiliți la Kadiköi, al căror interes se îndrepta către istoria bizantină.

Dar la noi? Petre Cernătescu, un compilator după manuale franceze, ocupa catedra de istorie universală la București, pe când N. Ionescu, în timpul lăsat liber de activitatea sa politică, ținea la Ateneu o serie de conferințe „Învățămintele din Istoria Patriei”. La Iași, istoria românilor a fost a lui Xenopol din 1883. Până să vină Onciul de la Cernăuți în 1896 pentru istoria românilor, istoria universală fusese câștigată prin concurs în 1894 de tânărul N. Iorga, în al cărui parcurs intelectual ea a deținut 45 de ani locul central. Așadar, un început întârziat, dar vrednic de faza de dezvoltare pe care Occidentul căuta să o întindă dincolo de frontierele sale. Cât despre eforturile științifice de a defini și integra civilizația românească în spațiul istoric înconjurător, ele au apărut în avans față de exigențele momentului cultural local și au răspuns direct la situația politică a țării. Dependente au rămas aceste studii de direcția schimbătoare în politica externă sau chiar internă, spiritul public a sfârșit prin a le domina și a le ține și el prizoniere.

La mijloc între istoria universală și cea națională, dirijarea către studiile sud-est europene din 1914 a reprezentat o afirmare a primatului istoric și cultural al României în zona balcanică, dar, și mai mult, o acțiune menită să asigure un climat de colaborare pașnică, un îndemn la solidaritate.

Dintru început se cuvine să ne îndreptăm atenția asupra unui document redactat la 10 noiembrie 1913. Este un autograf Iorga, cu unele intervenții ale lui Gh.M. Murgoci¹:

„1. Se întemeiază, deocamdată pe lângă Liga Culturală, un Institut liber de studii privitoare la Europa sud-estică.

2. Scopul său este să provoace, să îndrumeze, să ajute și să organizeze cercetările (științifice) privitoare la toate țările și națiunile din regiunea carpatică și din cea balcanică ținând seama de tradițiile și interesele actuale românești.

3. Se va avea în vedere și pregătirea practică pentru diplomații și oamenii de afaceri cari vor avea să fie ocupați în aceste părți și mai ales în Peninsula Balcanică (adăugat de Murgoci: „prin lucrările sale va servi înțelegerea și propășirea națiunilor”).

4. Nici o condițiune nu se cere pentru înscriere. Se vor libera însă certificate de ascultare a cursurilor care vor fi anuale (adăugat de Murgoci: „Se speră că în această privință va fi un focar de cultură și pentru lumea străină de peste Carpați sau Dunăre”).

¹ B.A.R., Ms., arhiva N. Iorga XXII (1), ms. 49, reprodus cu unele modificări de N.A. Constantinescu, *Dare de samă asupra întemeierii și activității Institutului pentru studiul Europei sud-estice*, București, 1921.

5. Activitatea Institutului se va compune din cursuri practice de limbă (bulgară, sârbă, greacă, albaneză, turcă, ungurească), din conferințe cu privire la geografia, etnografia, istoria și literatura acestor regiuni și din excursii științifice, la care va putea lua parte și un public ales.

6. Ele se vor ține în ce privește lecțiile practice în cursul zilei iar conferințele în fiecare seară (tăiat).

7. Personalul va fi compus din lectori și profesori, plătiți eventual din taxele ascultătorilor și din darurile și subvențiile eventuale.

8. Institutul va fi condus provizoriu de inițiatori, iar, după întreaga lui organizare, de un director ales pe 3 ani de consiliul profesoral.

9. Se vor putea invita profesori străini pentru conferinți răzlețe.

10. Institutul își va începe activitatea de la 1-iu ianuar 1914.

Ne adresăm, în credința că facem o operă utilă, la persoanele care prin originea sau legăturile lor au datoriat de a ajuta această operă de cunoaștere și împrietenire la Dunăre și în Balcani, cerându-le ajutorul în formă de daruri, subvenții sau legate. Le amintim marile așezăminte pe care le-a dat în Grecia inițiativa privată și urăm ca nația noastră să nu se arate prea mult inferioară acestui exemplu.

Apelăm la presa preocupată de idei și de probleme culturale pentru a susține și populariza întreprinderea noastră”.

Aceleași informații erau transmise încă de la 1 decembrie 1913 prin agenția telegrafică italiană din București². De Crăciun, pe aceeași cale, se aducea la cunoștință programul viitoarelor cursuri: N. Iorga, *Despre influențele occidentale în viața Peninsulei Balcanice*, V. Pârvan, *Istoria Peninsulei Balcanice în antichitate*, G.M. Murgoci, *Geografia Balcanilor în general și a Albaniei în special*, P. Papahagi, *Folclorul, limba și literatura aromânilor*, I. Răducanu, *Viața economică în Peninsula Balcanică*. Pentru filologia bizantină și neogreacă Demostene Russo, pentru limba și literatura sârbă consulul Svilocosici, pentru limba și literatura bulgară Stoica Nicolaescu³.

Ceremonia de inaugurare la Fundația Carol, unde se credea că va fi adăpostit Institutul⁴, a avut loc la 24 ianuarie (6 februarie după noul calendar)⁵. Erau de față Semion Radev și Mihail Ristić, miniștrii plenipotențieri ai Bulgariei și Serbiei, țări până de curând în război. Nici nu s-ar fi putut altfel, fiindcă evenimentul, având o semnificație reconciliatoare, fusese comunicat și suveranilor balcanici prin

² B.A.R. Corespondența Iorga, 230, f. 140. Inaugurarea era pregătită de la 8 decembrie (I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, VIII, București, 1939, p. 383).

³ *Ibid.*, 230, f. 138, 26 XII 1913. Se anunțau și cursuri de albaneză, turcă, maghiară și ucraineană. „Flacăra”, III, 19, 22 februarie 1914, p. 160, semnalează noul Institut și Buletinul său lunar.

⁴ N. Iorga, *Trei lecții de istorie despre însemnătatea românilor în istoria universală*, Vălenii de Munte, 1912, p. 48.

⁵ „Universul”, nr 24, 26 ianuarie 1914, p. 2. Cf. *Inauguration de l’Institut. Discours du professeur N. Iorga*, în „Bulletin de l’Institut pour l’étude de l’Europe sud-orientale”, I, 1915, p. 42–46.

telegrame protocolare la care au răspuns cu urări de succes și Ferdinand al Bulgariei și Petru al Serbiei, ba chiar Nichita al Muntenegrului. Din Grecia, regele Constantin fiind în exil, cel care mulțumea cordial era diadohul Gheorghe⁶. Numai de la Carol I, căruia i se ceruse sprijinul ca „urmaș al lui Neagoe Basarab, al lui Vasile Lupu, al lui Brâncoveanu, imperiali patroni prin cultură ai Răsăritului”, s-a primit un răspuns glacial. Regele, știm noi acum, își rezerva în întregime politica externă și nu agreea o inițiativă particulară care intervenea indirect în acest domeniu. Prezența la solemnitățile a ministrului Instrucțiunii Publice, I.G. Duca, trebuia să salute „frumoasa cauză a unirii intelectuale între noi și popoarele din Balcani”, dar adevăratele lui sentimente le-a mărturisit în memoriile sale: „Iorga înființase un Institut Sud-European (sic!) pe care îl socotea drept a fi o mare operă a lui – de fapt, ideea nu era rea – ba am asistat și la inaugurare, seara pe la 9, nemâncat și plictisit”⁷.

Proiectul exista în mintea lui Iorga cel puțin din 1911, dacă nu mai devreme. În orice caz, alegerea sa la Academia Română – unde era corespondent din 1897 – i-a dat un prilej de a face propunerea în discursul său de recepție: „Un institut de studii pentru Europa sud-orientală aici în București, bine organizat și condus cum trebuie, ar putea fi în ordinea științifică întâia afirmare a drepturilor noastre”⁸. Era prima oară că ideea ajungea în fața savanților români, căroră li se cerea să-și dea girul moral unei formule practice. La 1 iulie 1912, la deschiderea cursurilor de la Văleni, Iorga a ținut o lecție despre „Ce este balcanologia” și la 17 iulie, el se adresa presei prin scrisoarea către Stelian Popescu în care explica de ce trebuie studiate împreună națiunile dintre Carpați și Arhipelag, dintre Marea Neagră și Marea Adriatică, a căror legătură s-a creat „prin comuna origine tracică, prin aceeași viață politică sub romani și bizantini, apoi sub turci, prin înrăuriri de la aceiași vecini și prin neconținută străbătere reciprocă”⁹. Cu acel prilej, ca garanție pentru viitor, se anunțase că „Maiestatea Sa a primit cu simpatie ideea”, dar al doilea război balcanic a întrerupt demersurile în acest scop, reluate de Iorga din mai, după ce exprimase viziunea sa istorică la Congresul de la Londra. Îndată după încetarea ostilităților, la care fusese martor¹⁰, încă o solicitare de audiență la rege reia subiectul înființării Institutului¹¹:

„În legătură cu o rugămintă anterioară, din luna lui Maiu, am onoarea să vă rog a-mi mijloci favoarea unei audiențe la Majestatea Sa Regele în vederea Institutului de studii privitoare la Eur. sud-estică pe care Maiestatea Sa a binevoit a-l primi în

⁶ N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 7–11.

⁷ I.G. Duca, *Amintiri politice*, vol. I, München, 1981. Cf. N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 7: „la orele 4.d.a.”

⁸ N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. a III-a, București, 1944, p. 94, la 17 mai 1911.

⁹ „Universul”, nr. 194, replică la *ibid.*, nr. 192, 15 iulie 1912.

¹⁰ Vezi reportajul *Acțiunea militară a României. În Bulgaria cu ostașii noștri*, Vălenii de Munte, 1913. Se întorsese din Bulgaria la 29 iulie (B.A.R., Corespondența Iorga 228, f. 124, telegramă Măgurele).

¹¹ *Ibid.*, 230, f. 254, ciornă autografă.

principiu acum un an. Totodată doresc să comunic M.S. descoperirea, foarte importantă, la o biserică din Rom., a clopotului dăruit de Caragheorghe, întem. Serbiei și bunicul actualului ei suveran, bisericii satului său de naștere, Topola, și să propun M.S. ca această relictă atât de prețioasă pentru Serbia prietenă și suveranul ei, să fie dăruită lor și dusă printr-o misiune specială la Belgrad”¹².

Față de tăcerea regală, motivată probabil de sensul pe care Austria l-ar fi dat gestului de curtenie, Iorga a încercat să obțină aprobarea printr-o nouă scrisoare adresată „Domnului Prefect al Palatului Regal”.

Domnule Prefect,

În luna lui maiu trecut am avut onoarea de a solicita prin mijlocirea d-voastră o audiență la Maiestatea Sa Regele pentru a vorbi Maiestății Sale cu privire la Institutul de studii relative la Europa sud-estică pe care Maiestatea Sa binevoise a-l aproba în principiu.

Neprimind nici un răspuns, vă rog să binevoiți a-mi răspunde dacă aceasta înseamnă că audiența nu mi se poate acorda, pentru a încerca în acest caz să dau alte baze Institutului a cărui înființare mi se pare astăzi mai necesară decât oricând.

Binevoiți a primi, Domnule Prefect, încredințarea deosebitei mele considerații,

Vălenii de Munte
3 august 1913

N. Iorga
profesor universitar, deputat”¹³

Se înțelege așadar renunțarea la un sprijin oficial, deci caracterul mai liber al noului Institut, care a apelat pentru fondurile necesare la solitudinea privată, fără mare succes¹⁴. Când el a luat ființă, a fost provizoriu găzduit în str. Fântânii, nr. 1, sediul Ligii Culturale, al cărei secretar general era V. Pârvan, asociat și el la întemeiere alături de Iorga și Murgoci.

Se poate spune de aceea că Institutul, ca și, mai târziu, celelalte creații ale lui Iorga, a suplini și precedat statul. Până atunci, interesul pentru relația cu sudul Dunării fusese motivat numai de răspândirea românilor peste hotare și se formase prin cercetări științifice, după 1877–1881. Merită spicuite lucrări de N. Popillian, un elev al lui Tocilescu¹⁵, G. Vâlsan și G. Giuglea¹⁶ sau L.T. Boga¹⁷. Problema

¹² N. Iorga, *La cloche de Carageorges destinée à la chapelle de Topola (découverte à Craiova)*, Vălenii de Munte, 1913.

¹³ B.A.R., Corespondența Iorga 296, 2, f. 419. La București începeau negocierile de pace. A urmat imediat audiența de la Sinaia, povestită în *O viață de om așa cum a fost*, vol. II, București, 1934, p. 198–199.

¹⁴ N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 5–6.

¹⁵ N. Popillian, *Românii din Peninsula Balcanică. Cercetări*, Bucuresci, 1885.

¹⁶ G. Vâlsan, G. Giuglea, *Românii din Serbia*, în „Anuarul de Geografie și Antropogeografie”, II, 1911; G. Vâlsan, *Românii din Bulgaria și Serbia*, în V. Arion, V. Pârvan, G. Vâlsan, Pericle Papahagi și G. Bogdan-Duică, *România și popoarele balcanice*, București, 1913.

¹⁷ L.T. Boga, *Românii din Macedonia, Epir, Tessalia, Albania, Bulgaria și Serbia, note etnografice și statistice*, București, 1913.

politică, pusă de o polemică între Take Ionescu și N. Iorga, apăruse evidentă înainte, din vremea „crizei macedonene”, și s-a manifestat ca reacție la conflictele balcanice din 1911–1913. Liga Culturală n-a întârziat să-și declare poziția favorabilă unei Macedonii autonome, sau unei alipiri la România a Albaniei care lua naștere, sau unei intervenții românești în sudul Dunării spre a stăvili o alianță bulgaro-turco-germană¹⁸. Concluzia acestor opinii mai mult sau mai puțin belicoase coincidea cu politica guvernului care ducea în direcția întinderii graniței peste Dunăre. În același timp, între noiembrie 1912 și iunie 1913, un curs de Istorie a statelor balcanice, de pe poziții opuse, era ținut de N. Iorga¹⁹. Profesorul, ziaristul și deputatul n-a încetat să protesteze împotriva participării României la războiul din 1913, refuzând anexarea Dobrogei de sud și contrariind o opinie publică aproape unanimă. Din punctul lui de vedere, singura îndreptățire a unei hegemonii românești în Sud-Est trebuia să fie superioritatea culturală. Încă din 1907 scrisese articolul *Cultura românească și rolul României în Balcani*²⁰, de recitat azi pentru deznădejdea cu care judecă structura socială, vinovată de despărțirea totală ca univers mental dintre elită și țărănimea analfabetă.

Stabilirea Sud-Estului ca un concept apare în pragul secolului XX în lumea savantă occidentală, mai cu seamă de cultură germană, sub presiunea unei probleme politice: retrasarea frontierelor naționale ale statelor balcanice, ceea ce netezea drumul unei năvalnice expansiuni economice. Dezvoltarea căilor ferate se ramifica în jurul axei Berlin-Istanbul-Bagdad. O privire asupra periodicelor ale căror preocupări încep să cuprindă această regiune găsește în frunte, din 1899, „Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und Herzegovina” care reprezintă epoca protectoratului austriac, după care anexarea a produs la Sarajevo acel „Institut für Balkanforschung” condus de Karl Patsch de la 1908 la 1916. Anul 1908 dă la iveală, la Viena, „Mitteilungen des oesterreichischen Orientvereines”, la care contribuiau oameni de afaceri evrei din București și Galați, dar și membri ai aristocrației bucovinene și, ca economist, Nicolae Xenopol. „Balkan-Revue”, în anii 1914–1918, este fără îndoială expresia interesului economic de la Berlin. Asistăm la o ofensivă a lingviștilor: Gustav Weigand, din 1911 până în 1916, la Leipzig, caută să organizeze un Institut Sud-Est European și Islamic, iar revista sa, „Balkan-Archiv”, a apărut în 1914 și a durat zece ani. La Viena, din 1914, „Mitteilungen des Rumänischen Instituts aus der Universität Wien” grupa în jurul lui Meyer-Lübke pe Leo Spitzer, D. Caracostea, I. Grămadă, S. Wedkiewicz și E. Gamillscheg. Era acel seminar despre care Sextil Pușcariu aflase din 1905 că se

¹⁸ V. Arion et al., *România și popoarele balcanice* (vezi supra, n. 16).

¹⁹ B.A.R., Corespondența Iorga 218, f. 115, programul cursurilor la Universitate (tipărit). Cf. *ibid.*, 225, f. 162, programul cursului la Școala de Război care va deveni *Chestiunea Dunării* (Vălenii de Munte, 1913, reed. V. Spinei, Iași, 1998); *ibid.*, 222, f. 120, Iorga către ministrul C. Dissescu, ciornă (iulie 1913?): „se poate tipări, după dorința dvs. exprimată verbal și Ist. Statelor balcanice, curs pe care-l țin în special pentru A.S.R. principele Carol”. Va fi *Histoire des États balcaniques à l'époque moderne*, Bucurest, 1914 (ed. a II-a, Paris, 1924; reed. A. Pippidi și A. Timotin, Brăila, 2018).

²⁰ „Floarea darurilor”, II, 6, p. 81–83.

pregătea²¹. La rândul lor, istoricii s-au mobilizat: „Zeitschrift für osteuropäische Geschichte” la Berlin (1910–1935) avea printre fondatori pe Otto Hoetzsch²². Fără îndoială, la acea inițiativă făcea aluzie Iorga vorbind de „institutul analog, cu tendințe politice evidente, pe care inteligența miniștrilor austriaci a știut să-l dea Vienei”. La Leipzig, din 1912, apare „Ungarische Rundschau für Historische und Soziale Wissenschaften”, cu o pleiadă de istorici de prim rang pentru care istoria medievală a Ungariei era inseparabilă de cea a Sud-Estului²³.

Concurența politică și intelectuală între ambianța de limbă germană și alte concepții geopolitice a acționat și pe anumite căi ale vieții științifice. În Anglia, al doilea an de război a făcut să apară un volum de istorie a Balcanilor²⁴. Toate țările avute în vedere în acest mănunchi de studii erau în mijlocul ostilităților sau se pregăteau să participe la ele. Grecia își avea capitolul redactat de Arnold Toynbee. Autorul care a prezentat România pe baza sintezei lui Xenopol a fost David Mitrany, căruia i se va datora după 40 de ani o interpretare personală a aceleiași subiect adusă la zi. Alt istoric britanic care-și manifestase de timpuriu interesul pentru Balcani a fost William Miller²⁵ și el va rămâne prezent în acest domeniu alături de prietenul său N. Iorga cu care avea în comun pasiunea pentru cercetarea Orientului latin²⁶.

Nu se hotărâse încă numele domeniului. Denumirea „Südosteuropa” a fost introdusă din 1905 de către Hans F. Helmolt (1865–1829), când a publicat vol. IV din a sa *Weltgeschichte*. La a doua ediție a colaborat în 1911 și N. Iorga, cu capitole despre popoarele dunărene²⁷, dar volumul a întârziat să se tipărească, din cauza războiului, așa că, în 1919, titlul va deveni *Balkan-Halbinsel*. Cu privire la numele ariei culturale pe care Institutul era sortit s-o studieze, Iorga va declara în 1940: „Pe atunci terminul acesta nu era curent, și prin urmare am oarecare merit că el s-a răspândit destul de mult”²⁸. Inițiativa de la București urmărea să recunoască elementele comune din toată zona, factorii de omogenizare activi vreme de secole, cu o sensibilitate specială pentru interacțiunea dintre români și popoarele balcanice în Evul Mediu.

²¹ *Scrisori către N. Iorga*, vol. II, ed. B. Theodorescu, București, 1979, p. 244. De fapt, „Rumänisches Seminar” funcționase și în 1893–1894, cu ajutor românesc de la guvern, Academie și Liga Culturală.

²² În vol. IV, p. 392–400, J. Nistor, *Die Urkunden Stephans des Grossen*, este recenzie la Ioan Bogdan, *Documentele lui Ștefan cel Mare*, vol. I–II, București, 1913.

²³ Li se vor alătura Jireček însuși în 1914 și, odată cu el, tânărul Franz Babinger. Numele contelui Tisza – primul ministru al Ungariei – a pus cel mai oficial sigiliu pe această echipă de savanți.

²⁴ *History of the Balkans*, Oxford, 1915. O interesantă „Balkan-Review” la Londra în 1919–1921.

²⁵ W. Miller, *The Balkans. Romania, Bulgaria, Servia and Montenegro*, Londra, 1896, reed. 1899 și 1908. „J’admire énormément votre force de travail et votre érudition” îi va scrie lui Iorga la 26 martie 1922 (scrisoare în posesia mea., A.P.). În 1923 publică la Cambridge *The Ottoman Empire and Its Successors 1801–1913*, aducând la zi prima ediție din 1913.

²⁶ Întâlnirea lor avusese loc în 1913 la Congresul de istorie de la Londra (recenzie semnată W.M. în „English Historical Review”, XXVIII, 1913, p. 823).

²⁷ La p. 215–219 și 363–487, despre huni, unguri, bulgari, albanezi și români.

²⁸ *Ce este Sud-Estul European*, București, 1940, p. 4.

În cursul drumului pe care N. Iorga s-a apropiat de acest program, el s-a întâlnit cu alții de ideile cărora a putut fi influențat. Cel dintâi a fost K.J. Jireček (1854–1918) pe care l-a întâlnit la arhivele din Dubrovnik în 1897 și căruia îi va mulțumi pentru sfaturile dăruite unui tânăr de 26 de ani²⁹. Corespondența continuată între ei atestă un schimb regulat de publicații proprii pe teme învecinate și de impresii despre condițiile sociale în care se desfășura viața intelectuală atât la nord, cât și la sud de Dunăre.

Începând din 1901, N. Iorga a lucrat la una din operele sale clasice, aceea care i-a dobândit definitiv reputația internațională, *Geschichte des Osmanischen Reiches*³⁰, dusă la bun sfârșit în 1908, dar a regretat că limitarea la cinci volume impusă la Gotha (1913) l-a împiedicat să includă acolo și o experiență directă în Asia Centrală pentru a descrie mediul primordial al osmanlăilor. Cu aceeași intenție de a pătrunde personal în orizontul subiectului investigat – în 1907 apare la Londra *The Byzantine Empire*³¹ – a întreprins călătoria din 1906 *Prin Bulgaria la Constantinopol*. Ce l-a interesat pe drum, ca pretutindeni, a fost viața populară, iar trecutul l-a aflat la muzeul din Sofia: „un muzeu european, a cărui cercetare trebuie să umple pe oricare dintre noi de admirație, pe de o parte, de rușine, pe de alta” prin comparație cu ce era pe atunci la București³². Situația politică din Turcia s-a schimbat dramatic în 1908 și evenimentele care au urmat, comentate de Iorga în noul lui ziar „Neamul Românesc”, erau considerate de el „din cele mai mari ale istoriei lumii” sau „din acelea care ridică din mormântul lui un popor”³³. În aceste împrejurări, istoricul este adus să reflecteze la o carență în mediul științific românesc, lipsa unei catedre în învățământul superior pentru studii orientale. „E o pagubă reală că nu putem întrebuința o sumă de izvoare scrise în aceste limbi. În cel mai scurt timp va trebui să recâștigăm și aici terenul pierdut”³⁴. Va reveni aceeași constatare după cinsprezece ani: „Ni trebuie orientaliști. Nu e o rușine că până azi n-avem niciunul?”³⁵

O sugestie a venit atunci, surprinzător, de la un fost elev al lui Iorga și colaborator la „Sămănătorul” care, fiind aromân, aderase la „Junii turci”, răsplătit de ei ca senator și, în 1912, ministru: „În Senatul otoman al cărui membru sînt” –

²⁹ N. Iorga, C.J. Jireček, în „Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe sud-orientale”, V, 1919, p. 1–3; N. Iorga, *Un mare învățat: C.J. Jireček, cu prilejul morții lui*, în *Oameni cari au fost*, ed. I. Roman, II, 1967, p. 86–89; idem, *O viață de om așa cum a fost*, vol. I, p. 286–287.

³⁰ A. Pippidi, *A propos d'un livre centenaire*, în „The Historical Review / La revue historique”, III, 2006, p. 217–226. În același timp, redactează *Geschichte des rumänischen Volkes* pentru același comanditar, profesorul său Karl Lamprecht, la apariția căreia, în 1905, Jireček declara: „C'est la première histoire de votre nation fondée sur des bases solides, comme l'exige l'art du historien moderne” (I.E. Torouțiu (ed.), *Studii și documente literare*, VIII, București, 1939, p. 285).

³¹ Cu un tiraj probabil de 4000 de exemplare (B.A.R., Corespondența Iorga 248, f. 8, în iunie 1914 mai erau în depozit 2969 de volume).

³² Cf. Al. Lapedatu, *Amintiri*, ed. I. Opreș, Cluj-Napoca, 1998, p. 95–96. Un articol de Iorga despre muzeele bulgărești a apărut în „Sămănătorul” la 20 august 1906.

³³ N. Iorga, *România, vecinii săi și chestiunea Orientului*, Vălenii de Munte, 1912, p. 58–59.

³⁴ Idem, *Armenii și românii: o paralelă istorică*, în AARMSI, s. II, t. XXXVI, 1913, p. 37–38.

³⁵ Idem, *Cronicle turcești ca izvor pentru istoria românilor*, în AARMSI, s. III, t. IX, 1928, p. 22.

scria N. Batzaria în 1908 – „vreau să propun înființarea unui Institut Balcanic pentru studiul istoriei, arheologiei și în genere al științelor orientale. Sint convins” – adăuga el – „că un astfel de Institut fundat la Constantinopol ar putea aduce servicii din cele mai prețioase. Însă, deoarece nu-mi ascund lipsa de pricepere în astfel de chestiuni, vă rog pe Dv. să-mi dați cuvenitele îndrumări asupra condițiilor în care trebuie să fie fundat Institutul”³⁶. Deși răspunsul lipsește, se poate bănui că, în viziunea profesorului, înfăptuirea își avea locul firesc numai în România³⁷.

În relațiile cu statele balcanice, acțiunea lui Iorga a fost purtată simultan pe tărâm științific și politic. În programul noului partid naționalist-democrat din aprilie 1910 era recomandată, pentru politica externă, „apropierea de vecinii României în Peninsula Balcanică”. Vizita unei delegații de studenți turci în același an îi dă lui Iorga ocazia de a saluta marile schimbări realizate în Imperiul otoman³⁸. Alți oaspeți din Turcia vor veni în 1914 și, în conferința cu care-i va întâmpina la Universitatea din București, Iorga le va arăta credința sa în necesitatea unor raporturi culturale care să lege națiunile, nu statele: „Nous attendons d’études faites dans vos archives et bibliothèques, dont vous voudrez bien nous permettre l’accès, la solution de certains problèmes de notre histoire et, de votre côté, vous ne pourrez jamais écrire une histoire complète des sultans sans recourir à nos chroniques, qui sont une des grandes sources pour votre passé”³⁹. Pentru a-și cere dreptul de consultare a arhivelor otomane, Iorga a trimis la Constantinopol cel mai luxos exemplar din *Geschichte* ca legația noastră să îndeplinească formele de a-l înmîna sultanului Mehmed al V-lea: fără rezultat⁴⁰. La o nouă cerere de a studia documentele din fosta bibliotecă a lui Abdul Hamid la Ildiz Kiosk, în ianuarie 1912, s-a răspuns că „Poarta nu poate da voia cerută pentru că în acea bibliotecă nu s-ar afla nici un act privitor la relațiunile Turciei cu fostele Principate Române”. Intermediarul solicitării adaugă: „Impresiunea mea este că acea bibliotecă nu este încă regulată și că oamenii competenți de aici nu știu încă exact ce conține și se tem ca nu cumva permițându-se unui străin cercetarea documentelor s-ar expune la descoperiri neplăcute”⁴¹. De aceea, concluziile lui cu privire la „cauzele catastrofei Imperiului otoman”⁴² istoricul român le-a prezentat la Belgrad.

Acolo el ajunsese încă din 1903 și atunci, cum își va aminti el după trei decenii, „am avut prima inițiere, plină de învățăminte, a acelui Balcan pe care

³⁶ *Scrisori către N. Iorga*, vol. II, p. 462.

³⁷ Vezi și N. Batzaria, *Turcia Junilor Turci*, cu o prefață de N. Iorga, București, 1922.

³⁸ *România, vecinii săi și chestiunea Orientului*, București, 1912, p. 143–144, 148–151, 154–155. În 1909 fusese un fapt demn de reținut *Studenții bulgari în București*, *ibid.*, p. 104–105.

³⁹ N. Iorga, *Quelques mots sur les relations entre les Roumains et le peuple turc*, Bucarest, 1914. Vezi și I. Gh. Botez, *Vizita studenților turci la Iași*, în „Convorbiri literare”, XLVIII, 1914, nr. 6, p. 681–682.

⁴⁰ I.E. Torouțiu (ed.), *op. cit.*, vol. X, București, 1945, p. 398, 489–492.

⁴¹ *Scrisori către I. Bianu*, vol. II, ediție M. și P. Croicu, București, 1975, p. 274. Vezi și I.E. Torouțiu (ed.), *op. cit.*, p. 493.

⁴² *Les causes de la catastrophe de l’Empire Ottoman, conférence faite le 11 novembre à Belgrade*, Vălenii de Munte, 1913.

suficiența noastră neroadă obișnuia a-l ignora din toată înălțimea unui neîndreptățit dispreț⁴³. S-a întors la Belgrad în 1913 și a înnodat legături de prietenie care vor dura toată viața cu tovarăși de studii ca Jovan Radonić, care, în 1908, începea la Belgrad un curs de istoria românilor⁴⁴, și cu etnograful Tihomir Djordjević⁴⁵. A fost ales membru corespondent al Academiei Sârbe de Științe. La Universitate a găsit „șase docenți pentru folclor, etnografie și tot ce se ține de studiul aceluia pământ balcanic pe care, vale de vale, l-au cercetat atâtea ani”, în frunte cu profesorul lor Jovan Cvijić. Acestuia i se datora Muzeul etnografic din Belgrad, „cel mai interesant din Balcani” după părerea oaspetelui⁴⁶. Au fost deci punți întinse în vederea înființării Institutului de la București.

Acest viitor care se apropia n-ar fi fost posibil dacă n-ar fi fost dorit și de alți savanți balcanici și români. Întâlnirile cu ei l-au îndemnat pe N. Iorga să conceapă ceea ce va fi creația sa, dar nu numai a sa. Din 1904 venise la București ministrul Instrucțiunii Publice din Bulgaria, Ivan Șişmanov (1862–1928), ca să studieze exemplul reformelor lui Spiru Haret. Lui îi aparține ideea colaborării culturale, așa cum o formulase încă din 1898⁴⁷: „Quelques congrès des savants balkaniques... quelques expositions de tableaux communes, quelques excursions même de simples touristes intelligents feraient plus pour nous faire connaître mutuellement que tous les actes diplomatiques. Que ne commencerions-nous à nous faire comprendre en apprenant toutes les langues des Balkans!”. Este întocmai tactica pe care o vor aplica cei cărora li s-a adresat acest discurs misionar. Filologul bulgar l-a cunoscut pe Iorga în redacția „Convorbirilor literare” al căror director era slavistul Ioan Bogdan⁴⁸. Amintirea acelor zile va reveni în corespondența lui Șişmanov cu Iorga: în 1912 felicitări pentru curajul civic de a se opune înțeleșitorilor pregătirii de război împotriva Bulgariei, apoi în 1914, după ce conflictul avusese loc, regretul că proiectele de apropiere fuseseră zădărnice⁴⁹. Răspunsul de la Vălenii de Munte reflectă prietenia cea mai sinceră: „Rien n'est changé dans mes sentiments et dans mes idées. Il faut nous connaître, nous entraider, nous défendre côte à côte contre les compétitions des plus puissants que nous. On arrivera à s'aimer, j'en suis certain. Est-il besoin de vous dire que je garde les meilleurs souvenirs de l'homme

⁴³ *O viață de om*, vol. II, p. 55–56. Cf. idem, *Pe drumuri depărtate*, ed. V. Râpeanu, I, București, 1987, p. 214–220.

⁴⁴ *Un prieten sîrb*, în *România, vecinii săi și chestiunea Orientului*, p. 89–90.

⁴⁵ *Scrisese Romîni din Serbia*, în „Arhiva”, XVII, 1906, p. 19–27, 112–117, 167–172.

⁴⁶ *Pagini despre Serbia de azi*, București, 1914, p. 53.

⁴⁷ Încă din 1897 se traduce Iv. D. Șişmanoff, *Însemnătatea și teoria etnografiei bulgare*, în „Convorbiri literare”, XXXI, 1897, p. 439–454, 540–566, 744–752.

⁴⁸ Imediat, un articol al lui Iorga îl apreciază pe Șişmanov: „un învățat cu largi cunoștințe și cu vederi originale, un filolog și etnograf prețuit” (*România, vecinii săi*, p. 3–9). Semnalează o concurență în 1906: „d. Weigand anunță că ministrul Șişmanov din Sofia i-a creat și un Institut pentru filologia bulgărească” (N. Iorga, *O luptă literară*, ed. V. Râpeanu și S. Râpeanu, vol. II, București, 1979, p. 339).

⁴⁹ T. N. Ganev, *Relations scientifiques et culturelles bulgare-roumaines 1869–1944. Documents*, Sofia, 1973, p. 250–251.

politique bulgare qui, à Bucarest, tout en nous témoignant des sentiments d'amitié sincère, nous exhortait à un labeur ardu pour maintenir notre place au monde?⁵⁰ După încă un război, dialogul s-a reluat prin declarația lui Șişmanov: „Que je suis un des amis les plus sincères de la Roumanie vous le savez. Nos intérêts économiques et intellectuels nous pousseront indubitablement vers une union, même étroite. Seulement, nous autres, meneurs intellectuels des peuples devons tout faire pour hâter cette évolution naturelle”⁵¹. Fiindcă acești oameni, amândoi, credeau în menirea lor sfântă, răspunsul lui Iorga este ca un ecou al scrisorii primite: „Je désire de tout mon cœur que les anciens sentiments reviennent, ceux que j'ai personnellement toujours cultivés et répandus. Mais il faut se débarrasser auparavant de nombreux préjugés et illusions dangereuses et surtout se chercher à pénétrer un peu dans l'âme de l'autre, de celui dont on recherche l'amitié”. Și, din nou, ideea că singura înțelegere autentică este cea prin educație, nu printr-un acord politic, ci printr-o stare de conștiință: „l'essentiel est de se réunir pour l'œuvre positive de la création. Et Dieu sait s'il y a à créer dans ce coin perdu d'Europe qui s'étend de la steppe hongroise aux Détroits...”⁵². La moartea lui Șişmanov, în 1928, prietenul său român și-a mărturisit datoria față de această „minte de alcătuire apuseană, formată în vaste lecturi, voință neînfrântă în opera de creațiune, judecată pe care n-o turburau pasiunile trecătoare”⁵³.

Dorința de armonie politică în regiune o împărtășea și altă personalitate din mediul academic bulgar. Nikola Milev (1881–1925), un istoric pregătit la Berlin și la Viena, a predat pentru prima oară la Sofia istoria popoarelor balcanice. Ziarele pe care le-a condus se opuneau atât comunismului, cât și naționalismului radical, căutând să evite un conflict între Bulgaria și România. Relațiile cordiale între cei doi partizani ai unității balcanice au fost curmate în 1916 de izbucnirea războiului și o reluare a lor, dorită de Milev, a fost împiedicată de asasinarea acestuia⁵⁴.

Correspondența pe care Iorga o purta cu ziariști și oameni politici bulgari arată că un dialog era posibil. De pildă, i se scria de către redactorul-șef al unui ziar din Șumen:

„Votre discours sur l'union balkanique' contre les gros appétits des grandes puissances fait une très belle impression chez nous. Les États balkaniques; surtout la Bulgarie et la Roumanie, doivent se comprendre le plus tôt possible et s'opposer

⁵⁰ *Ibid.*, p. 252–253. Aceeași amintire la N. Iorga: *Ce înseamnă popoare balcanice*, Vălenii de Munte, 1916, p. 10.

⁵¹ T. N. Ganev, *op. cit.*, p. 258.

⁵² *Ibid.*, p. 261.

⁵³ *Oameni cari au fost*, ed. V. Râpeanu și S. Râpeanu, III, Galați, 1997, p. 183.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 141: „Milev era poate cel mai cult om la vecinii noștri. Istoric stăpân pe cele mai sigure metode, povestitor calm și interesant, aproape dezbrăcat de prejudecățile așa-zise naționale”. La B.A.R. corespondența Iorga 238, f. 362, o scrisoare a lui Milev din 1914. Pentru alta, de la Sofia, 7/20 mai 1915, care răspundea la două ale lui Iorga, nu am decât o copie incompletă. *Une lettre de N. Mileff* s-a publicat în „Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe Sud-Orientale”, II, 1915, p. 361–363.

ensemble à toute puissance qui menaceraient leur avenir. On doit demander déjà la paix sur le principe des nationalités”⁵⁵. De asemenea, un interlocutor stăruitor era Vladimir Viktorov Toporov, cerând informații istorice în aprilie 1915, după ce fusese primit în august 1913 la Văleni și în 1914 la București⁵⁶. Cu atât mai important este acordul deplin cu Semion Radev, diplomatul și istoricul martor la inaugurarea Institutului, care, după ce citise *Istoria statelor balcanice în epoca modernă* (Vălenii de Munte, 1913), avea intenția de a traduce cartea în limba bulgară pentru a o edita la Sofia⁵⁷.

Istoricul român se orientase în același timp și către colegii sârbi. Atât răspândirea mării lucrări, cât și ecourile activității lui în Parlament dovediseră calitatea, cu care se mândrea, de „ami sincere de la Serbie”⁵⁸. În comunicarea la Academia din Belgrad, în noiembrie 1913, el declară: „Une grande mission est réservée à ce Sud-Est européen”⁵⁹ și, la viitorul așteptat pentru „cette concorde féconde de tous les peuples du Danube et du Balcan”⁶⁰, contribuția Serbiei i se pare esențială, fiind o societate preponderent țărănească, adânc pătrunsă de conștiință națională. Era în fond structura socială pe care o preconiza pentru țara lui. Simpatia pe care nu va înceta niciodată să o manifeste pentru sârbi, morți sau vii, era cunoscută în presa din Serbia. În numele ziarului „Delo” din Niș, directorul acestuia, dr. Lazar Marković, îi cerea un articol⁶¹ pe tema tendințelor comune ale popoarelor sârb și român.

A venit momentul să evocăm relația lui Iorga cu încă un inovator în concepția spațiului balcanic, „marele geograf sârb Cvijić, fără îndoială unul dintre cei mai distinși savanți din întreaga Europă actuală”⁶². Legătura dintre ei a format-o Gh. M. Murgoci, geologul și geograful eminent care a jucat un rol considerabil, până de curând neglijat, în fundamentarea științifică și morală a creației pe care o reprezintă Institutul⁶³. Pe Cvijić l-a cunoscut în 1906 și l-a condus într-o perieghză de zece zile prin România pe „acest celebru și unic geograf al Peninsulei Balcanice”. Cu acel prilej, „Prof. Cvijić mi-a comunicat o întreagă listă de lucrări făcute de el și de elevii săi în domeniul antropogeografiei, al etnografiei, folklorelui, obiceiurilor, locuințelor etc. ale poporului sârb și conlocuitorilor lui, cele mai multe publicate în *Annales de Géographie* de la Paris. Oare la noi nu se

⁵⁵ B.A.R., corespondența Iorga 238, f. 54–55, 9 martie 1915. Cf. *ibid.*, f. 386, și *ibid.* 239, f. 132–133. Același V. Beyazow scrie de la Vidin, la 25 iulie 1918, *ibid.*, vol. 282, f. 348.

⁵⁶ *Ibid.* 238, f. 271–272. Prima întâlnire e menționată în *Acțiunea militară a României*, p. 230.

⁵⁷ *Ibid.* 238, f. 333–334.

⁵⁸ *Ibid.* 228, f. 55–56, scrisoare către directorul unui ziar sârbesc la 11 iulie 1913.

⁵⁹ N. Iorga, *Relations entre Serbes et Roumains*, Vălenii de Munte, 1913, p. 26–27.

⁶⁰ Idem, *Pagini despre Serbia de azi*, București, 1914, p. 71.

⁶¹ B.A.R., Corespondența Iorga 238, f. 67–68 și 142–143, în martie-aprilie 1915 și, la 1 mai, articolul.

⁶² N. Iorga, *Le caractère commun des institutions du Sud-Est de l'Europe*, Paris, 1929. Pe Cvijić, Iorga l-a întâlnit la Paris în februarie 1925 (*Memorii*, IV, București, 1935, p. 214).

⁶³ R. Tomi, *Un geolog pasionat de Balcani și modernizarea societății românești*, Gheorghe Munteanu Murgoci, în „Studii și materiale de istorie modernă”, XXVII, 2014, p. 107–148.

găsește nimeni pe care l-ar interesa aceste lucruri ?” Murgoci s-a integrat spontan în această direcție de studii, preocupându-se de explorarea realităților de peste Dunăre, unde aromânii treziseră admirația lui Cvijić. În 1912, Murgoci scria: „Lumea noastră științifică a îmbrățișat cu entuziasm ideea emisă de dl. Iorga pentru înființarea unui institut oriental la București”. La inaugurare, a ținut un discurs⁶⁴. În consiliul de conducere a intrat alături de Iorga și de Pârvan. Acest triumvirat s-a prelungit până la moartea lui Murgoci, când i-a luat locul Al. Lapedatu, și după doi ani, în 1927, Ioan Andrieșescu îi va succeda lui Pârvan.

Despre activitatea lui Murgoci în cadrul Institutului aducem acum două documente inedite (din aceeași colecție, a mea). Primul trebuie să fie din 1921 și se referă la tentative de a consolida existența Institutului:

„Duminică

Dragă Domnule Iorga,

De când m-am întors din Grecia mereu m-am gândit să vin la D-ta să-ți comunic ce am făcut pe acolo, lucruri ce desigur te-ar fi interesat. O criză de uremie, urmată apoi de o criză reumatică, m-a imobilizat toată săptămîna aceasta în pat. Văzînd că nu pot veni, am trimis o vorbă prin d. Constantinescu, dar nu știu dacă ți-a putut relata ce trebuia. Azi văzui în o gazetă o telegramă tocmai asupra lucrurilor ce am pus noi – Mugur, Prințul și cu mine – la cale. Chestiunea e o extindere și o intensificare a Inst. SE European.

Dl. Mugur îți va spune verbal cum am procedat și cum am intrat în legătură cu profesorii, cum căștigasem dinainte pe Diadoc, cum Prințul Carol a luat chestiunea în mîină, cît ne-a servit cartea D-tale *Grecii și Românilor*, căreia i-am dat o largă răspîndire efectivă, etc. Ideile fundamentale sunt acelea din statutul Institutului nostru de la fund numai cu adaosul de posibilitate de înființare de secțiuni și în alte centre în SE Europa. Prima secțiune este aceasta din Atena. Încolo, Institutul central cu Biblioteca, Buletin etc. e cel de la București.

Aci alăturat vei vedea ciorna cum ne-a servit ca bază de explicare și de discuție pentru extinderea acestui Institut și pe baza căreia cei de la Atena vor să se constituie. Ea a fost publicată în gazete etc.

Când am plecat la Grecia, deși eram f. bolnav și mă duceam în scop de sănătate, nu m-așteptam să mă apuc de așa ceva, căci se înțelege aș fi venit să iau sfatul D-tale. Dar nu este nimic angajat definitiv, noi păstrînd toată libertatea și stăpînirea de conducere, ce ni s-a condat fără discuție.

Totuși noi va trebui să dezvoltăm nițel statutul și să ne organizăm unele lucruri.

Sper că în cîteva zile să mă întrezăresc și o să fie o plăcere a te revedea și a pune la cale unele lucruri, înainte chiar de a sosi Prințul. Mai am și alte lucruri de vorbit cu D-ta tot în legătură cu Prințul etc. Dl. Mugur poate să-ți spue multe și te va lămuri în special asupra chestiunii Inst. SE.

Cu deosebită dragoste

G. Murgoci”

⁶⁴ B.A.R. Corespondența Iorga 244, f. 120–122.

Revelator în primul rând pentru încrederea dintre cei doi prieteni, mesajul ne interesează și cu privire la intenția de a crea sucursale Institutului. Cea proiectată la Atena nu s-a realizat, deși avea sprijinul prinților moștenitori ai României, Carol, și Greciei, Gheorghe, a căror dublă căsătorie, cu Elena de Grecia și Elisabeta de România, era salutată prin cartea în care N. Iorga prezenta în mod sintetic trecutul celor două popoare, mereu împletit: *Românii și Grecii de-a lungul veacurilor cu prilejul îndoitelor nunți princiare* din MDCCCCXXI. Mugur era secretarul Fundației create sub egida lui Carol. Prezența prințului la cursurile de la Văleni în iulie 1912 indicase semnificativ adeziunea tinerei generații a dinastiei.

Originalul ciornei la care se face aluzie este documentul următor:

„Institut d’Etudes concernant l’Europe Sud-orientale fondé en 1914 à Bucarest par Mrs les prof. N. Iorga, G. Murgoci, V. Pârvan.

Scopul Institutului este de a crea o centrală de studii în genere asupra Europei orientale și în special asupra Peninsulei balcanice. Institutul își propune de a urmări dezvoltarea studiilor științifice generale, istorice și literare în diferitele țări din SE Europei, de a stabili legături culturale de la o țară la alta și de a deștepta interesul celorlalte națiuni pentru toate manifestările de viață culturală a popoarelor din SE Europei.

Mijloacele prin care crede a-și îndeplini scopul sunt:

1) Cursuri și conferințe făcute la Institut de specialiști români și streini asupra anumitor probleme științifice, geografice, economice și chestiunilor istorice, folklorice, lingvistice, etc. ce interesează această parte a Europei.

2) Cursuri de învățatura limbilor moderne a popoarelor din orientul Europei.

3) Publicarea cu concursul colaboratorilor din țările respective a unui buletin în limbi streine care acum se găsește în anul IV) de referate și informații asupra lucrărilor cu privire la SE Europei, precum și broșuri și monografii tratând chestiuni din domeniul geografiei, arheologiei, istoriei, folklorelui, lingvistice etc.

4) Alcătuirea și mărirea continuă a unei biblioteci speciale la București pentru tot ce privește Peninsula Balcanică și la îndemîna specialiștilor din țară sau streinătate.

5) Organizări de călătorii de studii; excursii științifice, instituiri de burse și înlesniri de viață și studiu tinerilor studioși și specialiștilor ce ar merge pentru studii dintr-o țară într-alta.

6) Întruniri și congrese anuale a membrilor săi în diferitele țări participante.

Sediul Institutului e la București, dar poate avea secții în toate țările respective. Institutul posedă la București o casă proprie (str. Banu Mărăcine 1), donată de Ministerul Instrucțiunii, unde se află biblioteca sa (în mare parte donația prof. N. Iorga) și săli de studii și cursuri.

Institutul e condus actualmente de un comitet format de cei 3 fondatori ai săi. Se poate constitui un comitet central în care să facă parte delegați de la secțiile din țările cari se interesează pentru lucrările acestui Institut, cari vor fi astfel colaboratori permanenți ai Institutului și lucrărilor lui”.

Erau așadar unite cercetările cu învățămîntul. Se anunțaseră pentru lunile februarie–mai 1914 nu mai puțin de 16 colaboratori care se însărcinau „în mod cu totul gratuit” cu 18 cursuri. După ce lecțiile s-au ținut la Universitate, unde Murgoci le-a găzduit la Geologie și Pârvan la Muzeul de Antichități, au intrat în două

camere din casa pe care Ministerul Instrucțiunii (deci tot Duca) a donat-o în 1914. Alături, la colțul cu B-dul Maria 7, alt imobil: o librărie, o brutărie, o brânzărie, o bodegă, o pielărie, o fierărie și un atelier de tinichigerie, din chiria cărora se întreține Institutul + un singur salariu, pentru bibliotecară, + achiziții de cărți⁶⁵. Un sediu propriu n-a avut niciodată acest Institut, deși arhitectul Cegăneanu făcuse planurile pentru el, iar familia Bibescu era gata să dea ciment din fabrica de la Posada.

Ca Institutul să obțină statut de persoană morală s-a întocmit o Expunere de motive⁶⁶:

„Împrejurările politice din ultimul timp, marele rol de conciliație și de echilibru care a revenit, prin natura însăși a lucrurilor, României fac necesară pentru oricine se ocupă de afacerile publice, dar mai ales pentru acei cari se destinează diplomației, cunoașterea adâncită a teritoriilor și însușirilor naționale ca și a istoriei și culturii popoarelor, în atâtea privinți legate cu noi, din cele mai îndepărtate timpuri, de care suntem încunjurați și cărora, în epoca dispariției și lipsei unei stăpâniri creștine, li-am păstrat legea și cartea și li-am pregătit viitorul politic.

Un număr de profesori s-au gândit să îndeplinească această lacună în învățământul nostru superior prin crearea unui Institut de studii privitoare la Europa sud-estică, care și-a început activitatea la 24 Ianuar, călduros salutat de toți vecinii noștri, ai căror Suverani au găsit cuvinte de înaltă recunoaștere pentru țința nobilă pe care o avem în vedere.

Pentru ca acest Institut să-și poată avea fondurile trebuitoare din care se vor plăti publicațiile, se vor organiza excursiile de studiu și se vor da ajutoare cercetătorilor, rugăm Camera să-i acorde prin votul ei calitatea necesară, de persoană morală.

Adăugim ca anexă numărul din Buletinul francez al Institutului care-i cuprinde Statutul.

Art. 1 Se recunoaște persoană morală Institutul pentru studiul Europei sud-orientale.

N. Iorga
Iuniu I. Lecca
D.D. Pătrășcanu
G.C. Dragu
I. Bontăș”

Din contribuția lui Murgoci la activitatea Institutului amintim trei conferințe în 1914–1915 și încă una în 1925, organizarea a două excursii în 1914 în Dobrogea de sud și în 1915 la Turtucaia și Silistra, broșura *Țara nouă. Dobrogea și Deliormanul*.

⁶⁵ Avem evidența veniturilor și cheltuielilor la N.A. Constantinescu (*Dare de samă*), și, în colecția mea, gestiunea financiară pe 1936/1937, semnată A. Chemale. Biblioteca, 760 de volume înainte de război, avea peste 2000 în 1926 prin noi donații Iorga și prin moștenirea de cărți, manuscrise, stampe și hărți de la Murgoci. Un aparat fotografic nu s-a cumpărat decât în 1936. Pentru recunoașterea Institutului ca persoană morală, vezi „Monitorul oficial”, nr. 20, 24 aprilie 1921, și scrisoarea lui G.T. Kirileanu către N. Iorga, 26 aprilie 1921, în colecția mea.

⁶⁶ B.A.R., Corespondența Iorga, vol. 248, f. 303, autograf N. Iorga.

Lui i se datorează, cum am văzut, ideea unor secții pentru difuzarea principiilor și înfăptuirilor Institutului. În această direcție se înscrie întemeierea, la 8 octombrie 1922, a unei secțiuni la Sibiu. Documentul original este următorul:

„Comitetul conducător al Institutului de studii sud-est europene a luat hotărârea de a înființa la Sibiu o filială a acestui Institut, acordându-se o subvenție de 10 000 (zece mii) lei – la care se adaugă încă 20 000 (douăzeci mii) lei din partea Ministerului Instrucției publice și a Ministerului Cultelor și însărcinând cu conducerea pe domnul G. E. Müller, arhivar al Universității săsești din Sibiu și pe domnul Arbore, profesor al Liceului de Stat din aceeași localitate.

N. Iorga
V. Pârvan”

În preajma încoronării regelui Ferdinand, era de dorit confirmarea bunelor sentimente ale sașilor care consimțiseră la unirea Transilvaniei cu România. De aceea, când N. Iorga a recurs la prietenul său, dr. C. Angelescu, el a invocat ca argument „cererea intelectualilor sași”:

„Domnule Ministru,
Institutul sud-est European a creat, după cererea intelectualilor sași, o sucursală în Sibiu pentru cercetarea celor privitoare la viața lor populară și la trecutul lor.
Institutul însuși a dăruit pentru aceasta 10 000 lei și vă rog ca, din partea Dumneavoastră, să adăogați aceeași sumă, după promisiunea ce mi s-a făcut.
Primiți, vă rog, Domnule Ministru, încredințarea considerațiunii mele deosebite,

N. Iorga”⁶⁷

La 2 iulie 1923, N. Iorga revine la atragerea unui ajutor (30 000 lei), precizând că „suma dată anul trecut a fost întrebuințată la tipărirea a două lucrări de mare interes pentru cunoașterea Ardealului. E și un mijloc de a ne apropia cultural de România sașii pentru care s-a creat această secție”⁶⁸. Principiile de organizare (*Grundzüge*) publicate la Sibiu în 1922⁶⁹, prevedeau o subsecție românească formată din A. Arbore și Ștefan Meteș, alături de una germană, cu Georg E. Müller, directorul arhivelor locale, și Adolf Schullerus, etnograf și folklorist. Direcțiile de cercetare propuse și stăruitor urmărite erau strângerea și prelucrarea numirilor geografice ale Transilvaniei, topografia Transilvaniei, cercetări etnografice

⁶⁷ Primul act s-a păstrat în colecția mea. Al doilea e publicat în „Revista Arhivelor”, an XLVIII, vol. XXXIII, 1971, nr. 3, p. 456. Ministrul Cultelor, C. Banu, a acordat și el o subvenție de 10 000 lei.

⁶⁸ *Ibid.*, XLVIII, 3, 1971, p. 457. Suma a rămas aceeași până în 1936. Una dintre lucrările menționate era ediția versurilor latine ale unui umanist sas, cealaltă referindu-se la aspectul juridic al legăturilor Transilvaniei cu Poarta.

⁶⁹ Despre care vezi *Un institut de colaborare științifică între români și sași*, în „Neamul Românesc”, nr. 236, 19 octombrie 1922.

comparate asupra limbii, istoriei și geografiei Transilvaniei, istoria dreptului și a organizării administrative a naționalităților și ținuturilor din Transilvania, preistoria Transilvaniei, inscripții, monede, documente, cronici și monumente, cercetarea arhivelor din țară și externe, istoria comparată a artei, culturii și îndeletnicirilor casnice ale Transilvaniei.

Acest vast program, prezentat inspecției lui N. Iorga în august 1924, l-a îndemnat să susțină cererea comunității săsești de a se înființa o universitate de limbă germană la Sibiu⁷⁰. În jurnalul vizitei sale, el dezaprobă lipsa de considerație a mitropolitului Nicolae Bălan față de sași: „Crede că li se dă prea mare importanță, că sânt meniți a pieri”⁷¹.

În realitate, Institutul, e timpul să o spunem, găsisese chiar în opinia publică românească o lipsă de înțelegere în cercuri largi, la care a contribuit reacția negativă și la Iași. Acolo, din 1905, își avea catedra de filologie slavă Ilie Bărbulescu, ostil din resentiment personal față de fostul său profesor Ioan Bogdan și orientat politic contra Serbiei, el fiind doctor de la Zagreb, deci de partea Austriei⁷². De la primul număr al revistei de la București „Bulletin de l’Institut pour l’étude de l’Europe sud-orientale”, comentariul este răuvoitor: „Afară de o singură recenzie datorită d-lui Tzigara-Samurcaș, toate celelalte se datoresc d-lui Iorga, directorul real al revistei. Buletinul este deci o nouă revistă personală a omniscientului Iorga. Soarta ei este ușor de prevăzut”⁷³. Atacul a continuat cu acuzația că revista e „menită să deie în străinătate ideea falșă că în România nu se lucrează decât pe teren istoric și nu există decât un singur învățat, dl N. Iorga”⁷⁴. Această polemică începuse demult, prin campania anti-sămănătoristă, care a coincis cu divergența politică dintre Iorga și Stere, până în ajun aliați, precum și cu concurența cursurilor de vară între Văleni și Iași, dar s-a însuflețit prin controversa în critica literară⁷⁵. Față de rezerva cu care

⁷⁰ Posed raportul de activitate pe 1926 trimis lui N. Iorga de G. Ed. Müller și Friedrich Müller la 6 mai, din care rezultă o raționalitate și o conștiinciozitate remarcabile. Documente cu un conținut asemănător mi-au fost semnalate de prof. Vasile Ciobanu cu o prietenie generoasă. Ele se află în Arh. St. Sibiu, fondul G. E. Müller, cutia 16, mapele 71,73,74. De acolo provine și schimbul de scrisori între G. E. Müller și N. Iorga din anii 1922–1926, care a fost publicat de Michael Kröner, *Im Zeichen des Einheit und Gemeinsamkeit (Briefwechsel zwischen N. Iorga und G.E. Müller über die Zusammenarbeit zwischen rumänischen und sächsischen Wissenschaftlern)*, în „Neue Literatur”, 11, 1978, p. 6–18.

⁷¹ N. Iorga, *Memorii*, IV, București, 1935, p. 180–181, dar comentariul din manuscrisul original a fost suprimat de autor la dictarea pentru tipar.

⁷² De el, *Asupra poporanismului istoric de la „Sămănătorul”*, în „Arhiva”, XVII, 1906, 2, p. 68–80; idem, *Din lumea balcanică. Noua orientare în politica externă la noi și în Sîrbia*, în „Viața românească”, XXIX, 1913, p. 250–255. Totuși, în 1914, a ținut la Institut conferința *Resturi din influența veche sîrbească asupra românilor* (N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 16). O scrisoare a lui Bărbulescu către Murgoci în 1914 anunța titlurile unor conferințe pe care dorea să le țină (doc. arhiva Institutului de Istorie „N. Iorga”).

⁷³ „Viața românească”, XXXII, 1914, p. 151. Răspunsul în „Drum drept”, II, 1914, nr. 1, p. 63.

⁷⁴ „Viața românească”, XXXIII, 1914, p. 238.

⁷⁵ *Ibid.*, II, 1908, p. 297–299; *ibid.*, XII, 1909, p. 124–125, 125–126, 126–127, 421–423; *ibid.*, XIII, 1909, p. 130–134, 281 (unde se ajunge la insinuarea că activitatea multilaterală a lui Iorga este stimulată financiar: „primește 650 lei pe lună ca profesor, și mai are și alte mici venituri: de la documente publicate, de la cărți elaborate săptămînal, de la *Neamul Românesc* etc.”).

N. Iorga primise eseul *Spiritul critic în cultura românească*, Ibrăileanu a rămas inconciliabil⁷⁶.

Consecințele se vor vedea zece ani mai târziu, când Iorga va mărturisi: „Oricât ai duce o luptă de ideolog, vine un moment de dezgust și de prea mare amărăciune”⁷⁷.

Între timp, organizarea Institutului făcea progrese. Studenții și auditorii înscriși au fost în 1914 peste 70, cu taxe de înscriere de 5 lei și, pentru plata lectorilor de limbi străine, 10 lei, la care s-a renunțat după un an⁷⁸. „Totul absolut gratuit”, povestește Iorga: „Ei bine, n-am găsit, dar n-am găsit deloc, ascultători”⁷⁹. Aceasta n-a împiedicat să se țină în același an 11 conferințe, două dintre ele de „studii geografice în Albania de nord”, al căror autor, baronul Nopcsa (1877–1933), desigur invitat de Murgoci, a fost o figură interesantă de savant explorator⁸⁰. „Profesori erau, dar ascultători deloc. Au venit întâi câțiva studenți de la Litere, de la filologie, dar în cele din urmă am rămas numai cu cei câțiva de la Litere cari mai aveau examene de trecut doar trei studenți. Eu am făcut un an de zile istoria literaturii bizantine”⁸¹. A urmat un curs de istoria Albaniei⁸². În 1915, Iorga anunța: „Cursul meu o să se întindă anul acesta asupra călătoriilor în Peninsula Balcanică”⁸³.

Imagina activității Institutului până în pragul războiului și în anii 1919–1924 are nevoie să fie întregită prin deslușiri despre Buletinul care cuprindea în vremea aceasta recenzii cu privire la bibliografia recentă din țările balcanice sau asupra lor. Fiind în limba franceză, acele pagini îi informau pe români și, în același timp, difuzau peste hotare părerea lui N. Iorga despre lucrări procurate din străinătate prin legăturile sale personale. În jurul profesorului era prezent un grup de

⁷⁶ *Ibid.*, XII, p. 412–420, și XIII, p. 273–398. Vezi și Z. Ornea, *Sămănătorismul*, București, 1970, p. 337–349.

⁷⁷ N. Iorga, *Desvoltarea politice externe a poporului românesc*, București, 1920, p. 38.

⁷⁸ N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 12. Limbile predate în 1914 au fost greaca medie și modernă, bulgara, rusa, albaneza și maghiara. În 1913–1914, Gh. Popescu-Ciocănel din Ploiești oferă lecții de turcă, arabă și persană (B.A.R., Corespondența Iorga, vol. 236, f. 101, și vol. 240, f. 340).

⁷⁹ N. Iorga, *op. cit.*, p. 37. În 1940 va adăuga: „publicul este foarte binevoitor cu mine când este chestiunea să mă asculte, dar mult mai puțin binevoitor când este vorba să cumpere cărțile mele” (conferință inedită, *Războiul cel Mare în lumina unui sfert de veac*).

⁸⁰ G. Robel, *Franz Baron Nopcsa und Albanien. Ein Beitrag zu Nopcsas Biographie*, Wiesbaden, 1966.

⁸¹ *Desvoltarea politice externe...*, p. 37. Iorga a realizat o sinteză în *La littérature byzantine – son sens, ses divisions, sa portée*, în RHSEE, II, 1925, p. 370–397, și în *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, în „Byzantion”, II, 1925, p. 237–298 și *ibid.*, III, 1926, p. 17–27.

⁸² *Albania și România, lecție de deschidere ținută în București la Institutul pentru studiul Europei sud-estice*, Vălenii de Munte, 1915, p. 14–15: „Faptul că germanii din Austria se ocupă de limba și de poporul albanes este, de altfel, în legătură cu intențiile cunoscute ale Austriei în Peninsula Balcanică. Știința despre Albania are birouri în Ministeriul de Externe din Viena. Abia acum a început însă, pentru tot ce se ține de Albania, faza științifică” (p. 14–15). Textul stenografiat al lecțiilor apărea în „Universul” (de exemplu, la 11 februarie 1914, *Cursul d-lui profesor N. Iorga la Institutul Balcanic*). Ca publicație a Institutului, *Brève histoire de l'Albanie et du peuple albanais*, Bucarest, 1919 (la Tirana, în 2004, *Histori e shkurter e Shqiperise dhe e popullit shqiptar*).

⁸³ N. Iorga, *Iluzii și drepturi naționale în Balcani, lecție de deschidere la Institutul de studii sud-est europene*, Vălenii de Munte, 1916.

colaboratori, nu încă dintre elevi, ci din aceeași generație cu el, ca Tzigara sau Murgoci, sau colegii sârbi Radonić și Djordjević (acestora li se va adăuga în 1919 Dj. Sp. Radojičić, cu articolul fundamental despre data bătăliei de la Rovine). Mai tineri erau V. Pârvan, Al. Lăpedatu, V. Bogrea, S. Dragomir, P.P. Panaitescu, N.M. Popescu, geografi G. Vâlsan și C. Brătescu, Al. P. Arbore (profesor la Sibiu), un harnic „ammanuensis” Al. Cusin, folosit și la „Neamul Românesc”. Alții, sau aceiași, neidentificați când semnav cu inițiale (dacă nu era patronul însuși, ca să nu mai fie învinuit că scrie singur toată revista). Un elev de viitor apare în 1922: Gheorghe Brătianu, cu cel dintâi articol al său despre comerțul genovezilor pe Dunăre în secolul al XIII-lea.

La „Revue historique du Sud-Est européen”, revista mult mai dezvoltată care va înlocui „Buletinul” și pe care N. Iorga a condus-o din 1924 încă 16 ani, se grăbesc să răspundă invitației de a colabora Adrien Blanchet, bizantinolog numismat, și ilustrul savant Salomon Reinach⁸⁴. Conferințele ținute la București în 1929 de Charles Diehl ocupă volumul VI al revistei. Alt mare bizantinolog francez, Louis Bréhier, comentează relația dintre arta veche românească și cea sârbească, domeniu în care intervine și Gh. Balș, care era co-autor cu N. Iorga la *Art roumain ancien* (Paris, 1924). Contribuții de istorie polonă în legătură cu trecutul românesc au semnat K. Tyszkowski, M. Kasterska și W. Knapowska. Pe Marcel Emerit (1899–1985), interesat de istoria socială românească, Iorga l-a reținut câțva timp ca asistent al său și, în anii 1934–1937, i-a subvenționat un centru de studii românești la Lille⁸⁵. Ca autori din țară care își asumau publicarea de documente, s-au bucurat de un deosebit prestigiu Ioan Bianu, I.C. Filitti, Vladimir Ghica (da! monseniorul), Radu Rosetti (generalul), C.I. Karadja. Aceștia mai vârstnici li s-au alăturat, ca elevi ai lui Iorga, o primă generație: N. Bănescu, Gh. I. Brătianu, C.C. Giurescu, G. Oprescu, C. Marinescu, Sever Zotta, Silviu Dragomir, Pericle Papahagi, apoi A. Sacerdoțeanu, M. Holban și Fr. Pall. Rândurile lor nu erau încă împrăștiate nici de disidența din 1930, nici de transformările societății românești de după război, aducătoare în și mai mare măsură de uri sau pricini de despărțire.

Același grup, din care au devenit profesori universitari Bănescu și Marinescu la Cluj și Giurescu la București, s-a implicat și în publicarea altor două reviste conduse de N. Iorga: „Bulletin de la Section historique de l’Académie Roumaine” (din 1912) și „Revista istorică” (din 1914). Institutului îi era asociată din 1923 și existența anuarului „Mélanges de l’École Roumaine en France”, în cele cincisprezece volume ale căruia au apărut cele dintâi cercetări ale unor bursieri, majoritatea dintre ei având să se illustreze în învățământul universitar⁸⁶.

Buletinul a început prin a fi distribuit pe cale diplomatică. Astfel, se trimiteau 30 de exemplare din anul I, nr. 1, la Istanbul pe adresa Ministerului Instrucțiunii

⁸⁴ Bibliografia întocmită de V. Vasiliu-Sacerdoțeanu, *Table générale articles, comptes-rendus, documents, chronique et notices*, Bucarest, 1935.

⁸⁵ M. Emerit a fost în 1938–1940 profesor la Universitatea din Alger, unde a obținut pentru N. Iorga doctoratul honoris causa.

⁸⁶ P. Țurlea, *Școala română din Franța*, București, 1994.

Publice, cu rugămintea de a fi împărțit unor biblioteci, „en ajoutant que nous tenons à votre disposition le nombre d'exemplaires dont vous pourriez avoir besoin encore. Nous ne demandons en échange que l'envoi de publications qui pourraient enrichir notre bibliothèque et faciliter la connaissance de votre pays, voisin et ami”⁸⁷. Ministerul de Externe român a cumpărat 1000 de abonamente pentru a fi difuzate. Broșuri sau numere din Buletin se expediau la cca 220 de adrese în țară și 120 în străinătate⁸⁸. Se primeau confirmări până și de la Biblioteca Municipală din Alexandria⁸⁹. *Histoire des États balcaniques* se citea chiar în Bașkiria, la Universitatea din Ufa, de unde prof. A. Schepotieff cerea măcar o corectură din *Histoire des Roumains et de leur civilisation*, precum și „un numéro de votre journal qui est ici introuvable”⁹⁰. Se poate înțelege că, la asemenea încurajări, „se expediau revistele până și Papei de la Roma și Împăratului Japoniei”⁹¹.

Din străinătate veniseră imediat dovezi de interes și simpatie. Un important istoric polon, Marcel Handelsman, îl felicita pentru crearea Institutului pe N. Iorga, care-și anunțase această intenție la Congresul de la Londra: „Cette idée m'intéresse d'autant plus que depuis un certain temps j'étudie spécialement l'histoire serbe. Vous me ferez un grand honneur en m'écrivant quel est le plan des travaux de cet Institut, son but spécial, ses moyens”⁹². Fostul coleg de la Paris, Henri Hauser, profesor la Dijon, a primit și el revista și un extras: „Je vous suis bien reconnaissant de m'envoyer votre si intéressant bulletin”⁹³. Întâlnirea la Londra cu istoricul italian Gioacchino Volpe, de care l-au apropiat atât viziunea Evului Mediu, cât și programul politic, a provocat o prietenie intensă: „Ho ricevuto l'opuscolo contenente le vostre due comunicazioni al Congresso, ho ricevuto i primi tre fascicoli del Bulletin e ve ne ringrazio vivamente. Io conoscevo la vostra Breve storia dei Rumeni, cara al mio cuore d'Italiano. Ma non altro. Ora il Bulletin mi permette di valutare più degnatamente l'importanza della vostra attività di storico della Rumania e la connessione in cui mettete la vita del passato con la vita presente del vostro paese, e lo sforzo che state compiendo per ricollegare quella

⁸⁷ B.A.R., Corespondența Iorga, vol. 244, f. 31.

⁸⁸ N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 17, n. 1. În 1925 se ajunge la expedierea gratuită a 230 de abonamente la „Revista Istorică, pe când RHSEE ajungea la 155 de adrese în străinătate pentru schimb” (*ibid.*, p. 24); N. Dascălu, *Nicolae Iorga și propaganda externă a României*, în „Revista istorică”, II, 1991, nr. 5–6, p. 281–285. La 21 aprilie 1936, N. Iorga a donat legației sovietice din București exemplare din toate operele sale pentru o bibliotecă populară din Moscova (ANB, SRI, F.D., d. 11382, vol. I, p. 6).

⁸⁹ La 5 ianuarie 1921 pentru 4 extrase din „Bulletin de l'Institut” (în colecția mea).

⁹⁰ 25 ianuarie 1930 (în colecția mea): „Pour nos études sur l'histoire de l'Europe orientale notre base est votre œuvre”.

⁹¹ N.A. Constantinescu, însemnare după 1940 (în colecția mea). De altfel, N. Iorga era cunoscut personal de papa Pius al XI-lea (Achille Ratti), din vremea când erau amândoi în biblioteca de la Milano.

⁹² B.A.R. Corespondența Iorga, vol. 240, f. 323, Varșovia, 5 martie 1914. Scrisoarea următoare a lui Handelsman mulțumește pentru buletinul ultimelor apariții românești cu care Iorga a informat o revistă polonă: „J'espère que vous ferez nous envoyer les n-os suivants de votre nouvelle revue” (*ibid.*, vol. 241, f. 68, 11 mai 1914). Informarea a continuat în 1928, 1930 și 1933.

⁹³ *Ibid.*, f. 193, 25 mai 1914.

storia e quella vita di un paese giovane con la storia e la vita europea in genere, latina in specie ed italiana più ancora”⁹⁴. De la Veneția, Angelo Pernice roagă să i se trimită cu regularitate Bulletin de l’Institut și publicațiile Ministerului de Externe român cu privire la războiul balcanic, în vederea unei cărți ce urma să-i apară „sulla storia dei Balcani”⁹⁵.

Relațiile personale ale lui Iorga au ajutat la răspândirea informațiilor despre noul Institut și în Serbia, unde un schimb de scrisori cu președintele Academiei al cărei membru fusese ales reflectă puternica impresie pe care i-o făcuse Stojan Novaković⁹⁶. O reacție favorabilă vine și din partea lui Tih. R. Djordjević⁹⁷. Legătura cu Germania, întreruptă de război, a fost reluată în 1920 cu Ernst Gerland, istoric al Cretei venețiene, care preda la Frankfurt pe Main istorie est-europeană, bizantină, bulgară și sârbă⁹⁸. Dintre toate aceste recunoașteri ale înnoirii istoriografice pe care N. Iorga dorea să o înfăptuiască, niciuna nu este mai semnificativă decât scrisoarea lui Henri Pirenne: „Comment, à côté de tant de grands ouvrages, avez vous encore le temps et d’énergie pour produire des études spéciales si nourries et si bien conduites, sur les points les plus divers de l’histoire des Balkans? Des hommes de ce temps-ci vous avez fait plus que tout autre pour sa connaissance. Et ce vous est un titre à la reconnaissance de tous les savants autant qu’à celle de vos compatriotes. Car, à mesure que nos connaissances se précisent sur l’Europe orientale, nous connaissons mieux par comparaison l’évolution de la nôtre, et nous nous trouvons plus rapprochés de cet idéal synthétique qui doit être celui de tout historien véritable”⁹⁹. Primul lucru care vine în minte aici este *Istoriologia*: o analogie neobservată până acum în gândirea celor doi istorici năzuind spre sinteza supremă. În al doilea rând trebuie notat că evaluarea entuziastă a activității învățatului român se situează exact la mijlocul unei cariere extraordinare, din care a mai urmat încă un sfert de veac.

Un mijloc de a atrage cercetările istorice europene asupra spațiului sud-est european și a legăturilor acestuia cu restul lumii a fost folosit de N. Iorga în 1924, ca organizator al primului congres internațional de studii bizantine. Nu numai că era oferită istoriografiei române ocazia de a se afirma, dar, împletind strâns studiile unor savanți a căror specialitate îi orienta către Anatolia sau Sicilia, spre Georgia sau către Aragon, se demonstra o continuitate orizontală care corespunde pasiunii

⁹⁴ *Ibid.*, vol. 228, f. 334–335, și vol. 234, f. 60. În relatarea Congresului internațional de științe istorice, Volpe remarcă *Deux communications faites, le 7 et 8 avril 1913*, Bucurest, 1913, în *Storici e maestri*, ed. a II-a, Florența, 1967, p. 301, 305–307; vezi și I. Cervelli, *Gioacchino Volpe*, Napoli, 1977.

⁹⁵ B.A.R. Corespondența Iorga vol. 241, f. 145–146 Se referă la A. Pernice, *Origine ed evolutione storica delle nazioni Balkaniche*, Milano, 1915.

⁹⁶ *Ibid.*, vol. 240, f. 410, 18/31 ianuarie 1914, Novaković către Iorga, și vol. 239, f. 58, 21 ianuarie/3 febr. ciornă Iorga. Despre aceste scrisori și despre casa din Belgrad în care l-a primit bătrânul învățat, vezi *Oameni cari au fost*, vol. II, p. 144–145.

⁹⁷ B.A.R., Corespondența Iorga, vol. 240, f. 310, 28 februarie 1914.

⁹⁸ *Ibid.*, vol. 284, f. 7–8, 22 febr. 1920. Gerland fusese la București sub ocupație, în 1917–1918, având relații cu Onciul și Bianu.

⁹⁹ *Scrisori către N. Iorga*, vol. III, ed. P. Țurlea, București, 1988, p. 243–244, Gand, 28 mai 1913, din B.A.R. Corespondența Iorga, vol. 226, f. 9–10.

cu care Iorga urmărea idealul sintezei. Tuturor acestor oaspeți de oriunde li s-a captat interesul pentru Sud-Estul în care dăinuie reminiscențe bizantine inseparabile de civilizația românească¹⁰⁰.

Nu trebuie nicio clipă să încercăm a enumera participanții străini, de notorietate internațională: convocarea lor laolaltă urmărea să enunțe cât mai insistent și mai plastic îndreptățirea conceptului de Sud-Est. Un institut românesc de studii bizantine făgăduit atunci n-a putut fi înființat înainte de 1935, dar inițiativa i-a revenit lui Iorga, al cărui succesor avea să fie N. Bănescu, atât la conducerea acelui institut, cât și la cea a Institutului de Studii Sud-Est Europene, unite în Șoseaua Bonaparte, nr. 6, casa dăruită statului de către ctitor și distrusă în 1986. În 1939, când Asumpționiștii au fost siliți să părăsească așezământul lor de la Kadiköi, strămutarea la București a fost hotărâtă sub influența lui Iorga, ceea ce le-a îngăduit să-și continue studiile aici¹⁰¹, pînă ce încă o persecuție politică le-a pus capăt în 1948.

Congresul din 1924 fusese un episod excepțional, dar în programul Institutului și-au găsit loc și conferințe ale unor invitați străini. De pildă, în mai 1925, Eugène Pittard de la Universitatea din Geneva, antropolog și expert în arheologie preistorică, o specialitate în care a avut ca interlocutori pe V. Pârvan și I. Andrieșescu. Domeniul a fost reprezentat în aprilie 1926 de marele savant italian Ettore Pais, care, pe lângă cele două conferințe, a ținut și trei prelegeri de istorie a Imperiului roman¹⁰² pentru studenți. Au urmat cinci conferințe de Charles Diehl despre curtea imperială bizantină în vremea Comnenilor (aprilie 1929). Mai aproape de capătul seriei se plasează o conferință din 1936 despre relațiile polono-române, ținută de Oscar Halecki, medievalist și om politic¹⁰³. În sfârșit, ultimele conferințe, despre revoluția rusă din martie 1917, au fost ale lui L. H. Grondijs în vara 1940, când a venit istoricul olandez care luptase în Rusia în armata lui Kolceak¹⁰⁴.

Deschiderea către știința străină a fost susținută de Iorga și prin relațiile pe care le-a întreținut prin Academia Română, unde a recomandat alegerea unor colegi balcanici ca, din Bulgaria, G. Kațarov și A. Protici, din Iugoslavia N. Vulić și Ferdo Šišić, din Grecia C.A. Sotiriou și A.M. Andreades¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Cuvântarea inaugurală, „Neamul Românesc”, nr. 86, 16 aprilie 1924, și RHSEE, I, 1924, p. 179–184, la care se adaugă N. Iorga, *Il primo congresso di studi bizantini a Bucarest. Considerazioni ed appunti*, în „Studi bizantini”, II, 1927, p. 3–6, și H. Grégoire, *Un congrès d'études byzantines à Bucarest*, în „Échos d'Orient”, 137, 1925, p. 56–59.

¹⁰¹ N. Iorga, *L'Institut français d'études byzantines à Bucarest*, în RHSEE, XVI, 1939, p. 299–302; I.-A. Tudorie, *Academic Research and Cultural Diplomacy: The French Institute for Byzantine Studies in Bucharest (1937–1947)*, în *L'apport des Assomptionistes français aux études byzantines. Une approche critique*, Actes du colloque de Bucarest, 25–27 septembre 2014, édités sous la direction de M.-H. Blanchet et I.-A. Tudorie, Paris, 2017, p. 169–211.

¹⁰² N.A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 22–23, 26–29.

¹⁰³ RHSEE, XIII, 7–9, p. 233–248. Autorul a fost o personalitate în emigrația poloneză după război, când și-a continuat activitatea în S.U.A.

¹⁰⁴ *Ibid.*, XV, 10–12, p. 338–387. Despre el, A. Pippidi, *Un aristocrat al culturii europene*, în „Secolul XX”, 1991, p. 153–158.

¹⁰⁵ Idem, *Pour l'histoire du premier Institut des études sud-est européennes en Roumanie*, în RESEE, XVI, 1978, nr. 1, p. 152, 155.

Un moment culminant al eforturilor lui N. Iorga de a integra Institutul său în mișcarea istoriografică europeană și, totodată, de a asigura circulația studenților săi în străinătate pentru accesul la acele arhive fără de care nu se poate face istorie universală în România, a fost în 1930. Atunci, după ce reușise să cumpere pentru statul român un palat la Veneția, a izbutit să creeze acolo un centru de studii și cercetări. Palatul Correr – Revedin (numele a două familii care au avut succesiv stăpânirea acestui monument din secolul XVI) a devenit *Casa Romena*. Nu un adăpost pentru banali turiști, ci o bibliotecă pentru studiu și un loc de întâlnire între românii veniți să se împărtășească cu fervoare din istoria sau arta venețiană și colegii care le-ar fi călăuze. Drumul savanților italieni care-i primeau aici era deschis de vechi prieteni ai lui Iorga: Vittorio Lazzarini de la legendara arhivă Frari, Marino Zorzi de la Biblioteca Marciana, contele Paolo Orsi, profesor la Padova. Iorga însuși care, în 50 de ani s-a întors de atâtea ori la Veneția, s-a identificat cu viața orașului, fie că o descoperea în documentele pe care, adesea, le-a editat, fie că îi era un fericit martor cotidian. *Casa Romena* a fost legal asociată Institutului de la București¹⁰⁶.

Din călătoriile în străinătate el culegea și colaboratori pentru revistă, cu ocazia unui congres internațional, la vizitarea unei arhive sau în cursul negocierilor în jurul comitetului de științe istorice, cum a fost în 1937¹⁰⁷. El însuși era permanent solicitat de revistele internaționale de specialitate¹⁰⁸. O relație specială a păstrat cu Iugoslavia¹⁰⁹. În 1934, înființarea Institutului balcanic la Belgrad i-a fost comunicată de M. Budimir și P. Skok, care-i declarau „notre sincère et profonde gratitude pour l'amabilité avec laquelle vous avez bien voulu donner suite à notre prière de prêter votre précieux concours à l'activité de l'Institut Balkanique. Nous savons fort bien, Monsieur le Professeur, combien vous êtes occupé par vos travaux de savant et d'homme d'État et nous vous devons donc une reconnaissance toute particulière pour votre réponse favorable. Nous nous estimons très heureux d'avoir pour ami et collaborateur l'éminent savant et partisan convaincu de la solidarité balkanique que vous êtes”¹¹⁰. Ca răspuns la această invitație, N. Iorga a trimis nu mai puțin de patru articole la „Revue internationale des études balkaniques”, dintre care, cu scuzele de rigoare pentru întârzierea apariției, doar unul urma să fie publicat în vol.

¹⁰⁶ I. Bulei, *La Casa Romena di Venezia*, în „Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia”, 1999, p. 11–21; A. Pippidi, *Introduzione* la N. Iorga, *Scritti veneziani*, București, 2015, p. 7–11.

¹⁰⁷ De exemplu, John La Monte (RHSEE, XV, 10–12, p. 301–320), Christine Klesk (*ibid.*, XV, 1–3, p. 50–62) sau Harold Temperley (*ibid.*, XIV, 7–9, p. 218–242), acesta din urmă, președintele comitetului internațional, avea experiența Serbiei din Primul Război Mondial.

¹⁰⁸ La 28 decembrie Hendricx, de la Bruxelles, așteaptă un articol pentru „Byzantion”, V (în arhiva mea).

¹⁰⁹ Este ales membru corespondent al Societății istorice din Novisad (11 aprilie 1930, în colecția mea).

¹¹⁰ 9 iulie 1934, apelul semnat Budimir și circulara cuprinzând programul și scopurile Institutului (în aceeași colecție). Totodată, se anunța viitoarea publicare a unei mari lucrări (600 p. în franceză) de economie a Balcanilor.

al IV-lea al revistei, *Les Balkans et l'Empire byzantin*¹¹¹. Pentru a șterge amintirea neplăcută, Budimir și Skok l-au inclus pe Iorga în comitetul de redacție al volumelor următoare, dar el i-a amenințat curând că se retrage, din cauza publicării articolului unei nobile doamne de la Atena, Hélène Ypsilanti, pe care el îl socotea injurios față de români¹¹².

Dacă asemenea susceptibilități apăreau în relațiile științifice, nu-i de mirare că o Societate „Vardar” a studenților macedoneni din Sofia îi adresa profesorului Iorga, ca președinte al Ligii Culturale, rugămintea să ajute lupta lor pentru autonomia politică a Macedoniei. Ei au căpătat imediat o consultație istorică, odată cu asigurarea unei „sincère sympathie pour tout effort loyal de rendre possible la vie ensemble des nationalités balcaniques qui, suivant des passions d'un autre âge, ont contribué essentiellement à leurs souffrances réciproques”¹¹³. E interesant că istoricul n-a dat uitării tema, ci, un an mai târziu, o reia într-o conferință la Societatea „Tinerimea Macedo-Română” a cărei concluzie este un îndemn la cultivarea dialectului ca argument pentru o autonomie culturală¹¹⁴.

De aici reies două circumstanțe. Mai întâi, mobilizarea resurselor lingvistice era prevăzută ca o exigență științifică, o condiție pentru a cerceta interdependența în Sud-Estul Europei. Cum spunea Iorga „Institutul nostru de multă vreme a alcătuit un șir de lecții cu privire la fiecare din limbile balcanice și chiar din limbile unor popoare strâns legate de noi, care sânt la Nord de această linie despărțitoare”. Aluzia se referă probabil la polonă și la armeană, care erau deci predate în 1939¹¹⁵. În al doilea rând, a pune istoria direct în slujba politicii devenise inevitabil în ultimul deceniu al secolului.

La 9 februarie 1934 se înființase Înțelegerea Balcanică, pact la care s-a alăturat România, continuând seria de conferințe balcanice începută în 1930, pe linia Micii Înțelegeri din 1921¹¹⁶. Partenerii acestui pact, Grecia, Turcia și Iugoslavia, s-au angajat să-și garanteze reciproc granițele balcanice¹¹⁷. Față de această strategie, în mare măsură datorată lui Titulescu, Iorga a avut de la început rezerve: „De mult am

¹¹¹ Cartă poștală de la Skok, 6 mai 1936 (în aceeași colecție). Articolul, în „Revue internationale des études balkaniques”, IV, 1936, p. 398–406, a fost reeditat în N. Iorga, *Études byzantines*, vol. II, Bucurest, 1940, p. 221–223.

¹¹² 10 februarie și 28 august 1937, cu ambele semnături ale confrăților iugoslavi (în aceeași colecție).

¹¹³ Sofia, 11 martie 1921, cu răspunsul autograf pe verso (în aceeași colecție). Societatea a existat în 1920–1934.

¹¹⁴ *Chestiunea macedoneană în lumina de azi*, 7 april 1922, în „Calendarul Ligei Culturale” pe 1923, p. 72–80; [N. Iorga], *Institutul de studii sud-est europene și macedoromânii*, în „Almanahul Frățilia”, 1928. În 1919, Iorga publicase *Histoire des Roumains de la Péninsule des Balcanes (Albanie, Macédoine, Epire, Thessalie, etc.)*. Pe adresa institutului, se mai primea și în 1937, de la Indianapolis, rezoluția celui de al 16-lea Congres al Organizației Politice Macedonene din S.U.A. și Canada.

¹¹⁵ *Basele populare ale oricărei mișcări din Balcani*, București, 1939, p. 4. Pentru aceste limbi, lectorii erau Rodica Ciocan (elevă a Maryei Kasterska) și H. Dj. Siruni. Programul la armeană cuprindea în anul I trei trimestre de gramatică, la care adăuga, prin scurte prelegeri, noțiuni de literatură, istorie și cultură.

¹¹⁶ E. Campus, *Mica înțelegere*, București, 1968; eadem, *Înțelegerea balcanică*, București, 1972.

¹¹⁷ Bulgaria a încheiat numai cu Iugoslavia un pact de „prietenie eternă” în ianuarie 1937.

hrănit ideea apropiării de vecinii noștri de la Sud, de cari ne leagă atâtea interese prezente, atâtea amintiri de trecut și chiar elemente hotărâtoare ale rasei. Împreună e evident că Balcanici ori ne-Balcanici, am putea face mai mult decât osebit. Trebuia să începem a ne cunoaște: vremea nu ni-a îngăduit aceasta. Și era și un lucru greu: marea deosebire a limbilor și atâtea prejudecăți care trebuiau învinse! Mintea iscoditoare a d-lui Titulescu s-a gândit la pactul politic fără starea de conștiință care singură îi poate da adevărata valoare”¹¹⁸. O convorbire cu Cincar Marković, ministrul de Externe iugoslav, i-a dat motive de a fi mai încrezător, între care „legături mai strânse între Institutul Sud-Est European și între Iugoslavi, un schimb de cărți, o cumpărare mai largă și de lucrări mai vechi, și crearea la Institutul de Istorie Universală a unei secții speciale, a unei odăi speciale, pentru fiecare din țările acestea de dincolo de Dunăre”¹¹⁹. Întreaga conferință din care am desprins citatul este nu doar sceptică față de rolul diplomaților, ci un violent protest contra dictatorilor care amenințau dinafară regiunea. Alianței lor neașteptate îi va prevesti fără greș sfârșitul năprasnic¹²⁰.

Decisiv i se părea numai rostul pe care-l atribuia elementelor culturale de a se coborî la mase „ca să trezească într-însele un instinct care a fost transmis din secol în secol, și ca să prefacă acest instinct indestructibil într-o conștiință, să simtă fiecare că orice atentat împotriva existenței unuia din aceste state și împotriva dăinuirii uneia din aceste națiuni este o lovitură care se îndreaptă către toate celelalte”¹²¹.

Vehemența acestei chemări la rezistență era provocată de dezagregarea Cehoslovaciei și a Poloniei. Neutralitatea României n-a împiedicat-o să primească azilanți din țara vecină. N. Iorga, consilier regal din 1938, și-a folosit autoritatea pentru a ordona conducerii Radio să transmită mesajele de la familii destărate și risipite care-și căutau membrii răătăciți în refugiu. Pentru a înlesni pribegilor să-și apere conștiința națională el a creat la Institutul sud-est european o secție polonă. La editura Lupta (N. Stroilă), cu care el avea vechi legături, a îngrijit să apară „colecția capodoperelor literaturii polone”, ceea ce putea să familiarizeze pe români cu marea tradiție a unor opere inaccesibile din cauza limbii. S-au tipărit astfel trei broșuri prin munca lui Tadeusz Gostynski, menită să ajute apropierea culturală româno-polonă¹²². Institutul sud-est european stăruise și pînă atunci în insistența asupra literaturii și istoriei polone pe care o manifestau Marya Kasterska și soțul ei, matematicianul Petre Sergescu.

Altă încercare de extindere a studiilor sud-est europene pe care a zădărnicit-o războiul a fost Institutul român de arheologie din Albania. N. Iorga, ca editor al

¹¹⁸ *Întîlnirea de la Belgrad*, în „Neamul Românesc”, XXXI, nr. 107, 17 mai 1936.

¹¹⁹ *Basele populare*, p. 4. Construcția aceluia Institut se apropia de sfârșit, dar nu s-a ajuns decît la „sala daneză”, creată prin donațiile de carte din partea Norvegiei și Danemarcei.

¹²⁰ *Tilsit*, „Neamul Românesc”, XXXIV, nr. 225, 12 octombrie 1939.

¹²¹ *Basele populare*, p. 25.

¹²² Nr. 1, Zygmunt Krasinski, *Comedia nedivină*, tradus de Tadeusz Gostynski și Lucia Djamo, cu o prefață de Domnul Profesor Nicolae Iorga, București, 1940. T. Gostynski a colaborat la mai multe reviste românești; de exemplu *Ivirea unei poezii de curte în secolul al XVII-lea*, „Gândirea”, XXII, febr. 1944. La 22 ianuarie 1940 a susținut și o conferință despre arta polonă (note zilnice Iorga, ms. inedit).

celui mai vechi document de limbă albaneză (descoperit de el în 1915 la biblioteca Laurentiana din Florența), a continuat să cerceteze problematica acestui spațiu național și era autor al primei istorii a Albaniei (în 1919). Darul regal prin care fusese răsplătit în 1932 l-a făcut să devină proprietar funciar în Albania, la Saranda (Santi Quaranta), unde a hotărât să întemeieze un centru de studii arheologice (1934). Proiectul a fost sprijinit de Ministerul de Externe român din 1938 cu fondurile necesare pentru realizarea sa. Institutul, realizat pe baza planurilor arhitectului Petre Antonescu, care construia în același timp Institutul de Istorie Universală din București, s-a înălțat pe terenul oferit de regele Zogu. Etapele acestei lucrări ne sunt cunoscute prin numeroasele rapoarte ale lui D. Berciu, însărcinat cu șantierul noului institut, conceput ca anexă a celui sud-est european, însă funcționarea sa a fost blocată în aprilie 1939, când a intervenit ocupația italiană.

Moartea lui N. Iorga nu poate fi nicidecum considerată ca sfârșitul Institutului de existența căruia fusese atât de legat. În anii 1937–1940, sub direcția lui figurase un comitet de conducere din care făceau parte dr. C. Angelescu, ministrul Educației Naționale, Th. Capidan, filolog eminent, istoricii Ion Nistor, Al. Lapedatu și N. Bănescu. Li se adăugau, ca secretar, neobositul N.A. Constantinescu, avocatul Anton Chemale ca administrator și Eugenia Chișcă, bibliotecară („om la toate” notează N.A. Constantinescu într-o însemnare despre această perioadă). Numit în 1941 director al Institutului de Istorie Universală, cealaltă mare creație a lui Iorga, Gh. Brătianu a preluat conducerea la „Revue Historique du Sud-Est européen”, cu un comitet de conducere format din Nistor și Bănescu. Funcția de secretar al acestei reviste, singura de istorie universală pe care a avut-o țara noastră, era îndeplinită de M. Berza. Sarcina de a edita manuscrisele rămase de la N. Iorga și-a împărțit-o această revistă (în vol. XVII–XVIII) cu „Revista Istorică” (pentru textele românești, în ultimul număr pe 1940 și în volumul din 1941) datorie căreia i s-a devotat Liliana Iorga¹²³. Studiile lui Brătianu nu părăsesc Bizanțul, dar întreprind investigarea rolului Mării Negre de placă turnantă economică și politică la sfârșitul Evului Mediu, epocă în care analizează și raportul dintre internaționala creștină și formarea unor comunități naționale. Pe când se încheagă cartea despre Marea Neagră¹²⁴, situația din primii ani de după război îl conduce spre altă operă fundamentală, *Formulele de organizare a păcii*¹²⁵. Înainte de deznodământul marelui conflict, responsabilitățile sale de istoric și de om politic i-a impus să poarte polemica împotriva agresiunilor din Bulgaria și Ungaria.

¹²³ G.I. Brătianu, *Nicolas Iorga et la Revue historique du Sud-Est européen*, în RHSEE, XVIII, 1941, p. 3–9. Au apărut astfel *Conferințe și prelegeri*, I, București, 1943; *Oameni reprezentativi în purtarea războaielor*, București, 1943; *Generalități cu privire la studiile istorice*, ed. a III-a, București, 1944; N. Iorga, *Materiale pentru o istoriologie umană, fragmente inedite* publicate de Liliana și D.M. Pippidi, București, 1948, unicul exemplar salvat de la topirea care a nimicit întreaga ediție.

¹²⁴ G.I. Brătianu, *La Mer Noire, des origines à la conquête ottomane*, München, 1969.

¹²⁵ Idem, *Les formules d'organisation de la paix dans l'histoire universelle*, în RHSEE, XXII, 1945, p. 67–104, și XXIII, 1946, p. 31–56. Vezi și A. Pippidi, *Une œuvre inédite de Gh.I. Brătianu*, în AIIAI, XXIV, 1987, nr. 2, p. 48–63.

În jurul său s-a constituit o nouă serie de colaboratori. Printre ei, câțiva oaspeți străini: Al. Eck¹²⁶, Vitalien Laurent și M. Lascaris. M. Berza, specializat el însuși în istoria Europei occidentale în epoca post-carolingiană, i-a adus pe tovarășii săi de studii de la Roma, Em. Condurachi, antichizant și numismat, și D.M. Pippidi, care trecuse de la tratarea sistematică a filosofiei clasice elenice la exercițiul critic asupra începuturilor creștinismului daco-roman. Fără a-și uita studiile întrerupte despre gândirea religioasă în Franța Renașterii, Maria Holban urmărea firele încâlcite ale diplomației fanariote între Poartă și consulii francezi. Ea a participat, alături de M. Berza și D.M. Pippidi, la excepționala producție de recenzii critice prin care revista s-a învrednicit de aprecierile cele mai elogioase din partea elitei istoriografice occidentale. Articolele, de autori români sau recrutați în perfect echilibru din statele temporar antagonice, tratau, mai pe larg sau mai succint, teme precum cruciadele târzii, prezența bizantină la Dunărea de Jos, realitățile istorice din Transilvania, Roma antică sau Renașterea italo-franceză. Mult mai mult decât Institutul paralel încredințat lui N. Bănescu, acesta de Istorie Universală desfășura o vastă activitate și ea aparținea unuia și aceluiași fond principal de probleme impuse de necesitatea de a înălța nivelul istoriografiei românești și de situația precară a statului român.

În împrejurări total diferite față de acelea în care venise pe lume Institutul, raportarea la doctrina fondatorului rămăsese neschimbată, chiar dacă a doua generație de elevi ai maestrului și încă una, creată de ei și de condițiile în care se formaseră în Occident, practicau alte metode pentru a o susține.

Cine s-ar fi întors cu gândul la un trecut încă recent, fiindcă, în timpul cât a existat Institutul, se înșiră fapte și oameni pe un parcurs destul de scurt (34 de ani), putea numai să constate că impactul în străinătate, pe deplin meritat, fusese cu mult mai mare decât acela din țară. Ar fi dat dreptate, așadar, profesorului care spusese de la început: „societatea noastră e târzie la hotărâre, ușurată și schimbăcioasă”¹²⁷.

O eclipsă de 15 ani (cât de intens trăiți de supraviețuitori!) începe în ziua în care a fost anunțată încadrarea Institutului de Studii Sud-Est Europene în Institutul de Istorie al Republicii Populare Române:

„Institutul de Studii Sud-Est Europene, persoană morală în baza legii din 31 martie 1916, înscrisă în registrul de persoane juridice sub Nr. 119 din 1924 al Tribunalului Ilfov, a fost încadrat în Institutul de Istorie al Republicii Populare Române, încetându-și activitatea ca institut independent.

Întreaga avere mobilă și imobilă a Institutului de Studii Sud-Est Europene trece în patrimoniul Institutului de Istorie al Republicii Populare Române.

A fost abrogată legea pentru acordarea calității de persoană morală Institutului de Studii Sud-Est Europene”¹²⁸.

¹²⁶ R. Tomi în vol. *Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, 1937–1948*, București, 2009, p. 126–133.

¹²⁷ „Drum drept”, II, 1914, nr. 7.

¹²⁸ „Semnalul”, X, 1916, 23 septembrie 1948, cenzura a suprimat în același timp cele două reviste: A. Pippidi, „*Revista istorică*”, cenzurată, în „*Revista istorică*”, XV, 2004, nr. 5–6, p. 221–224; RHSEE nu a mai fost tipărită în 1947. Din rămășițele volumului XXXVII, John Rogister a publicat *Sept comptes-rendus inédits de Georges I. Brătianu*, în *Parlements, États et Représentations*, X, 1990, p. 189–213.

**IMPERIUL OTOMAN
ÎN PROPAGANDA VENEȚIANĂ**

GIOCARE CON UNA PALLA DI VETRO: PERCEPȚII VENEȚIENE ALE IMPERIULUI OTOMAN (SEC. XV–XVI)¹

OVIDIU CRISTEA

„Quando io arrivai in Costantinopoli, il negoziato con li Turchi era simile a chi giocava con una palla di vetro, che quando il compagno la manda con forza, non bisogna violentemente ribatterla e nemmeno lasciarla cadere in terra, perchè nell'uno e nell'altro modo si viene a romperla; e che perciò era necessario destramente rispondere alla superbia ed ignoranza dei Turchi, senza soffiare nel fuoco coirrompere apertamente, e senza nutrir l'arroganza loro con il negoziar fiacco e debole”.

Marcantonio Barbaro²

Sfârșitul secolului al XV-lea a însemnat în istoria Mediteranei o răsturnare semnificativă a raporturilor de putere. Vechile thalasocrații italiene, Genova și, mai ales, Veneția, au lăsat locul Spaniei și Imperiului Otoman. Mutația a devenit vizibilă după eșecurile venețiene din războaiele derulate între 1463–1479 și 1499–1503 și a antrenat o ajustare corespunzătoare a politicii *Serenissimei* Republici care, cu rare excepții, a preferat în secolul al XVI-lea o politică pașnică în raporturile cu Poarta. În acest context rolul baililor și ambasadurilor venețieni, precum și a tuturor oficialilor Republicii în Levant a devenit esențial în menținerea raporturilor de bună vecinătate cu otomanii. Rapoartele redactate regulat și, mai ales, expunerile prezentate în fața dogelui și Senatului la sfârșitul misiunii, au atras de mult timp atenția istoricilor fiind considerate un indicator destul de sigur al relațiilor de putere dintre cele două tabere.

¹ O versiune în limba engleză a acestui text a apărut în volumul *The Image of the Other: Memory and Representation of The Neighbourhood and the World*, Constanța, 2018, p. 333–352.

² E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, s. III, vol. I, Florența, 1840, p. 341.

SURSE ȘI DEZBATERI ISTORIOGRAFICE

Discuția despre „imaginea” Imperiului Otoman în documentele venețiene este una foarte complicată. Pe lângă uriașa bibliografie existentă, sursele nu constituie, defel, un corpus coerent. În plus, percepția venețiană despre puternicul vecin oriental nu a fost nicidecum una uniformă. Au existat, indiferent de epocă, partizani ai menținerii păcii cu sultanul, precum și adepți ai declanșării războiului. Chiar și în rândul fiecărei facțiuni nu se poate sesiza o unitate de păreri în privința căii de urmat pentru menținerea păcii, respectiv pentru purtarea războiului. Pentru istoric, singura soluție, nici aceasta ușor de realizat, constă în atenta contextualizare a fiecărui text pentru a evita, în acest fel, supra-interpretările și distorsiunile.

O categorie de surse intens exploatată în ultimii ani, cea a izvoarelor narative³, a fost mai puțin utilizată pentru studierea relațiilor venețiano-otomane. Motivele sunt evidente. Deși cronicile și analele venețiene oferă o cantitate apreciabilă de informații, în special pentru perioadele de conflict cu turcii, există o serie de necunoscute referitoare la modul de elaborare al lucrărilor respective. De cele mai multe ori nu știm ce izvoare au avut la dispoziție autorii venețieni și putem doar să deducem maniera în care le-au folosit. Mai exact, nu știm dacă o judecată de valoare asupra unui personaj sau a unui episod s-a datorat ideilor cronicarului, punctelor de vedere ale surselor avute la îndemână sau exigențelor comanditarului. Pentru a da doar un exemplu, Alvise Borghi a acordat deplină încredere rapoartelor oficiale sosite la Veneția în vremea bătăliei de la Caldîran încât, în cronică sa destinată exclusiv senatorilor venețieni, a preferat să ignore tot ceea ce s-a aflat ulterior despre conflictul otomano-safavid. Astfel, deși persanii au fost obligați să se retragă și să-și abandoneze, ulterior, capitala, Tabriz⁴, Borghi a prezentat bătălia drept o înfrângere a lui Selim I cel Aspru, iar judecata generală asupra domniei acestuia este una defavorabilă, chiar dacă padișahul a avut o politică mai degrabă binevoitoare față de Veneția⁵.

Alt neajuns provine din faptul că autorii surselor narative au inserat documente oficiale în cuprinsul operelor lor fără a face nicio judecată de valoare asupra textelor respective și fără a preciza dacă inserția în cauză s-a făcut din inițiativă personală sau la solicitarea cârmuirii venețiene. Acest aspect nu este deloc unul neglijabil dacă ținem cont de obsesia conducerii venețiene pentru

³ Ș. Marin, *Studii venețiene I. Veneția, Bizanțul și spațiul românesc*, București, 2008; idem, *Studii venețiene II. Veneția, cruciada a IV-a și Imperiul latin de Constantinopol*, București, 2014; idem, *Il mito delle origini. La cronachistica veneziana e la mitologia politica della citta lagunare nell Medioevo*, Roma, 2017.

⁴ Pentru bătălia de la Caldîran, vezi J.-L. Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524*, Istanbul, 1987, *passim*; A. Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906–962 / 1500–1555)*, Berlin, 1983, p. 120–122.

⁵ Pentru felul în care lupta de la Caldîran s-a reflectat în sursele venețiene, vezi O. Cristea, *Puterea cuvintelor. Știri și război în secolele XV–XVI*, Cetatea de Scaun, Târgoviște, 2014, p. 247–289.

păstrarea secretului⁶ ceea ce, în situația publicării unui document considerat confidențial, putea atrage serioase neplăceri autorului. A fost cazul, lui Lazzaro Soranzo a cărui lucrare publicată în 1598, *L'Ottomano*, a fost interzisă pe teritoriul venețian de Consiliul celor Zece, pentru vina de a fi dezvăluit secrete ale statului venețian. Soranzo însuși a fost condamnat în absență la 20 de ani de temniță ceea ce l-a făcut să nu se mai întoarcă niciodată în patrie⁷.

Nu puține sunt și problemele de paternitate. Este, de exemplu, cazul cunoscutei *Historia Turchesca*, atribuită inițial de editorul său, I. Ursu⁸, lui Donato da Lezze. Exegeții lucrării au atribuit-o apoi lui Giovanni Maria Angiollelo⁹, pentru ca, recent, să fie aduse în discuție alte argumente care sprijină ipoteza că măcar anumite părți ale cărții au fost scrise de Donato da Lezze¹⁰. În fața atâtor chestiuni spinoase nu este de mirare că istoricii au preferat să își îndrepte atenția spre alte categorii de surse pentru discutarea rapoartelor venețiano-otomane. Din acest punct de vedere rapoartele baililor și ambasadurilor venețieni la Constantinopol¹¹ au constituit, timp îndelungat, sursa preferată a slujitorilor muzei Clio.

Redactate la întoarcerea emisarilor venețieni din misiunea în Imperiul Otoman¹², aceste documente au fost considerate, pentru o perioadă îndelungată, una dintre cele mai importante categorii de surse. Potrivit unei concepții larg răspândite, credibilitatea acestor *relazioni*, ar fi în afara oricăror îndoieli. Totodată, s-a considerat că astfel de izvoare permit nu numai elaborarea unei istorii „obiective” a raporturilor venețiano-otomane, dar și înțelegerea unor aspecte ale istoriei otomane cărora sursele elaborate în imperiu le-au acordat prea puțină atenție. Privite timp de decenii drept o categorie specială de izvoare ce ilustrează cu mare acuratețe măcar aspecte privind istoria politică și militară a relațiilor Veneției cu Imperiul Otoman (sau cu orice altă putere europeană la curtea căreia rezida un reprezentant al Republicii), aceste *relazioni* au început să fie judecate în ultima parte a secolului

⁶ F. De Vivo, *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics*, Oxford, 2007, p. 4, care observă, totuși, că la Veneția „secrecy was an obsession rather than a reality”.

⁷ Vezi *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. IX *Western and Southern Europe (1600–1700)*, ed. by D. Thomas and J. Chesworth, Leiden - Boston, 2017, p. 652–653 (voce Pier Mattia Tommasino).

⁸ Donato Da Lezze, *Historia Turchesca (1300–1515)*, ed. I. Ursu, București, 1909.

⁹ *Călători străini despre țările române*, I, ed. M. Holban, București, 1968, p. 130; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant*, II, p. 94–95, n. 54 cu bibliografia chestiunii.

¹⁰ Vezi P. A. Mackay, *The Content and Authorship of Historia Turchesca*, în S. Atasoy (ed.), *550th anniversary of the Istanbul University, International Byzantine and Ottoman Symposium (XVth century)*, 30–31 May 2003, edited by S. Atasoy, Istanbul, 2004, p. 213–223. Pentru o discuție detaliată asupra istoriografiei venețiene, vezi Ș. Marin, *Il mito delle origini, passim*.

¹¹ Am utilizat, de regulă, numele orașului așa cum apare în sursele venețiene.

¹² Pentru bailli venețieni la Constantinopol și rolul lor, vezi E. Dursteler, *The bailo in Constantinople: Crisis and Career in Venice's early diplomatic corps*, în „Mediterranean Historical Review”, 16, 2001, p. 1–30; pentru distincția între bail și ambasadorii extraordinari, vezi A. Fabris, *From Adrianople to Constantinople: Venetian-Ottoman Diplomatic Missions, 1360–1453*, în „Mediterranean Historical Review”, VII, 1992, p. 154–200; cf. O. Cristea, *Acest domn de la miazănoapte. Ștefan cel Mare în documente inedite venețiene*, București, 2004, p. 55–61; S. Mumcu, *Venedik Baylosu'nun Defterleri/The Venetian Baylo's Registers (1589–1684)*, Veneția, 2014, p. 27.

al XX-lea drept surse puțin credibile care ilustrează într-o manieră foarte subiectivă, dacă nu chiar foarte distorsionată, o cultură diferită.

Intrarea relatărilor venețiene pe scena istoriografiei s-a făcut în secolul al XIX-lea succesul lor fiind asociat de numele lui Leopold von Ranke. Pentru istoricul german această categorie de izvoare era atât de credibilă și de bine informată încât ar fi permis istoricilor accesul la evenimentele derulate cu secole în urmă. „În chip repetat” scria istoricul german într-o lucrare ce compara imperiul otoman cu cel spaniol „îi vom însoți pe bailii venețieni de-a lungul bine-cunoscutelor țărături până în capitala formidabilului lor vecin, Imperiul Otoman, și apoi până în divan și în salonul de audiențe al sultanilor”¹³. Caracterul structurat, bine informat și detaliat a acestui tip de document a creat și a întreținut iluzia unei înțelegeri depline a faptelor petrecute odinioară și, implicit, a reconstruirii trecutului „așa cum a fost” (*wie es eigentlich gewesen*)¹⁴. Entuziasmul lui Leopold von Ranke este de înțeles dacă ținem cont de contextul istoriografic al epocii sale. La timpul respectiv accesul în arhivele venețiene era limitat nu numai de restricțiile impuse de autorități, dar și de lipsa unei catalogări sistematice și a lipsei unui inventar¹⁵. Contactul istoricului german (care primise, de altfel, din partea autorităților austriece permisiunea de a lucra în arhivele din Veneția) cu documentele venețiene a fost posibil în primul rând datorită unui foarte înfloritor comerț cu manuscrise și cărți vechi care i-au permis achiziționarea unui număr de *relazioni*. Publicarea ulterioară a acestei categorii de izvoare le-au făcut accesibile unui număr foarte mare de istorici, fapt ce a consolidat prestigiul lor ca sursă primordială pentru istoria politică a perioadei moderne timpurii¹⁶.

Această prețuire ieșită din comun s-a stins treptat în a doua jumătate a secolului al XX-lea. Mulți istorici ai acestei perioade au ținut să sublinieze că, departe de a fi „obiective”, relatările baililor și ambasadurilor venețieni au fost documente întocmite cu un scop bine determinat urmând un model prestabilit. Drept urmare, s-a afirmat că neutralitatea lor este cu totul îndoielnică fiind impregnate de prejudecățile, presuposițiile, stereotipurile elitei politice venețiene. Într-o carte foarte influentă despre relațiile Veneției cu Imperiul Otoman, Paolo Preto a pus în

¹³ L. von Ranke, *The Turkish and Spanish Empires in the 16th century and beginning of the 17th*, transl. W. K. Kelly, Philadelphia, 1845, p. IX-X. Leopold von Ranke a definit relatările finale drept documente ideale punându-le în opoziție cu sursele narative; pentru o analiză a perspectivei lui Leopold von Ranke, vezi E. Dursteler, *Describing or Distorting the Turk? The Relazioni of Venetian ambassadors in Constantinople as Historical Source*, în „Acta Histriae”, 19, 2011, 1–2, p. 233–234; cf. F. de Vivo, *How to read Venetian relazioni*, în „Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme”, 34, 2011, 1–2, p. 26–28.

¹⁴ G. Benzoni, *Ranke's Favorite Source: The Relazioni of the Venetian Ambassadors*, în G.G. Iggers, J. M. Powell, (ed.), *Leopold von Ranke and the shaping of the historical discipline*, Syracuse, 1990, p. 11–27.

¹⁵ O discuție amănunțită asupra problemei la U. Tucci, *Ranke and the Venetian Document Market*, în J. M. Iggers, G. G. Powell (ed.), *op. cit.*, p. 99–107; cf. F. de Vivo, *How to read Venetian relazioni*, p. 27–29, care subliniază lipsurile unora dintre edițiile moderne.

¹⁶ Asupra acestor colecții, vezi E. Dursteler, *Describing or distorting the Turk*, p. 234; F. De Vivo, *How to read Venetian relazioni*, p. 29–30.

discuție calitatea informațiilor referitoare la turci¹⁷. Istoricul amintit a evidențiat recurența unor teme precum binomul tiranie-cruzime asociat puterii nelimitate a sultanilor, judecățile adeseori contradictorii exprimate la adresa politicii otomane față de supușii creștini, sau admirația nedisimulată pentru disciplina, ordinea și eficiența oștilor padișahului¹⁸. Totuși, concluzia lui Paolo Preto, deși prudentă, era una favorabilă. Istoricul italian sublinia că, în ciuda clișeelelor și prejudecăților, relatările erau rezultatul unei experiențe directe și îndelungate între oficialii venețieni și lumea otomană¹⁹.

Un alt renumit specialist al istoriei Veneției, Gino Benzoni, a împins însă criticile și mai departe considerând *relazioni* „highly filtered, deeply pondered texts, and are not spontaneous in the least (...)”²⁰. Scrise *post factum* aceste texte ar fi fost îmbibate de artificii retorice menite să sublinieze abilitățile diplomatice ale autorului în fața cârmuirii Republicii. Nu în ultimul rând, potrivit aceluiași istoric, textele în cauză ar servi mai puțin înțelegerii „celuilalt” cât a valorilor venețiene și a manierei venețiene de a acționa²¹. Gino Benzoni nu a fost singurul care a atras atenția asupra caracterului subiectiv și îndoielnic al relatărilor venețiene. Dintr-o altă perspectivă, Donald E. Queller a analizat elita politică a Republicii subliniind că familiile aristocratice venețiene au fost adeseori victimele propriilor prejudecăți și idei fiind rareori capabile să înțeleagă corect evenimentele petrecute în afara lagunei²².

Astfel de judecăți, oricât de tranșante ar părea, găsesc sprijin în documente venețiene; cu toate acestea există numeroase excepții care ilustrează o înțelegere exactă a obiceiurilor și a modalității otomane de a acționa. Giovanni Dario, de exemplu, ambasadorul trimis la Constantinopol pentru a negocia pacea din 1479 cunoștea greaca și turca, fiind astfel capabil să negocieze direct cu membrii divanului²³. Rapoartele trimise regulat dogelui reflectă o corectă înțelegere a realităților otomane, secretarul venețian avertizându-și nu o dată superiorii despre dificultățile negocierilor și capcanele diplomatice ale dregătorilor otomani. Douăzeci de ani mai târziu, Andrea Gritti împărtășea o perspectivă similară. Relatarea sa finală se ferea să facă vreo predicție în legătură cu durabilitatea păcii pe care o

¹⁷ P. Preto, *Venezia e i Turchi*, Roma, 2013, p. 73.

¹⁸ *Ibidem*, p. 97–98.

¹⁹ P. Preto, *Venezia*, p. 91: *Le relazioni dei baili, proprio perché rispechiano il pensiero e l'esperienza diretta di uomini che hanno a lungo vissuto a Costantinopoli, possono essere assunte come modello esemplare dell'immagine della setta maomettana nella società veneziana del Cinquecento e Seicento, nella misura in cui riflettono una quantità di informazioni di prima mano quasi del tutto assenti in molti altri testi contemporanei*. Pentru o opinie ușor diferită de cea a lui Paolo Preto, vezi E. Dursteler, *Describing or distorting*, p. 235.

²⁰ G. Benzoni, *Ranke's Favorite Source*, p. 23.

²¹ *Ibidem*.

²² D. E. Queller, *The Venetian Patriciate: Reality versus Myth*, Urbana and Chicago, 1986, *passim*.

²³ Vezi O. Cristea, *Acest domn de la miazănoapte*, p. 55–72, pentru misiunea lui Dario în Constantinople din anul 1484; pentru misiunea anterioară, din 1480–1482, vezi D. Gilliland Wright, *After the Serenissima and the Grand Turk made love: the boundary commissions of 1480 and 1482*, în S. Atasoy (ed.), *550th Anniversary of the Istanbul University. International Byzantine and Ottoman Symposium*, p. 197–211.

negociase în 1503, insistând pe ideea că turcii erau maeștri ai disimulării și că nu ezitau să încalce acordurile parafate: „Cred, Serenissime principe, că este dificil să rostesc vreo judecată despre sufletul oamenilor neavând cum să știu ce se ascunde în mintea fiecărei persoane. Iar dacă aceasta este îndeobște valabil pentru orice om, este și mai dificil acest lucru în cazul prinților din dinastia otomană care, pe lângă faptul că nu negociază la fel ca alții, obișnuiesc să spună una și să gândească alta având mereu în minte interesul lor. Din acest motiv se poate constata că lasă la o parte onestitatea și că nu își respectă cuvântul încălcându-și jurămintele, în opoziție cu alții care știu să respecte aceste lucruri”²⁴.

Într-o formă modificată aceeași idee poate fi regăsită în a doua jumătate a secolului al XVI-lea când Daniele Barbarigo sublinia dificultățile negocierilor în absența cunoașterii limbii. În afara abilității otomanilor, trimișii Republicii erau nevoiți să fie foarte atenți în privința loialității dragomanilor care, nu o dată, depășeau cu mult instrucțiunile primite. Pentru Barbarigo era necesar ca un bail să cunoască nu numai obiceiurile otomane, dar și limba pentru a elimina neînțelegerile provocate de lipsa de loialitate a unor intermediari²⁵.

La rândul său, Domenico Trevisano sublinia dependența reprezentanților Republicii de cunoașterea limbii și implicit de abilitățile dragomanilor. Fără aceștia din urmă, un emisar al Republicii Sfântului Marcu ar fi fost lipsit de orice putere. Loialitatea interpreților era, așadar, un factor cheie, dar Trevisan sublinia că, chiar și în situația unui subaltern zelos și credincios, întâmplări nefericite precum îmbolnăvirea sau infirmitatea dragomanului puteau oricând pune în pericol misiunea bailului sau ambasadorului²⁶.

²⁴ Andrea Gritti, în E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, s. III, vol. III, Florența, 1855, p. 39: *Dell'animo delli uomini. Serenissimo Principe, stimo che difficil sia poterne affermatamente dir alcuna cosa, essendo troppo già secreto da poter saper quello che nella mente di ciascuna persona è riposto: e se questa è cosa difficil da potersi conoscer in tutti li uomini, difficilissimo stimo io nelli principi della casa Ottomana, con li quali, oltra che non si può così stretta e continuamente praticare come li altri, fingono e vogliono che una cosa si creda per un'altra, avendo sempre l'occhio al fine ed all' intento loro; per il che si vede che, posponendo l'onestà, fanno cose inonestissime, e mancando della parola, rompono la fede, alla qual li altri sogliono aver rispetto e reverenza grande.*

²⁵ E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, s. III, vol. II, Florența, 1844, p. 37: *Poi aver da negoziar per mezzo di dragomanni, che dicono più o meno di quello che vien loro ordinato, e le parole con minore o maggior efficacia, non avendo quel giudizio, in quello che si ha da trattare, che può e deve avere un bailo; i quali pensandù di far bene diranno a modo loro, e rovineranno il negozio, e tanto più quando il turcimano va solo in divano pubblico o dal magnifico pascià a parlare o far petizione, che molte volte non essendo fatta la cosa come è ordinata, bisogna farla rifar due e tre volte; questo dico quando non s'abbiano interpreti fedeli, e che facciano nel resto il debito loro, come è stato in mio tempo, che saria stato meglio per le cose di vostra serenità che dal primo giorno, che io giunsi in Costantinopoli fino al giunger del clarissimo mio successore, non avessi avuto turcimano alcuno per conto de' negozj, che almeno non si sarian corsi travagli per causa loro, oltre che poteva intervenir peggio assai.*

²⁶ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, vol. I, Florența, 1840, p. 181: *il bailo non sapria quello che avesse a fare.*

Astfel de puncte de vedere ilustrează că mulți dintre trimișii venețieni la Constantinopol erau conștienți de obstacolele pe care le aveau de înfruntat. Documentele redactate reflectă tentativele de acomodare cu o cultură diferită în care, nu de puține ori, gesturile și cuvintele puteau căpăta sensuri diferite în raport direct, uneori, cu dispoziția dregătorului otoman. Se poate înțelege astfel de ce în ciuda inerentei subiectivității, a tributului plătit retoricii și a locurilor comune, relatările baililor și ambasadurilor venețieni își păstrează valoarea. Cu toate că prezentarea lor orală în fața dogelui și Senatului le-a sporit caracterul teatral și încărcătura retorică și că această punere în scenă era menită să pună în valoare pe actorul principal, relatările au fost – așa cum Paolo Preto a remarcat pe bună dreptate – rezultatul unui contact direct și a unei experiențe de cel puțin doi ani în capitala otomană²⁷. Cum observa Edward Muir, astfel de texte „have not necessarily lost their value, but they can no longer be understood in Ranke's terms. The *relazioni* are primarily catalogues of past perceptions and are particularly valuable because in them Venetian civic republicanism confronts the very different world of kings and nation states”²⁸.

Recent, Eric Dursteler a reluat discuția asupra valorii acestui tip de document. Istoricul american a remarcat că multe dintre rezervele formulate nu sunt lipsite de justete dar adăugat că, în multe situații, par să ignore „the plurality of opinions about the Ottomans that existed in Venice (...) It also fails to consider the *relazioni* diachronically, and to acknowledge changes in their form and structure, as well as their depictions of the Ottomans, in response to ongoing developments in both Constantinople and Venice”²⁹. Potrivit aceluiași istoric mulți dintre critici au scos relatările venețiene din contextul politic în care au fost create și au părut să ignore un adevăr simplu. Un stat vulnerabil, așa cum a fost Veneția în fața expansiunii otomane, avea mare nevoie de informații corecte despre puterea sultanilor, nu de discursuri flamboaiante care să repete până la saturație lucruri bine cunoscute despre turci³⁰.

La rândul său Filippo de Vivo a atras atenția asupra riscurilor ce decurg dintr-o generalizare pripită și dintr-o judecată globală susținând că fiecare *relazione* trebuie atent plasată în contextul în care a fost scrisă. Istoricul italian a remarcat că nu a existat o manieră unică de redactare a acestui tip de documente și că elaborarea lor a ținut cont de o multitudine de factori între care, nu în ultimul rând, personalitatea bailului în cauză și raporturile sale cu alte cercuri de putere din sânul elitei venețiene³¹. Mai mult decât atât, fiecare *relazione* a cunoscut diferite forme pe lungul drum de la expunerea orală la transcriere și de la transpunere în scris la

²⁷ P. Preto, *Venezia*, p. 91; E. Dursteler, *Describing or Distorting*, p. 236–237; F. De Vivo, *How to read Venetian relazioni*, p. 30–33.

²⁸ Ed. Muir, *Leopold von Ranke, His Library, and the Shaping of Historical Evidence*, în „The Courier” 22, 1987, 1, p. 9.

²⁹ E. Dursteler, *Describing or distorting the Turk*, p. 236.

³⁰ *Ibidem*, p. 239.

³¹ F. De Vivo, *How to read Venetian relazioni*, p. 29.

diferite variante ale aceluiași document care au circulat în epocă³². Astfel de diferențe sunt extrem de importante pentru că, nu de puține ori, există deosebiri semnificative între variantele scrise ale aceluiași text. Pe lângă exemplele spectaculoase amintite de Filippo de Vivo se cuvine adus în discuție un caz ce privește direct istoria Țărilor Române. Atunci când a transcris raportul ambasadorului venețian, Andrea Gritti, însărcinat cu parafarea păcii din 1503 între Veneția și Poartă, Marino Sanudo a notat în *Jurnalele* sale următoarele detalii cu privire la tributarii sultanului: „Înălțimea Sa primește haraci de la ragusani în valoare de 10 000 de ducati; de la cei din Chios 10 000 de ducati, de la Ștefan, voievodul Moldovei, 4 000 de ducati, iar de la Radu <voievodul> Transalpin zis Călugărul 8 000 de ducati, iar acesta vine în fiecare an la Poartă pentru a săruta mâna sultanului și se întoarce după ce a fost dăruit cu caftan/înveșmântat de Înălțimea Sa”³³. În mod ciudat aceste detalii lipsesc din varianta relatării lui Andrea Gritti publicată de Eugenio Alberi³⁴, absență care se adaugă altor omisiuni și diferențe semnificative³⁵. Aceste deosebiri nu au fost produsul hazardului, iar deslușirea motivelor care au stat în spatele diferențelor de conținut ne poate spune multe despre mizele pe termen scurt ale unei *relazione*.

Nu în ultimul rând Filippo de Vivo a atras atenția că, în unele situații, editorii textelor au procedat la anumite simplificări și chiar amputări ale originalului ceea ce se poate răsfrânge asupra oricărei analize critice a textului respectiv³⁶.

Acest lung excurs despre dezbaterile istoriografice suscitade de relatările venețiene sugerează cât de numeroase și de complexe sunt problemele puse de acest tip de document. În epoca în care au fost întocmite ele au reflectat nu numai relațiile venețiano-otomane, dar și multe dintre orientările politice, scopurile și temerile elitei venețiene. Chiar și o privire rapidă asupra acestei categorii de

³² *Ibidem*, p. 30.

³³ Marino Sanudo, *I Diarii*, V, ed. F. Stefani, Veneția, 1881, col. 464: *Sua excellentia ha de carazo da' ragusei ducati 10 milia; da' sioti, sive maonesi, ducati 10 milia; da Stefano vayvoda de Moldavia ducati 4 milia; da Rado Transalpin dicto Calciero (sic), ducati 8 milia, quale vien ogni anno ad basar la mano al Signor, e se ne ritorna vestito da sua excellentia*. Raportul întocmit de Gritti a fost așternut în scris și trimis la Veneția de Giovanni Giacomo Caroldo, secretar și cunoscut istoric venețian de secol XVI.

³⁴ *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, s. III, vol. III, Florența, 1855, p. 1–43. Pentru diferențele dintre versiunea prezentată în fața Senatului și textul /textele ajunse la noi în formă scrisă, vezi F. de Vivo, *How to read Venetian relazioni*, p. 26–30.

³⁵ Iată doar câteva dintre deosebirile existente între versiunea „Sanudo” și varianta „Alberi”: diferă numele, numărul și ordinea fiilor sultanului. Sanudo (*I Diarii*, V, ed. F. Stefani, Veneția, 1881, col. 458–459) menționează șase (*Giansach* în Caramania, *Saynsanch* - probabil o formă coruptă pentru Selim șah, viitorul sultan Selim I - în Trapezunt, *Corchut* în Sattalia, *Achmath* în Amasia, *Machmut* în Magnesia, *Maumet* în Caffa), în timp ce în versiunea transcrisă de E. Alberi, *Le relazioni*, III, p. 23 sunt menționați patru (*Alensciah*, *Acmat*, *Curcut*, *Selim*) dintre care doar ultimii trei ar mai fi fost în viață. Totodată, textul editat de E. Alberi include o relatare a călătoriei din lagună la Constantinopol care lipsește din „Jurnalele” lui Sanudo. Despre motivele dispariției referirilor la alți tributari ai sultanilor ne propunem să revenim într-un alt studiu.

³⁶ *Ibidem*, p. 29–30 și n. 28 citează câteva cazuri de omisiuni ale editorilor.

documente scoate la iveală o multitudine de situații. Cum am amintit deja, indiferent de epoca în discuție, au existat mereu în lagună adepți ai păcii cu sultanul, respectiv partizani ai adoptării unei atitudini războinice. Fiecare bail a putut avea propriul său punct de vedere despre felul în care trebuia derulată politica Republicii în raport cu Poarta, iar documentele pe care le-a emis pe toată durata misiunii sale pot fi înțelese drept o pledoarie în favoarea nu numai a punctelor sale de vedere, dar și a facțiunii pe care a reprezentat-o.

Au existat, de asemenea, diferențe notabile între documentele redactate de un ambasador extraordinar a cărui misiune a fost limitată în timp și s-a rezumat la rezolvarea unor chestiuni de detaliu și cele elaborate de un bail care, cel puțin teoretic, rămânea timp de doi ani în teritoriul otoman. Această diferență este reflectată de conținutul relatărilor finale redactate la sfârșitul misiunii. Așa cum Andrea Gritti remarcă în 1503, bailul era familiarizat cu situația Imperiului Otoman, în timp ce un ambasador „pornea la drum fără nicio cunoaștere a situației” (*vada senza averne alcuna cognizione*)³⁷. Păreră lui Gritti nu poate fi ignorată sau considerată exagerată. La data la care și-a întocmit raportul, viitorul doge al Veneției avea o îndelungată experiență în teritoriile otomane ca negustor apoi, din 1492, după expulzarea bailului Marcello, ca reprezentant neoficial al Republicii. În consecință, textul său expus în fața Senatului după încheierea păcii din 1503³⁸ poate fi cu greu considerat drept un „artefact” îmbibat de prejudecățile elitei venețiene. S-ar putea obiecta că Andrea Gritti constituie un caz special și că mulți dintre cei plecați ulterior spre Constantinopol nu au mai avut cunoștințele acestuia despre lumea otomană. Chiar și așa, relatările păstrate arată că mulți oficiali venețieni au fost capabili să înțeleagă corect realitățile orientale.

Pe lângă argumentele solide aduse în discuție de Eric Dursteler sau de Filippo de Vivo trebuie să se țină seama că, deși au fost expuse oral în fața Senatului de un diplomat venețian, aceste texte au fost rareori produsul unei singure persoane. Fără a exagera, ele pot fi considerate produsul unei întregi rețele de agenți venețieni împrăștiați în bazinul oriental al Mediteranei. Toate informațiile, știrile, zvonurile comunicate de spioni, negustori, oficiali ai Republicii au fost permanent filtrate, analizate și trimise spre metropolă. Desigur, aceste rapoarte regulate ca și relatarea finală ilustrează grijile Veneției pe termen scurt și mediu în raporturile cu Poarta, dar tocmai din cauza acestui motiv aceste documente au trebuit să se întemeieze pe situația reală din „teren”. Multe dintre rapoartele regulate (*dispacci*), asemenea relatării finale (*relazione*) pun în lumină problemele de zi cu zi, situațiile tensionate

³⁷ E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, s. III, vol. III, Florența, 1855, p. 18: *il che, oltre che sarà grato d'intender a questo sapientissimo Senato, li sarà anco d'utilità, avendosi a tenere nel tempo futuro un bailo in Costantinopoli, e per servizio pubblico e per comodo de' particolari, il qual senza dubbio negozierà più profittevolmente quando sarà informato della natura, qualità e condizione del Signor Turco, e di quelli che li stanno a presso, che quando vada senza averne alcuna cognizione.*

³⁸ *Ibidem*, p. 9–43.

care apăreau fie în capitala otomană, fie la nivel regional³⁹. În acest ultim caz, rapoartele bailului erau dublate de cele ale altor oficiali venețieni din teritoriile balcanice și, măcar din acest motiv, este greu de crezut că toți reprezentanții *Serenissimei* erau victimele acelorași greșeli și împărtășeau aceeași inabilitate de a înțelege realitățile otomane.

Relatarea finală, în ciuda prețiozității stilistice și a copierii unui model consacrat, a trebuit să țină mereu seama de cele întâmplate pe durata misiunii și să se folosească, în mai mare sau mai mică măsură, de rapoartele trimise lunar spre metropolă. Este de neimaginat o situație în care un fost bail sau ambasador la Constantinopol și-ar fi pregătit expunerea finală fără să țină seama de experiența din imperiu. În anumite situații relatarea finală a fost chiar un fel de jurnal al celor întâmplate în Imperiul Otoman; a fost cazul textului lui Andrea Foscolo (1512) care și-a desfășurat activitatea pe timpul luptei pentru putere între Baiazid al II-lea și fiul său, Selim I cel Aspru, sau al lui Alvise Renier (1550) care a asistat la plecarea sultanului Suleyman Magnificul în expediție spre Persia⁴⁰.

Gino Benzoni remarcase deja strânsa legătură dintre *dispacci* și *relazione*, dar concluziile sale au fost negative. Istoricul amintit a pus în contrast caracterul sofisticat, standardizat și sintetic al expunerii finale cu detaliile și pragmatismul rapoartelor regulate⁴¹.

O asemenea dihotomie este, totuși, discutabilă. Este greu de înțeles cum aceiași indivizi au putut fi obiectivi, buni observatori și pragmatici în *dispacci* dovedindu-se, în schimb, prizonierii prejudecăților și auto-amăgirii în redactarea relatării finale. În acest sens ar trebui să ne reamintim că, în secolele XV–XVII, Veneția s-a bucurat de apreciere unanimă atât pentru rapiditatea și eficiența rețelei sale de informare, cât și pentru abilitățile diplomaților săi. Dacă documentele elaborate de reprezentanții Republicii ar fi fost într-atât de îmbibate de prejudecățile venețiene ar fi greu de înțeles de ce rapoartele redactate de baili și ambasadori au fost copiate, traduse și adoptate ca model de alte puteri ale timpului⁴².

În plus, diferența dintre *dispacci* și *relazioni* nu este atât de mare precum s-a putut crede. Prima categorie de documente reflectă, într-adevăr, problemele curente din relațiile cu Poarta. Asta nu înseamnă că nu au existat anumite reguli și că, în elaborarea lor, bailii nu au încercat să se auto-valorizeze prezentând amănunțit felul în care au dus la bun sfârșit instrucțiunile primite. Cu alte cuvinte și acest tip de izvor pare să împărtășească deopotrivă punctele tari și punctele slabe ale relatărilor finale.

³⁹ Vezi observațiile lui O. J. Schmitt, *The Ottoman conquest of the Balkans. Research questions and interpretations*, în idem (ed.), *The Ottoman conquest of the Balkans. Interpretations and research debates*, Viena, 2015, p. 31.

⁴⁰ M. Pia Pedani (ed.), *Relazioni di Ambasciatori Veneti al Senato*, vol. XIV. *Costantinopoli relazioni inedite (1512–1789)*, Padova, 1996, p. 4–32 și 47–86.

⁴¹ Gino Benzoni, *Ranke's Favorite Source*, p. 24.

⁴² F. De Vivo, *How to read Venetian relazioni*, p. 33–36; cf. Ed. Muir, *Leopold von Ranke*, p. 7.

Nu în ultimul rând trebuie remarcat că perspectiva foarte critică la adresa relatărilor baililor conduce spre o fundătură istoriografică. Fără aceste surse cunoștințele despre Imperiul Otoman ar fi sensibil mai sărace. Suraiya Faroqhi a subliniat că documentele venețiene au fost accesibile mult înainte ca arhivele otomane să fie puse în valoare⁴³, iar recent Emre Safa Gurkan a remarcat că și pentru secolele XVI–XVII sursele venețiene își păstrează valoarea pentru că oferă detalii despre care sursele otomane rămân tăcute⁴⁴.

Desigur fiecare generație de istorici va avea propria judecată asupra relatărilor finale ale diplomaților venețieni. În prezent ele par să fie revalorizate printr-o nouă lectură care le plasează la intersecția unor diferite domenii de cercetare precum istoria politică, istoria informației, istoria comunicării. Ele pot fi citite, de asemenea, drept texte etnografice *avant la lettre*, ca un tip special de relatări de călătorie menit să descrie realitățile orientale⁴⁵. Într-un cuvânt *relazioni* rămân o sursă de prim rang nu atât pentru că ar permite reconstruirea trecutului „așa cum a fost”, ci pentru că oferă posibilitatea unei multitudini de abordări și a unei pluralități de perspective și de interpretări.

O BALANȚĂ DE FORȚE ASIMETRICĂ

Eșecul în războiul din 1463–1479 a constituit pentru Veneția o dublă înfrângere. Pe lângă pierderile teritoriale și plata tributului, Republica a suferit și o considerabilă pierdere de prestigiu. Nu numai că *Serenissima* a trebuit să accepte cedarea unor teritorii pe care le apăraseră cu succes, dar a trebuit să renunțe și la toate cerințele formulate în negocierile derulate în mai multe faze cu Mehmed al II-lea. Nu în ultimul rând, emergența puterii navale otomane a obligat Republica să își reconsidere politica în Mediterana răsăriteană. Începând cu 1479 Veneția a adoptat o politică de supraviețuire în raporturile cu Poarta⁴⁶. Această nouă politică a fost dominată de menținerea păcii fragmentată pe durata secolului al XVI-lea de trei conflicte mult mai scurte (1499–1503, 1537–1540, 1570–1573) și poate fi urmărită prin lectura rapoartelor finale ale reprezentanților venețieni la Constantinopol.

Acestea au subliniat, mai mereu disproporția de forțe între Republică și Imperiu. Dacă pe uscat acest dezechilibru a fost evident încă de la primele contacte cu Imperiul Otoman, pe mare această situație a devenit realitate după semnarea păcii din 1479. Cea mai mare flotă pe care Veneția a reunit-o în 1499 a numărat, potrivit *Historiei Turchesca*, 140 de nave de tonaj diferit⁴⁷. A fost un efort cu adevărat excepțional în comparație cu cifra de 35 de galere armate în chip obișnuit

⁴³ S. Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World around it*, Londra – New York, 2004, p. 42–43.

⁴⁴ E. Safa Gürkan, *Fonds for the sultan: how to use Venetian sources for studying Ottoman history?*, în „News on the Rialto”, 32, 2013, p. 23–28.

⁴⁵ F. De Vivo, *How to read Venetian relazioni*, p. 29.

⁴⁶ O. Cristea, *Venice Confronting...*, p. 278–279.

⁴⁷ *Historia Turchesca*, p. 223.

în fiecare an. Chiar și așa, flota din 1499 pusă sub comanda lui Antonio Grimani era într-o netă inferioritate în raport cu cele 270 de corăbii armate de Baiazid al II-lea la începutul conflictului din 1499–1503⁴⁸. În mod paradoxal, pe timp de pace disproporția forțelor navale era încă și mai evidentă. În 1530 ambasadorul venețian la Poartă, Tommaso Mocenigo, menționa că doar la Constantinopol și Gallipoli sultanul dispunea de 204 galere dintr-un număr total de 272 nave de război⁴⁹. La rândul său, Domenico Trevisan număra nu mai puțin de 250 de capitani (*reisi*), dar adăuga că, de regulă, nu toți aceștia dispuneau de o navă⁵⁰. Ceva mai târziu Marino Cavalli estima la 150 de galere puterea navală a padișahului⁵¹ în timp ce în timpul „Războiului Ciprului” Marcantonio Barbaro amintea un număr de aproximativ 300 nave cu vâsle (*vascelli da remo*)⁵².

Fără excepție toate relatările baililor și ambasadorilor venețieni au pus în legătură aceste cifre impresionante cu abundența de materiale necesare construcției de corăbii. Marcantonio Barbaro nota aproape cu admirație că, după înfrângerea de la Lepanto (1571), otomanii reușiseră să construiască în șase luni nu mai puțin de 120 de galere. Bailul adăuga cu ironie amară că atunci când a trimis primele informații despre noua flotă, i s-a răspuns că o astfel de știre este mai degrabă imposibilă decât credibilă⁵³. Totuși, spre deosebire de mulți dintre predecesorii săi, Barbaro considera că superioritatea numerică a otomanilor era o sabie cu dublu tăiș. Putea fi un avantaj considerabil pentru necredincioși, dar în bătălia de la Lepanto, se dovedise fără folos și crease chiar dezordine. În concluzie, bailul era de părere că aparenta putere maritimă nelimitată a sultanului nu este lipsită de puncte slabe⁵⁴.

Pe lângă numărul mare de corăbii rapoartele venețiene subliniază, mai mereu, superioritatea otomană în vâslași, număr de marinari și tunuri. Deja în 1484, pe timpul expediției în Moldova, *armada* lui Baiazid al II-lea avea, potrivit lui Giovanni Dario, un număr nemaîntâlnit de vâslași și de piese de artilerie⁵⁵ în timp ce bailul Pietro Bembo sublinia că flota inspiră teamă prin numărul incredibil de mare de nave și de tunuri⁵⁶. Dublarea puterii militare terestre de o forță maritimă

⁴⁸ *Ibidem*, p. 224.

⁴⁹ M. P. Pedani Fabris, *Relazioni*, p. 45.

⁵⁰ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, vol. I, p. 136.

⁵¹ *Ibidem*, p. 291.

⁵² *Ibidem*, p. 306.

⁵³ *Ibidem*, p. 306: *E si è veduto, che quando gli fu data la gran rotta', in sei mesi rifabbricò cento venti galere, oltre quelle che si trovavano in essere, cosa che essendo preveduta e scritta da me, fu giudicata piuttosto impossibile che creduta, anco da poi che dette nuove galere furono armate.*

⁵⁴ *Ibidem*, p. 306–307: *Concluder dunque si può, esser le forze loro marittime, benché in apparenza grandissime, nientedimeno molto deboli.*

⁵⁵ G. Calo (ed.), *22 Dispacci da Costantinopoli al doge Giovanni Mocenigo*, introduzione di A. Zorzi, Veneția, 1992, p. 48, doc. 21a: „che mai per lo passato non son sta meio”; cf. O. Cristea, *Acest domn de la miazănoapte*, p. 92–93.

⁵⁶ Archivio di Stato Venezia, Senato Secreta Dispacci Costantinopoli (= ASV SDC), F. 1 A, doc. f 7 a: „li apparati de questo so armata certo tremenda non tanto per el numero di navilij ma per el numero de le arteiarie de ogni condition che se le volesse dire non seria creduto”; cf. O. Cristea, *Acest domn de la miazănoapte*, p. 93.

corespunzătoare a făcut ca, pentru mulți observatori venețieni, sultanul să fie considerat cel mai puternic suveran de pe fața pământului (*la potential del Sig<nor> Turcho he la maggior et la piu potente se atrobi ahora soto il cielo*)⁵⁷.

Se poate pune întrebarea dacă astfel de estimări constituie o exagerare. Chiar dacă, uneori, cifrele nu sunt exacte, ele ne oferă totuși un ordin de mărime despre capacitatea militară a Imperiului Otoman. Chiar dacă putem să ne îndoim de acuratețea unor rapoarte venețiene, nu este exagerat să considerăm că pentru reprezentanții Republicii superioritatea numerică a sultanului era indiscutabilă. De discutat ar fi parametrii tehnici ai galerelor venețiene și otomane. De regulă sursele creștine au tins să sublinieze inferioritatea corăbiilor otomane, punct de vedere ce a câștigat tot mai mult teren la sfârșitul secolului al XVI-lea. După războiul Ciprului, Marcantonio Barbaro era de părere că *loro galere sono in tutte le parti inferiori alla bontà delle nostre*⁵⁸. Tot în acest sens ar trebui adăugat că, la Lepanto, puterea de foc a galeaselor venețiene a oferit un avantaj semnificativ forțelor creștine⁵⁹.

Mai importantă decât superioritatea numerică a fost deslușirea altor cauze care au stat la temelia superiorității militare otomane. În această privință venețienii au avut câteva puncte de vedere care au precedat abundenta literatură de secol XVI privitoare la ascensiunea otomană. Pentru Pietro Bembo, bail la Constantinopol între 1483–1486, artileria grea constituia unul dintre fundamentele puterii otomane. Singura cale de a elimina superioritatea necredincioșilor era interdicția comerțului cu metale. Fără impunerea acestei măsuri, era de părere Bembo, superioritatea artileriei otomane ar fi devenit tot mai devastatoare⁶⁰. Un argument asemănător a fost folosit, către mijlocul secolului al XVI-lea, de Domenico Trevisan care considera că multe dintre victoriile otomane erau datorate tunurilor⁶¹. O astfel de părere se va generaliza în Occident cel puțin în privința conflictelor otomano-persane în care armele de foc ale oștilor sultanului ar fi contrabalansat superioritatea cavaleriei șahului.

Alți observatori venețieni au amintit însă și alte calități ale mașinii de război otomane. În 1503, Andrea Gritti considera că valoarea oștilor „Semilunii” crescuse semnificativ după măsurile introduse de Baiazid al II-lea care au vizat întărirea disciplinei trupelor după o înfrângere suferită în fața mamelucilor la Tarsus⁶². În

⁵⁷ *I diarii di Girolamo Priuli: aa. 1499–1512*, II, ed. R. Cessi, Bologna, 1933–1937 p. 38–39.

⁵⁸ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, v. 1, p. 306.

⁵⁹ J. F. Guilmartin Jr., *Galleons and Galleys*, Londra, 2002, p. 144.

⁶⁰ ASV SDC F. 1 A, doc. f 13 a: *le qual bombarde essendo sta augumento de questo so stado. E considerando che quelle non posse far senza el metalo del stagno necessario seria la prohibition de quello da esser messo in questo locho; la qual prohibition convegniria esser universal a tute nation christiane; e pero bisognaria fosse prohibito per la chexia*; comentariul documentului la O. Cristea, *Acest domn*, p. 97.

⁶¹ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, v. 1, p. 134.

⁶² Andrea Gritti, în E. Alberi, *Le relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, s. III, vol. III, p. 20: *che fu la maggior che avesse alcun della casa Ottomana*. O astfel de judecată este deja un loc comun al surselor occidentale. În 1475 bătălia de la Vaslui a fost consierată de venețieni cea mai mare înfrângere suferită vreodată de otomani.

paralel cu întărirea disciplinei, sultanul ar fi luat măsuri pentru sporirea puterii de foc a trupelor sale, în special a corpului de ieniceri. Gritti amintea, la rândul său, rolul important al artileriei care era transportată cu destulă ușurință putând fi folosită în orice bătălie⁶³. Și această temă a mobilității trupelor și artileriei otomane a constituit un loc comun al multor documente occidentale începând cu secolul al XV-lea. Pentru mulți diplomați venețieni abilitatea padișahului de a mobiliza cu repeziciune trupele îi oferea un considerabil avantaj în conflictele cu toți dușmanii imperiului⁶⁴.

Superioritatea numerică, disciplina, coeziunea trupelor (mai ales a ienicerilor) și rolul acordat armelor de foc sunt menționate aproape în fiecare *relazione*. Uneori apar menționate și alte cauze ale superiorității otomane: astfel, Daniele de Ludovisi a stabilit o legătură între loialitatea trupelor și absența mercenarilor în oastea otomană⁶⁵; Domenico Trevisan a insistat pe aspectele logistice care permiteau o concentrare rapidă a forțelor, în timp ce Alvise Renier a amintit în relatarea sa de antrenamentul trupelor și rezistența acestora pe durata unui conflict⁶⁶.

Pe lângă calitățile oștirii otomane, rapoartele venețiene încep, pe durata secolului al XVI-lea, să amintească tot felul de slăbiciuni. Deja în 1534 Daniele de Ludovisi considera că, în cazul angajării în luptă a unor efective comparabile, nicio oaste otomană nu ar fi făcut față creștinilor. Surprinzător chiar, același personaj nota echiparea necorespunzătoare a cavaleriei otomane și emitea chiar părerea că ienicerii înșiși deveniseră vulnerabili întrucât le lipsea ordinea și disciplina (*ne ordenanza, ne disciplina*)⁶⁷. Critici și mai numeroase au fost formulate în legătură cu puterea maritimă. Tot mai multe voci au insistat pe ideea că turcii nu erau oameni ai mării și că nu aveau specialiștii necesari construirii unor nave redutabile⁶⁸. Mai mult decât atât, deși corsarii otomani erau un adversar de temut pentru orice flotă a creștinătății, unele rapoarte au considerat că încrederea în acești lupi ai mărilor era una prost plasată, pentru că aceștia erau interesați doar de jaf și

⁶³ *Ibidem*, p.21.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 21: *...cominciò a riformar la milizia, volendo con questo attribuir la vergogna al difetto della disciplina non ben ordinata e regolata; aggrandì prima il numero de' gianizzeri, che sono uomini eletti da tutte le nazioni, ed allevati con molta disciplina, nella destra de' quali è fondato il nervo delli eserciti turcheschi; provvide che e questi e li soldati d'altri ordini portassero armi di miglior forma e più ofensibili che non solevano portar prima. Nelle artiglierie non è anco restato di far ogni sorte di spesa, sì perchè siano accomodate da potersi portar in qualunque loco, come anco per aver genti che sappiano reggerle ed adoperarle. Nella cavalleria ha anco messo ordini mirabili; onde si vede che, con un solo comandamento, con molta prestezza si mette in pronto di genti da terra a piedi e a cavallo, e di marinari per il servizio delle galere; con le quali provvisioni ed ordini ha fatto dopo cose meravigliose.*

⁶⁵ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, v. 1, p. 8; același aspect este subliniat de Alvise Renier; vezi M. P. Pedani, *Relazioni*, p. 78.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, v. 1, p. 10.

⁶⁸ O perspectivă similară este împărtășită și de bailul Bernardo Navagero; vezi E. Alberi, *Relazioni*, s. III, vol. 1, p. 66.

le lipsea disciplina (*sono genti disordinate e confuse*)⁶⁹. Uneori reprezentanții Republicii Sfântului Marcu au sesizat chiar dispute în sânul divanului otoman în privința rolului ce trebuia atribuit flotei, iar Domenico Trevisan amintea în acest sens tensiunile existente între marele vizir Rustem pașa și Dragut *reis* unul dintre cei mai temuți corsari ai epocii sale⁷⁰.

Multe relatări finale au insistat pe corupția oficialilor otomani (*corotto vivere e governo de stato*) și pe efectele dezastruoase asupra bunei funcționări a imperiului. Pentru mulți venețieni darurile și banii erau mijloacele cele mai eficiente pentru obținerea unei demnități și astfel de practici erau folosite și în numirea comandanților otomani. Din acest motiv, în 1560, Marino Cavalli considera că toți comandanții otomani erau lipsiți de experiență, dar ideea apare pentru prima dată în foarte critica relatare a lui Daniele de Ludovisi care, în 1534, vedea în practica numirii unor comandanți prea puțini capabili o încercare a marelui vizir *Frenk* Ibrahim pașa de a elimina posibilitatea apariției unui rival⁷¹.

Relatarea finală a lui Marino Cavalli din 1560 merită o atenție specială pentru că, pe lângă obișnuitele detalii despre forțele terestre și maritime ale padișahului, bailul emitea o serie de idei despre cauzele ce ar fi putut provoca decăderea turcilor precum și despre strategia pe care Veneția trebuia să o urmeze în raporturile cu Poarta. Pentru Cavalli principalele slăbiciuni ale imperiului constau în disputele interne, corupția generalizată și rivalitatea cu Persia Safavidă, iar Veneția trebuia să fie în măsură să profite de eventualele momente de dificultate ale otomanilor. Pentru bail, turcii erau asemenea vânătorilor de lei care fac mult zgomot pentru a speria animalele, dar și pentru a se încuraja pe ei înșiși. Altfel spus necredincioșii adoptau, de regulă, o atitudine agresivă pentru a intimida puterile creștine, dar această conduită masca, în realitate, o neîncredere în propriile forțe⁷². Pentru Marino Cavalli, Veneția avea câteva avantaje semnificative în raport cu Poarta; mai întâi, în aria otomană de hegemonie, Republica deținea numeroase posesiuni care erau bine fortificate și erau greu de atacat, din pricina condițiilor naturale și a dificultăților de aprovizionare pe care le-ar fi întâmpinat o oaste de invazie. Mai mult, adăuga bailul, otomanii se temeau de conjugarea eforturilor Veneției și Spaniei, teamă dublată de dificultățile pe care le-ar fi creat întreruperea comerțului venețian cu teritoriile otomane.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 17–19.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 142; astfel de tensiuni sunt menționate de rapoartele lui Giovanni Maria Malvezzi, ambassador al Habsburgilor la Constantinopol; vezi O. Cristea, *Pirat sau reis? O dilemă a navigației și comerțului în relațiile venețiano-otomane de Mediterana răsăriteană în prima jumătate a secolului al XVI-lea*, în C. Luca (ed.), *Negustorimea în Țările Române între Societas mercatorum și individualitatea mercantilă în secolele XVI–XVIII*, Galați, 2010, p. 265–280. Pentru un episod spectaculos din 1485 relatat de bailul Lorenzo Bernardo, vezi excelenta analiză a lui E. Safa Gürkan, *Fooling the Sultan: Information, Decision Making and the „Mediterranean” Faction (1585–1587)*, în „The Journal of Ottoman Studies” 45, 2015, p. 57–96, care discută rivalitatea dintre Uluc Ali și marele vizir Hadım Mesih pașa.

⁷¹ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, vol. 1, p. 10–12.

⁷² *Ibidem*, p. 285: *no come quelli che vanno a caccia di leoni, come dicono essi Turchi, che gridando vorriano far paura a quelli, ma loro non sono senza.*

Această încredere în sistemul defensiv venețian a fost probabil urmarea eșecului otoman la Corfu în 1537⁷³, dar, pe termen mai lung, o astfel de perspectivă s-a dovedit nefondată. În ciuda dificultăților presupuse de un asediu, otomanii au cucerit în cele din urmă atât Cipru, cât și Creta. În plus Cavalli, atent la dificultățile otomane, pare să fi ignorat neajunsurile provocate de dispersarea posesiunilor venețiene pe o arie foarte largă⁷⁴. Distanța foarte mare între metropolă și colonii explică izolarea posesiunilor venețiene în caz de război și inevitabilele înfrângeri. Un exemplu, între atâtea altele, este cazul Ciprului pierdut în cele din urmă în ciuda rezistenței eroice a Famaguste și a victoriei navale de la Lepanto.

Ceea ce este mai surprinzător este faptul că după ce evidențiază numeroasele slăbiciuni ale Imperiului Otoman, Cavalli le recomanda superiorilor săi să păstreze pacea cu orice preț pentru că *l'utilità fa fare gli accordi, e la necessità li fa osservare*⁷⁵. Pentru bail politica *Serenissimei* trebuia să oscileze, cu prudență și îndemânare, între război și pace. Era necesar să se evite apelul la arme, dar Veneția trebuia, în egală măsură, să rămână încrezătoare în capacitatea de a se opune sultanului⁷⁶.

Relatarea lui Cavalli reflectă încrederea Republicii în menținerea statutului său de factor de putere în Mediterana. Această siguranță a rezultat, probabil, din încrederea în armele diplomației și din iluzoria speranță în inevitabilul declin al puterii turcești. În paralel cu transformarea imaginii sultanului dintr-un suveran înțelept într-un despot crud⁷⁷, documentele venețiene au văzut în corupție semnul cel mai clar al inevitabilei prăbușiri. În contrast, dar pe deplin explicabil, *relazioni* rămân mute în privința slăbiciunilor Republicii, ceea ce poate explica rezerva cu care aceste surse au fost privite de o parte a istoricilor moderni, ce le-au considerat drept piese documentare care au fost utilizate de cercurile politice din lagună pentru crearea și modelarea mitului venețian⁷⁸.

Alte documente venețiene amintesc nu se sfîșesc însă să vorbească de propriile slăbiciuni. Marino Sanudo, de exemplu, cita cuvintele regelui Franței, Ludovic al XII-lea, rege al Franței, care îi acuzase pe venețieni de lipsa oricărui virtuți militare, părere împărtășită măcar de unii dintre membrii elitei Republicii⁷⁹.

⁷³ *Ibidem*, p. 284: *E la guerra di Corfu, sebben fu di molto danno, diede almeno questo utile, che fece conoscere che la presenza anco del Turco non essendo bastata a prender l'isola, un'altra fiata in simili casi, che Dio ci guardi, potria darsi il simile.*

⁷⁴ B. Arbel, *Venice's maritime empire in the early modern period*, în E. R. Dursteler (ed.), *A companion to Venetian history*, Leiden - Boston, 2013, p. 131–136.

⁷⁵ E. Alberi, *Relazioni*, s. III, v. 1, p. 286.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 287: *Insomma bisogna procedere con gran destrezza e prudenza fra quelle due vie di fargli e non fargli la guerra. Bisogna certissimamente non farla, ma non però che credano che non si possa fare.*

⁷⁷ L. Valensi, *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, 1987, *passim*.

⁷⁸ Ed. Muir, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, 1977, p. 13–63.

⁷⁹ *I Diarii di Marino Sanuto*, III, Veneția, 1879–1902, col. 11: „Vui venetiani sete sapienti in le vostre deliberationi, habondanti de ricchezze et poveri de animo e virilita in le vostre guerre tanto timor haveti di la morte”; cf. *ibidem*, col. 16–17, pentru părerea lui Giovanni Foscarini după bătălia de la Zonchio: „E hora a (sic) conosuto turchi el poco animo de' Venetiani”.

De asemenea, cronica lui Pietro Dolfín, precum și *Historia Turchesca* vorbesc de indisciplină și insubordonare drept factori esențiali ai umilinței îndurate în războiul derulat între 1499–1503⁸⁰. Asemenea păreri pot fi privite drept exagerări provocate de contextul emoțional al înfrângerii de la Zonchio (1499), dar simplul fapt că Antonio Grimani, comandantul flotei, a fost mai întâi condamnat și exilat, iar, mai apoi, absolvit de vină și ales chiar doge al Veneției pare să sugereze că sistemul venețian nu era defel lipsit de fisuri.⁸¹

O altă problemă care a influențat declinul Veneției ca putere maritimă a fost lenta adaptare la transformările survenite în războiul pe mare. Frederic C. Lane a amintit de persistența vechilor obiceiuri în fața unor noi realități. În secolul al XVI-lea a existat o diversificare tot mai accentuată a tipurilor de nave cu deosebiri nu numai în privința tonajelor, dar și a sistemelor de propulsie. Ar fi fost foarte dificil chiar și pentru un amiral priceput să stăpânească o atât de mare diversitate⁸², cu atât mai mult cu cât războiul maritim a fost mereu influențat de vânturi, curenți, condiții atmosferice.

Puțin câte puțin, marea – odinioară frontiera de nepătruns a Republicii Marciene – a devenit din secolul al XVI-lea o zonă nesigură. O scrisoare a Senatului venețian adresată sultanului Suleyman Magnificul compara întinderea maritimă cu o pădure plină de hoți și briganzi. Documentul afirma că era imposibil pentru o putere maritimă să-i urmărească și să-i pedepsească pe răufăcători, pentru că aceștia erau maeștri în a-și face pierdute urmele și cunoșteau ca nimeni alții ascunzătorile⁸³. Putem considera, desigur, acest răspuns un artificiu retoric menit să disculpe Republica de atacurile întreprinse de corsari asupra navelor otomane, dar este surprinzător pentru o putere maritimă să invoce incapacitatea de a rezolva o astfel de problemă. Într-o manieră asemănătoare Pietro Dolfín nota că rutele maritime care convergeau spre lagună deveniseră în secolul al XVI-lea nesigure din cauza corăbiilor ușoare otomane (*fuste*) care dominau întregul bazin al Mediteranei⁸⁴.

Prinsă în veacul al XVI-lea între expansiunea spaniolă și cea otomană, Veneția a început să semene din epoca respectivă cu un pitic între doi uriași⁸⁵.

⁸⁰ Pietro Dolfín, *Annalium Venetorum pars quarta*, ed. by R. Cessi, P. Sambin, Veneția, 1943, p. 249; cf. *Historia Turchesca*, p. 229–231.

⁸¹ Vezi F. C. Lane, *Naval actions...*, p. 166, care, în legătură cu cariera lui Grimani, observă că „diplomatic and financial ability were gaining priority over naval service in determining political success in Venice. This change of priorities was one factor in the decline of the Venetian sea power”.

⁸² F. C. Lane, *Naval actions...*, p. 156–157.

⁸³ O. Cristea, „*Il mare e grande et come un boscho*”. *Venețieni și otomani în Mediterana răsăriteană sec. XV–XVI*, în vol. *In memoriam profesor Radu Manolescu*, București, 2006, p. 104–113.

⁸⁴ Pietro Dolfín, *Analium Venetorum*, p. 192: *Chi vuol navigar per Venexia adesso i bexogna far el camin de Barbaria cum gran pericolo et afano. Le fuste de Turchi vano per tuto, cussi in Ponente como in Levante.*; o idee similară în *Diario Ferrarese dell'anno 1409 sino al 1502*, ed. G. Pardi, în *Rerum Italicarum Scriptores*, XXIV, Bologna, 1928, p. 245: *Venetiani non pon navigar per mare per dubio del Turcho. Et il caricho del pevere che valea in Venetia quaranta ducati, hora se vende con cento diexe d'oro.*

⁸⁵ Comparația îi aparține lui D. Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, 2002, p. 139.

Putem înțelege astfel de ce *Serenissima* a folosit ca instrumente principale ale politicii sale comerțul și diplomația și în mult mai mică măsură războiul în lupta pentru păstrarea statutului său de putere a Mediteranei. Din această perspectivă, *relazioni*, în ciuda tuturor criticilor ce le-au fost aduse sunt surse indispensabile nu numai pentru aprecierea puterii Imperiului Otoman în perioada modernă timpurie, dar și pentru înțelegerea strategiei venețiene. Această strategie a fost rezultatul unui duel politic complex în care ambii parteneri au dat dovadă de flexibilitate sau, pentru a împrumuta cuvintele lui Marcantonio Barbaro, a fost un joc permanent cu o minge de sticlă (*giocare con una palla di vetro*).

DOUĂ OPUSCULE VENEȚIENE DE LA SFÂRȘITUL VEACULUI AL XVII-LEA DESPRE DECLINUL IMPERIULUI OTOMAN

ANDREI TIMOTIN

Impactul pe care căderea Constantinopolului și avansarea treptată a tucilor în Europa l-au avut în Occident a prilejuit apariția, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, a unui număr considerabil de publicații privitoare la lumea otomană¹. Din această masă de lucrări al căror conținut oscilează între istorie, geografie, etnografie, pseudo-profețiile referitoare la înfrângerea apropiată a turcilor se detașează ca un gen aparte, o literatură de circumstanță și de propagandă, care nu se mulțumește însă să răspândească aspirațiile celor care le propagă, ci reprezintă și un factor determinant al acțiunii politice care poate influența direct cursul evenimentelor².

¹ Repertoriul de referință rămâne cel întocmit de C. Göllner, *Turcica*, I–II. *Die europäischen Türkendrücke des XVI. Jahrhunderts*, Bucurest – Berlin, 1961–1968, însă se va consulta acum și seria *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History* (12 volume apărute până în prezent), Leiden – Boston, 2009–2018. Despre percepția occidentală a lumii otomane în secolele al XVI-lea și al XVII-lea există o vastă bibliografie din care vom reține în primul rând C. Göllner, *Turcica*, III. *Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert*, Bucurest – Baden-Baden, 1978; Ch. Burnett, A. Contadini (ed.), *Islam and the Italian Renaissance*, Londra, 1999; D. R. Blanks, M. Frassetto (ed.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, Londra, 1999; A. Servantie, R. Puig de la Bellacasa, *L'Empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance. Idées et imaginaires d'intellectuels, de diplomates et de l'opinion publique dans les Anciens Pays-Bas et le Monde Hispanique aux xv^e, xvi^e et début du xvii^e siècles*, Louvain, 2005; M. Meserve, *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*, Cambridge, Mass., 2008; A. Pippidi, *Visions of the Ottoman World in Renaissance Europe*, New York, 2013.

² Despre literatura pseudo-profetică privitoare la otomani, vezi J. Deny, *Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVI^e siècle*, în „Revue des études islamiques”, 10, 1936, p. 201–220; M. Bataillon, *Mythe et connaissance de la Turquie en Occident*, în A. Pertusi (ed.), *Venezia e l'Oriente tra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florența, 1966, p. 451–470; G. Tognetti, *Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa*, în „Bullettino dell'Istituto Storico per il Medio Evo”, 82, 1970, p. 129–157; C. Dionisotti, *La guerra d'Oriente nella letteratura veneziana del Cinquecento*, în idem (ed.), *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, 1971, p. 201–226; P. Preto, *Venezia e i Turchi*, Florența, 1975, p. 67–91; K. M. Setton, *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*, Philadelphia, 1992; B. Lellouch, St. Yerasimos (ed.), *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Actes de la Table ronde d'Istanbul (13–14 avril 1996), Paris, 1999; G. Poumarède, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, 2004, p. 81–148; A. Timotin, *Nicolas Arnou (1629–1692), lecteur du Praesagium*

Cadrul ideologic general în care se înscriu profețiile despre sfârșitul imperiului turcilor este circumscris de teoria creșterii și declinului inevitabil al imperiului, formulată în Occident începând din veacul al XVI-lea³. La originile acestei viziuni a istoriei universale se află profeția lui Daniel despre succesiunea celor patru imperii (*Daniel* 2 și 7)⁴, lectura umanistă a lui Polibiu⁵ și, nu în ultimul rând, doctrina astrologică a „marilor conjuncții” care asociază, într-o reprezentare deterministă a istoriei, ascensiunea și declinul imperiilor cu revoluțiile planetelor așa-numite „superioare” (Jupiter, Saturn și Marte)⁶. Această doctrină s-a bucurat de o popularitate remarcabilă în Occident încă din veacul al XII-lea, însă a atins apogeul la sfârșitul celui de-al XV-lea și în prima jumătate a celui următor. Formulată pentru prima oară de astrologul arab Abū Ma‘šār (787–886), ea a devenit celebră în Occident odată cu traducerea operei acestuia în latină în secolul al XII-lea, și cu tipărirea ei la sfârșitul veacului al XV-lea⁷. Această teorie a contribuit nu doar la raționalizarea unei realități politice neliniștitoare cum era puterea militară a turcilor, ci avea în primul rând menirea de a liniști opinia publică, cauționând ideea că înfrângerea lor era inevitabilă, fiindcă ea era garantată deopotrivă de Scriptură și de cursul astrelor.

În principiu, între predicțiile formulate de astrologi, pe baza teoriei care asocia conjuncțiile dintre Jupiter și Saturn și marile evenimente ale istoriei, și profețiile bazate pe revelația divină se poate trasa o linie netă de demarcație⁸. Cele

Mehemetanorum de Batholomaeus Georgievits, în „Revue des études sud-est européennes”, 52, 2014, p. 123–143; idem, *Prophéties anti-ottomanes à Venise à la fin du XVI^e siècle. Nicolas Arnou (1629–1692), lecteur des oracles byzantins*, în „Revue des études sud-est européennes”, 54, 2016, p. 115–127.

³ Subiectul a fost studiat de A. Pippidi, *Ideea de „creștere și decădere” a Imperiului Otoman în istoriografia occidentală din sec. XVI–XVIII*, teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1981. Vezi, de asemenea, idem, *Byzantins, Ottomans, Roumains. Le Sud-Est européen entre l’héritage impérial et les influences occidentales*, Paris, 2006, p. 339–358 (*La décadence de l’Empire ottoman comme concept historique, de la Renaissance aux Lumières*).

⁴ Vezi G. Podskalsky, *Byzantinische Reicheschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreich (Apok. 20). Eine motivgeschichtliche Untersuchung*, München, 1972; A. Momigliano, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, în „Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche”, 53, 1980, p. 157–162; M.A. Travassos Valdez, *Historical Interpretations of the “Fifth Empire”: The Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira SJ*, Leiden – Boston, 2011.

⁵ Vezi J. M. Alonso-Núñez, *Die Abfolge der Weltreiche bei Polybios und Dionysios von Halikarnassos*, în „Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte”, 32, 1983, p. 411–426.

⁶ Așa cum a arătat Eugenio Garin (*Le Zodiaque de la vie. Polémiques antiastrologiques à la Renaissance*, traduit de l’italien par J. Carlier, Paris, 1991, p. 33–36), temele medievale de *renovatio* și *translatio*, precum și cea, curentă în Renaștere, a declinului inevitabil al imperiilor, sunt, la origine, teme astrologice care pot fi reduse la teoria, foarte populară în Occident, a „marilor conjuncții”.

⁷ *Albumasar de magnis coniunctionibus et annorum revolutionibus ac eorum perfectionibus*, Augsburg, 1489. O a doua ediție a apărut la Veneția în 1515.

⁸ Despre diferențele dintre timpul astrologic și cel al teologiei creștine, vezi T. Gregory, *Temps astrologique et temps chrétien*, în *Le temps chrétien de la fin de l’Antiquité au Moyen Age, III^e–XIII^e siècles*, Colloque du CNRS (9–12 mars 1981), Paris, 1984, p. 557–579; idem, *Théologie et astrologie dans la culture médiévale: un subtil face-à-face*, în „Bulletin de la Société française de Philosophie”, 84, 1990, p. 101–130; K. Pomian, *Astrology as a Naturalistic Theology of History*, în P. Zambelli (ed.), *‘Astrologi hallucinati’. Stars and the End of the World in Luther’s Time*, Berlin – New York, 1986, p. 29–43.

dintâi presupun o metodă de raționament bazată pe o experiență obiectivă, în vreme ce cele din urmă reclamă, prin definiție, o inspirație divină. În realitate, această distincție nu era ușor de făcut și, în orice caz, ea rămâne, așa cum a demonstrat-o Jean-Patrice Boudet⁹, apanajul unei minorități de universitari, în vreme ce începând din veacul al XIV-lea confuzia între prezicere și profeție este relativ curentă. O întâlnim la autori precum cardinalul Pierre d'Ailly (1351–1420) sau Johannes Lichtenberger, astrologul de curte al împăratului Frederic al III-lea. Nu întâmplător, desigur, amândoi se interesează de ascensiunea și declinul iminent al otomanilor.

Începutul Marelui Război antiotoman de la sfârșitul veacului al XVII-lea (1683–1699) și formarea Ligii Sfinte în 1684 au prilejuit o reînnoire a interesului pentru astfel de predicții și pseudo-profeții, care se vor estompa, cu rare excepții, în lumea occidentală după pacea de la Karlowitz. Lucrarea probabil cea mai reprezentativă, deși aproape complet necunoscută până de curând, este *Presagio dell'imminente rovina e caduta dell' Impero Ottomano* a lui Nicolas Arnou, căreia i-am consacrat recent două studii¹⁰. Alte două opusculi semnificative, păstrate într-un singur exemplar la Biblioteca Marciana, au fost tipărite la Veneția în 1686, respectiv 1687: *Il Briareo fulminato* de Astrologo Svegliato¹¹ și *Breve compendio di notabili vaticinii che famosi autori fecero contro il superbo Imperio e Casa ottomana*, broșură bilingvă italo-spaniolă¹².

*

Cele două opusculi, *Il Briareo fulminato* și *Breve compendio di notabili vaticinii*, au mai multe trăsături în comun. Amândouă sunt texte anonime din perioada Războiului Ligii Sfinte (1683–1699), care anunță înfrângerea apropiată a turcilor, în momentul în care venețienii declanșau ofensiva în Mediterana orientală și cucureau Lepanto, Moreea și Corintul (1687), iar armata imperială avansa în Ungaria, cucurea Buda (1686) și îi învingea pe turci la Mohács, în august 1687. Nu este, cu siguranță, întâmplător că ambele opusculi îl elogiază pe împăratul Leopold I și că *Il Briareo fulminato* este dedicat ambasadorului imperial la Veneția (între 1679 și 1695), Francesco Della Torre¹³.

⁹ J.-P. Boudet, *Simon de Phares et les rapports entre astrologie et prophétie au Moyen Âge*, în A. Vauchez (ed.), *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII^e–XVI^e siècle)*, Actes de la Table ronde organisée par l'U.R.A. 1011 du CNRS et le Centre de recherche *Histoire sociale et culturelle de l'Occident, XII^e–XVII^e siècle* et de l'Université de Paris X – Nanterre (Chantilly, 30–31 mai 1988), Roma, 1990, p. 327–358, aici p. 330.

¹⁰ A. Timotin, *Nicolas Arnou (1629–1692)...*; idem, *Prophéties anti-ottomanes à Venise...*

¹¹ *Il Briareo fulminato o sia la Monarchia Ottomana titubante sotto gl'influssi delle sue contrade stelle, spiegato à gl'animi curiosi e peregrini dal sign. Astrologo Svegliato*, Veneția, Gabriel Bonfante, 1686. Opusculul este menționat de P. Preto, *Venezia e i Turchi*, p. 89. Am consultat exemplarul păstrat la Biblioteca Marciana la Veneția, cota MISC 1486.006.

¹² *Breve compendio de notabili vaticinii, che famosi autori (alcuni con spirito profetico) fecero contro il superbo Imperio e Casa Ottomana*, Venetia, Andrea Barroni, 1687. Am consultat exemplarul păstrat la Biblioteca Marciana la Veneția, cota MISC 1836.010.

¹³ Despre rolul său în încheierea alianței între Imperiul Habsburgic și Veneția, vezi K.M. Setton, *Venice, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century*, Philadelphia, 1991, p. 272.

Cele două opusculi fac parte din tradiția profetismului anti-otoman bine atestat la Veneția în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, însă în vreme ce primul acordă multă importanță astrologiei, în special teoriei „marilor conjuncții”, care stă la baza prezicerilor, cel de-al doilea se înfățișează drept un text de circumstanță, care reutilizează și interpretează profeții mai vechi pentru a-și convinge cititorii că Imperiul Otoman urma cu adevărat să se prăbușească pe durata războiului în desfășurare. Ambele opusculi se fac așadar ecoul unei nădejdi comune într-un deznodământ fericit al războiului în care venețienii și austriecii erau asociați. Războiul, care urma să dureze încă mai bine de un deceniu, nu le-a fost în cele din urmă defavorabil, însă sfârșitul dominației otomane în Europa nu a luat sfârșit cu toate acestea odată cu pacea de la Karlowitz.

Acestea fiind spuse, cele două texte au fiecare specificul său și merită să fie tratate în mod separat. *Il Briareo fulminato* este fără îndoială textul cel mai substanțial și mai coerent. Autorul său dezvoltă, sub acoperirea unei teorii astrologice care avea menire să cauționeze caracterul științific al lucrării, o reflecție istorică și politică asupra statului otoman care, dacă nu are meritul de a fi originală în toate aspectele ei, este cu toate acestea expresia unei conștientizări a realităților sociale și politice din lumea otomană în istoricitatea lor, care se situează la un nivel superior în raport cu profețiile care alcătuiesc materia obișnuită a acestui gen de scrieri.

Opusculul, al cărui obiect este *il stato presente de gl'Ottomani*, este structurat în trei părți: în cea dintâi, autorul definește trăsăturile esențiale ale Imperiului Otoman și evidențiază dependența lor de o serie de conjuncții ale planetelor Jupiter și Saturn, bazându-se pe teoria astrologică a lui Abū Ma'shar; cea de-a doua parte prelungește această reflecție arătând influența acestor conjuncții asupra istoriei otomane începând cu veacul al XIV-lea până în perioada contemporană scrierii; în sfârșit, a treia parte cuprinde o reflecție asupra stării prezente a Imperiului Otoman și prevestește sfârșitul său apropiat pe baza pervertirii treptate a trăsăturilor sale fundamentale, definite în prima parte a lucrării.

În cadrul analizei principiilor care guvernează statul otoman autorul definește trei „piloni” (*colonne*) ale expansiunii sale – religia, supunerea și disciplina militară¹⁴ – într-un pasaj împrumutat cuvânt cu cuvânt din lucrarea istoricului și omului politic venețian Giovanni Sagredo (1616–1691), *Memorie istoriche de' monarchi ottomani*¹⁵, deși ideea celor trei fundamente ale expansiunii otomane apare deja în veacul al

¹⁴ *Il Briareo fulminato*, p. 10: *La grande & prepotente Monarchia Ottomana, che come pianta s'è ormai così prodigiosamente dilatata che adombra con i suoi rami quasi tutto il christiano mondo, s'è inalzata su la base di tre massicce colonne che la sostengono, religione, obediencia, disciplina militare.*

¹⁵ Giovanni Sagredo, *Memorie istoriche de' monarchi ottomani*, Venetia, Presso Combi e La Nou, 1677, p. 4: *Negare non si può che costui [scil. Mahomed] non sia stato un sagace Architetto nell'innalzare un edificio così vasto, e così alto, che ormai occupa e signoreggia la più bella, la più fertile, la più temperate parte del mondo. Appoggiò la base sopra tre principali colonne che le sostengono, Religione, Obbedienza, Disciplina militare.* Lucrarea, care a cunoscut și o traducere franceză, a fost alcătuită de autor după anularea controversată a alegerii sale ca doge în 1676. Îi datorăm, de asemenea, un *Trattato dello Statue del governo di Venezia*.

XVI-lea. Una dintre primele sale expresii îi aparține diplomatului venețian Lorenzo Bernardo (1534–1592), care menționează, într-un raport din 1592 despre situația din Constantinopol, „*tre fondamenti della grandezza turchesca, cioè la religione, la parsimonia e l'obbedienza*”¹⁶, într-o formulă înrudită cu cele pe care le aflăm la Sagredo și în *Briareo fulminato*. Și mai conformă cu aceasta din urmă este cea pe care o aflăm la istoricul genovez Uberto Foglietta (1518–1581). Acesta din urmă, încercând să sistematizeze cauzele expansiunii turcești într-o lucrare publicată la Leipzig în 1594, enumeră întocmai *religio, disciplina* și *obedientia*¹⁷.

Lucrarea lui Giovanni Sagredo este de asemenea izvorul descrierii islamului ca doctrină inspirată de un călugăr eretic (Sergius) discipol al lui Nestorius, cu ajutorul căruia ar fi impus-o cu viclenie supușilor săi profitând de neștiința lor¹⁸. Ideea potrivit căreia la originea islamului s-ar afla un călugăr creștin discipol al lui Nestorius este atestată deja în veacul al XII-lea la Pierre le Vénérable, abate de Cluny între 1122 și 1156, în lucrarea *Summa totius haeresis ac diabolicae sectae Saracenorum* (ca 1143–1444)¹⁹.

Ideea mai generală, care se găsește în opusculul venețian, potrivit căreia forța statului otoman rezidă în punerea religiei în slujba statului („*questa falsa religione, e cosi incorporata con l'interesse di stato, che à questo intieramente s'aggiusta, cosi che l'una, e l'altro contribuiscono concordemente all'ampiatione del dominio*”), trimite la un loc comun al gândirii politice a veacului al XVI-lea, cel al folosirii

¹⁶ *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, raccolte, annotate ed edite da Eugenio Alberi, XIII, Florența, 1861, p. 376–377. Pasajul este citat și comentat de Andrei Pippidi în *Ideea de „creștere și decădere”*..., p. 24.

¹⁷ Uberto Foglietta, *De causis magnitudinis Imperii Turcici et virtutis ac felicitatis Turcarum in bellis perpetuae*, Leipzig, 1594 (noi ediții în 1595 și 1599), citat de A. Pippidi, *Ideea de „creștere și decădere”*..., p. 49.

¹⁸ *Il Briareo fulminato*, p. 10: *La prima di queste [scil. religia] se ben falsa, & pernicioza, nientendimeno tanto hà prevaluto, che calpe stato l'intelletto de' primi monarchi della terra se li hà refi cattivi. Fù questa seminata da Maometto huomo vile, & che non possedè perfettamente alcuna scienza, per altro astuto, malizioso, & ippocrita insigne, ch'unitosi à Sergio Monaco heretico, e discepolo di Nestorio, si venditò per oracolo di Dio, e quindi con infinita malitia allettando l'ignoranza, e lusingando la simplicità de' popoli s'andò accreditando nome, e tirando seguito, così che negl' Arabi s'intavolò rè, pontefice, & gran profeta di Dio. Cf. Giovanni Sagredo, *Memorie storiche...*, p. 3: *Non possedè [scil. Mahomed] perfettamente alcuna scienza, mà di tutte hebbe qualche tintura. Dotato di sagacità, e malitia infinita l'impiegò con profit, allettando l'ignoranza, e lusingando la simplicità de' popoli. Si servì degl'effetti della calamita, e d'altri naturali, facendo gli credere miracoli. [...] Conversò con varie Nazioni, Ebrei, e Cristiani, e strinse confidenza con Sergio Monaco, discepolo di Nestorio, che gli diede la mano alla compositione de suoi dogmi.**

¹⁹ *Vezi Pays d'islam et monde latin, X^e-XIII^e siècle. Textes et documents*, ed. UMR 5648, *Histoire et archéologie des mondes chrétien et musulman médiévaux*, Lyon, 2000, p. 104–110. Cf. M.-T. d'Alverny, *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet*, în *A Cluny. Congrès scientifique*, Dijon, 1950, p. 161–170; M. di Cesare, *The Pseudo-Historical Image of the Prophet Muḥammad in Medieval Latin Literature. A Repertory*, Berlin – Boston, 2012, p. 84–88. Pentru o prezentare generală a biografiei și a operei lui Pierre le Vénérable, vezi articolul *Peter of Cluny*, de D. Iogna-Prat și J. Tolan, în *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 3 (1050–1200), ed. by D. Thomas and A. Mallett, Leiden – Boston, 2011, p. 604–610.

religiei în slujba intereselor statului, atestat mai întâi la Machiavelli și reluat la sfârșitul veacului de Giovanni Botero, în lucrarea *Della ragion di Stato*²⁰.

Originalitatea autorului opusculului *Briareo fulminato* rezidă în încercarea sa de a lega fiecare dintre cele trei aspecte esențiale ale Imperiului Otoman, privite în devenirea lor istorică, de conjuncțiile astrologice²¹, într-un demers care are precursori notabili în veacul al XV-lea, precum Pierre d'Ailly, Johannes Lichtenberger sau, în Italia, Antonio Torquato.

În ceea ce privește religia, nașterea lui Mahomed, situată în 595 sau 591, este astfel asociată conjuncției planetelor Jupiter și Saturn în Cancer în 590. Această opțiune nu întrunea adeziunea tuturor astrologilor și îl putem vedea pe autor intrând în polemică cu Alcabitius și Pietro d'Abano asupra conjuncției responsabile de acest eveniment. Episoadele principale ale istoriei islamice antice sunt astfel asociate diferitelor conjuncții ale planetelor „superioare” (Jupiter, Saturn și Marte). Reținem, de pildă, că fondarea statului otoman în 1299 de către Osman I est legată de o pluralitate de conjuncții între care cea a lui Jupiter și Saturn din 1285. În ceea ce privește *disciplina militară*, conjuncția planetelor Saturn și Marte în Cancer în 1327 est considerată responsabilă de crearea corpului ienicerilor, presupusă a fi avut loc în 1338. Acest exercițiu ingenuu de imaginație este însoțit, cu toate acestea, de o critică a despotismului otoman care dezvăluie o gândire politică căreia îi putem regreta concizia.

Încercând să demonstreze, în a doua parte a lucrării, influența conjuncțiilor celor trei planete superioare asupra campaniilor militare ale turcilor începând cu veacul al XIV-lea, autorul face dovada unei cunoașteri a istoriei otomane care, fără a fi originală, merită totuși să fie remarcată. Ultimul episod înregistrat, asediul eșuat al Vienei din 1683 este interpretat drept un preambul al înfrângerii definitive a otomanilor. În general exactă, cronologia cuceririlor otomane nu este cu toate acestea lipsită de inexactități. Putem nota, de pildă, confuzia între campania lui Baiazid I în Țara Românească împotriva lui Mircea cel Bătrân în 1385 (bătălia de la Rovine) și cea a aceluiași sultan împotriva lui Ivan Șišman în 1393 (luarea cetății Târnovo), confuzie datorată, o dată în plus, lucrării lui Sagredo²².

²⁰ Vezi Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, a cura di Chiara Continisio, Roma, 1997, p. 75: *La religione è quasi madre d'ogni virtù, rende i sudditi obedienti al suo prencipe, coraggiosi nell'impresie, arditi ne' pericoli, larghi ne' bisogni, pronti in ogni necessità della repubblica, con ciò sia che sanno, che, servendo il prencipe, fanno servizio a Dio, di cui egli tiene il luogo.*

²¹ Il *Briareo fulminato*, p. 12: *Hora s'osservi, se nel Briareo Ottomano s'attrovano queste tre parti giusto l'avisata dottrina, & come rispondano à gli tre fondamenti accennati, setta, autorità a cui s'accompagna, l'obedienza, & militar disciplina. La prima con vane superstizioni, false ostentationi, & ippocrisia risponde alla magna congiontione di Giove, & Saturno in Scorpione; la seconda con giustitita tirannica si conforma all'unione di Marte con Giove, e l'ultima con militia superba, brava, boriosa, paziente, e crudele piglia l'influsso dalla copula di Marte con Saturno.*

²² Cf. G. Sagredo, *Memorie storiche...*, p. 20: [Baiazid] *vendicò la morte del padre col disfacimento de'Bulgari. Uccise di sua propria mano Eleazar loro prencipe, con che la Bulgaria cadè sotto il servaggio turchesco e fù distribuita in timari in alimento & augmento della cavalleria.* De notat, de asemenea, că figura lui Mirxaș duca de Valachia și cea a lui Eleazar prencipe de Bulgari se succed și într-o altă lucrare care înfățișează campaniile lui Baiazid în Europa, *Abrégé de l'histoire des Turcs* (Paris, 1653), a lui Gilbert Saulnier du Verdier, tradusă în italiană și tipărită la Veneția, în aceeași perioadă cu

Partea cea mai originală a lucrării este fără îndoială cea din urmă, unde este anunțată înfrângerea apropiată a Imperiului Otoman pe baza declinului său, analizat în funcție de cele trei aspecte definite în prima parte: religia, supunerea și disciplina militară. Evidențierea pervertirii treptate a celor trei principii prilejuiește o reflecție politică asupra evoluției statului otoman unde stării de declin pe care o reprezintă domnia lui Mehmed al IV-lea (1648–1687) îi este opusă vârsta de aur a domniilor sultanilor Mehmed al II-lea, Selim și Soliman Magnificul în timpul cărora Imperiul s-a extins.

În plan religios, relaxării morale (*l'abbondante posterità de' vitii, avaritia insatiabile, lussuria*) care ar caracteriza Imperiului Otoman din vremea sa îi este opusă austeritatea moravurilor primilor monarhi turci. Această relaxare ar explica încetinirea ofensivei otomane după moartea lui Soliman Magnificul (1566), căruia autorul îi schițează un portret elogios²³, la antipodul căruia se află portretul total negativ al lui Mehmed al IV-lea²⁴. În timpul domniei celui din urmă, vinul și tabacul, repudiate în vremea lui Soliman și Murad al III-lea (1574–1595), sunt ținute la mare preț²⁵. De asemenea, autoritatea *muftiului*, prețuită înainte, este disprețuită în vremea din urmă.

Lucrurile nu stau altminteri în privința supunerii față de sultan. Temelie a izbânzilor militare ale turcilor, aceasta din urmă lipsea, s-ar crede, în vremea lui Mehmed al IV-lea, când supușii refuzau să-l slujească și să se înroleze în armată. În sfârșit, cel din urmă stâlp al statului otoman, disciplina militară, ar fi caracterizată de un declin similar. Autorul se oprește cu precădere asupra ordinului ienicerilor, elita armatei otomane. Observațiile sale asupra schimbării produse în regimul recrutării sunt, în general, corecte: alcătuit la început exclusiv din copii creștini deveniți sclavi²⁶,

lucrarea lui Sagredo (Gilbert Saulnier du Verdier, *Compendio dell' historie generali de Turchi*, Veneția, 1662, p. 33).

²³ *Il Briareo fulminato*, p. 38: *E dove non gli mancano le virtu de' suoi antichi per imitarle, e particolarmente di Soliman Secondo, che nell'esser suo fu giusto, mantenitor della parola, più mite, che severo, remunerator del corraggio, persecutor della codardia, temuto, & venerato dale militie, abbandonator di Venere per Marte.*

²⁴ *Ibidem*: *Maomet vivente dunque, abbenche mostri nell'esterno alcuna qualità meno sprezzabile, nientedimeno è in rei veritate molto vitioso, & prima per quello riguarda di maometismo, se ben talvolta mostra zelo, & scrupolo, però nell'interno è tutto diverso; ciò si comprene da gl'andamenti; imperoche il centro della sua credenza consiste nella gola, & nella lussuria; per l'avaritia, non v'è iniquità ch'egli non commetta.*

²⁵ *Ibidem*: *Maomet vivente è corteggiato da tutti gl' opposti, che vuol dire carico di tutti i vicii. E se ben pare ch' ostenti zelo talvolta, è fina ippocrisia, & è segno evidentissimo ch' egli altramente nell interno sente, perche dove il suo dogma li proibisce il vino, egli è sempre ubriaco, senza il sprezzo che à de consigli di quei della sua legge, & mufti; ne mostra zelo se non per qualche interesse. In somma, la sua vita lo palesa più discepolo d'Epicuro, che di Maometto. Così imitando i sudditi il prencipe loro, dove nei tempi di Soliman, & Amurat il vino era capitale delitto, hora s'è reso non men famigliare che il tabaco.*

²⁶ Despre originea ienicerilor și sistemul de *devşirme*, vezi J. A. B. Palmer, *The Origins of the Janissaries*, în „John Rylands Library Bulletin”, 35, 1953, p. 448–481; P. Wittek, *Devşirme and Sharia*, în „Bulletin of the School of Oriental African Studies”, 17, 1955, p. 271–278; S. Vryonis, *Isidore Glabas and the Turkish Devshirme*, în „Speculum”, 3, 1956, p. 433–443.

corpul de ieniceri începe, către sfârșitul veacului al XVI-lea, să încorporeze și turci, pe măsură ce statutul ienicerului se modifică. Ienicerilor li se îngăuie să practice meserii și să se căsătorească, iar disciplina lor slăbește, spiritul lor de frondă mergând uneori până la revolta împotriva sultanului²⁷. Pentru autorul opusculului venețian, acestea nu sunt decât simptome ale unui declin mai general și ireversibil care atinge aspectele esențiale ale organizării vieții politice otomane.

Considerațiile astrologice revin la sfârșitul acestei ultime părți pentru a confirma aceste reflecții și concluzia lor, potrivit căreia statul otoman se apropia de sfârșit. În această ultimă privință, evenimentele vor dezminți nădejile autorului, însă el nu se înșela poate în întregime atunci când descifra în Imperiul Otoman la sfârșitul veacului al XVII-lea simptomele unui declin general și al unei crize ireversibile pe care tratatul de la Karlowitz, cel dintâi defavorabil turcilor, nu va întârzia să le pună în lumină și care nu vor înceta să se accentueze până în secolul XX.

*

Nu vom găsi în cealaltă lucrare, *Breve compendio di notabili vaticinii* (1687), reflecții asemănătoare asupra statului otoman. Acesta este un opuscul alcătuit în același context politic al războiului anti-otoman dus împreună de Habsburgi și venețieni, care se înfățișează ca o profeție despre sfârșitul apropiat al Imperiului Otoman, însoțită de reproșul adresat acestuia din urmă de a se fi angajat într-o confruntare care-i depășea forțele și care-l va conduce la pierzare. Elogiului lui Leopold I i se adaugă aici o aluzie transparentă la formarea Ligii Sfinte în 1684. Sumare reflecții despre ascensiunea și declinul imperiilor însoțesc acest avertisment cu valoare de profeție. Imperiul Otoman se va prăbuși ca și celelalte imperii care l-au precedat. Cauzele creșterii sunt, după autorul lucrării, pacea, războiul drept și libertatea comerțului, în vreme ce cauzele declinului sunt, simetric, încetarea păcii, războiul nedrept și slăbirea drepturilor individuale.

O trăsătură notabilă a lucrării este caracterul ei bilingv, italian și spaniol, cu cele două texte dispuse în oglindă. Textul spaniol a cunoscut două alte ediții în epocă, la Madrid, fără mențiunea anului apariției²⁸, și la Sevilla, în 1687²⁹. Putem să conchidem că textul a fost mai întâi alcătuit în spaniolă și că viza în principal un

²⁷ Despre protestele ienicerilor în secolul al XVII-lea, vezi K. Barkey, *Bandits and Bureaucrats: the Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, N.Y., 1994; B. Tezcan, *The 1622 Military Rebellion in Istanbul*, în J. Hathaway (ed.), *Mutiny and Rebellion in the Ottoman Empire*, Madison, Wisconsin, 2002, p. 25–43.

²⁸ *Breve Compendio de Notables Vaticinios, que famosos autores matematicos de Europa han hecho contra el sobervio Imperio, y Casa Otomana, publicado de un sugeto, amigo de advertir verdades, desnudas de lisonjas, pero bien vestidas de claros desengaños*, publicado el Martes 24. de Diziembre, por Sebastian de Armendariz, Librero de Camara de/su Magestad, y Curial de Roma.

²⁹ *Breve Compendio de Notables Vaticinios, que famosos autores matematicos de Europa han hecho contra el sobervio Imperio, y Casa Otomana, publicado de un sugeto, amigo de advertir verdades, desnudas de lisonjas, pero bien vestidas de claros desengaños*, Sevilla, publicado el Viernes 3. de Enero de 1687.

public iberic, ipoteză pe care o confirmă și locul cu totul particular rezervat în lucrare unui autor de origine portugheză ca Gonçalo Anes Bandarra, dar este limpede, în același timp, că autorul lucrării cunoștea italiana și recurgea la izvoare italiene, mai ales venețiene. Mai mult decât atât, unele dintre profețiile menționate în text vizează în mod direct Republica Veneției și Sfânta Ligă, ceea ce explică și justifică, de altminteri, existența unei versiuni italiene și tipărirea ei la Veneția.

Între izvoarele venețiene folosite de autor, care cuprind profeții despre sfârșitul Imperiului Otoman, se numără ediția din 1646 a profețiilor lui Gioacchino da Fiore³⁰, care conține celebrul oracol turc al lui Bartol Djordjević în traducerea italiană a lui Lodovico Domenichi³¹, *La vita de Merlino & de le sue prophetie* publicată în en 1516, precum și lucrarea lui Giovanni Felice Astolfi, *Della officina historica*, apărută în 1659, care cuprinde, în cartea a patra, considerații despre războaiele anti-otomane din secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Lucrarea a fost publicată de Giovanni Pietro Brigonci, tipograf venețian destul de cunoscut din a doua jumătate a veacului al XVII-lea, al cărui fiu, Pietro Antonio Brigonci³², avea să tipărească treizeci de ani mai târziu culegerea de profeții anti-otomane a lui Nicolas Arnou³³. La aceste izvoare se adaugă alte două texte tipărite în veacul al XVI-lea la Vicenza, respectiv la Iesi, în regiunea Ancona. Cel dintâi, *Il vago, e dilettevole giardino* (Vicenza, 1586) îi aparține lui Luigi Contarino Crucifero, în vreme ce al doilea, *Catastrofe del mondo* (Iesi, 1625), este opera lui Giovanni Francesco Spina, filosof și astrolog care a prezis sfârșitul Imperiului Otoman, urmând un model utilizat mai târziu și de autorul lui *Briareo fulminato*, pe baza unor considerații astrologice întemeiate pe teoria lui Abū Ma‘šar.

În afara izvoarelor italiene, în *Breve compendio* sunt, de asemenea, menționați doi autori portughezi între care al doilea ocupă, dacă socotim deopotrivă citatele și comentariile, aproape jumătate din opuscul (de la pagina 8 la pagina 14). Este vorba de Gonçalo Anes Bandarra (ca 1500–1556), autor de versuri (*trovas*) profetice cu caracter mesianic care anunțau venirea unui *Encoberto* „Cel ascuns”, precum și resturarea Portugaliei și viitorul ei strălucit ca imperiu universal. Interpretările pe care le-a dat

³⁰ *Profetie dell'Abbate Gioachino et di Anselmo Vescovo di Marsico, con l'imagini in disegno, intorno à Pontefici passati e c'hanno à venire. Con due ruote & un Oracolo Turchesco, figurato sopra simil materia. Aggiuntovi alcuni maravigliosi Vaticinii & le annotationi del Regisemo...*, Veneția, Cristoforo Tomasini, 1646. Despre influența lui Gioacchino da Fiore în Evul Mediu, vezi M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Latter Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969; G. L. Potestà (ed.), *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento*, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti S. Giovanni in Fiore (17–21 settembre 1989), Genova, 1991; R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Rome, 1999.

³¹ Vezi J. Deny, *Les pseudo-prophéties concernant les Turcs...*, p. 217–220; K. M. Setton, *Western Hostility to Islam...*, 29–46. Tipărit la Anvers, în 1545, oracolul a fost apoi copios reeditat și tradus în numeroase limbi. Despre popularitatea sa la Veneția la sfârșitul secolului al XVII-lea, vezi A. Timotin, *Nicolas Arnou...*, *passim*.

³² Cf. M. E. Cosenza, *Biographical and bibliographical dictionary of the Italian printers and of foreign printers in Italy from the introduction of the art of printing into Italy to 1800*, Boston, Mass., 1968, p. 128.

³³ Vezi A. Timotin, *Nicolas Arnou...*, p. 129.

Vechiului Testament au trezit însă neîncrederea Bisericii, care a putut vedea în ele urme ale unei exegeze iudaizante, cu atât mai mult cu cât aceste *Trovas* se bucurau de o popularitate ieșită din comun printre *conversos*, iar autorul lor a fost judecat de Inchiziție care i-a interzis să se mai amestece în chestiuni de ordin teologic. Scrierile sale, proscrie de Inchiziție, au continuat, cu toate acestea, să circule în mod clandestin, iar interesul pe care-l trezeau n-a făcut decât să sporească după moartea autorului, către 1556, mai cu seamă în urma dezastrului militar de la Ksar El Kebir (1578), când, învinsă de otomani, Portugalia și-a pierdut independența, regele și o parte a elitei, regatul trecând din 1580 sub dominația Coroanei de Castilia. Regele „ascuns” din *Trovas* a fost de atunci identificat cu tânărul rege Sebastian, dispărut în timpul bătăliei de la Ksar El Kebir, a cărui întoarcere era așteptată. Legenda conform căreia regele nu murise a hrănit această speranță și a dat naștere mitului mesianic al sebastianismului³⁴, foarte răspândit în veacul al XVII-lea și care a reapărut mai ales după restaurarea regatului în timpul lui Ioan al IV-lea (1640–1656), în care partizanii săi l-au văzut pe *Encoberto* din *Trovas*.

În acest context al mișcării sebastianiste *Trovas* au fost tipărite și comentate³⁵, în 1603, la Paris³⁶, de către D. João de Castro, nepot al viceregelui omonim al Indiei portugheze, care și-a asumat sarcina de a standardiza profețiile lui Bandarra și de a proclama în chip explicit regele dispărut la Ksar El Kebir drept regele ascuns anunțat în *Trovas*³⁷. Versurile lui Bandarra au cunoscut în secolul al XVII-lea două noi ediții, în 1644³⁸ și 1659³⁹, cea din urmă fiind opera unuia dintre sebastianiștii apropiați de regele Ioan al IV-lea, predicatorul iezuit António Vieira (1608–1697)⁴⁰. În 1665 lucrarea fost din nou interzisă de Inchiziție.

³⁴ Despre istoria sebastianismului, vezi J. L. de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, 1918; J. Hermann, *No Reino do Desejado. A Construção do Sebastianismo em Portugal. Séculos XVI e XVII*, São Paulo, 1998; L. F. Silvério Lima (ed.), *Império dos sonhos: narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, São Paulo, 2010.

³⁵ Despre *Trovas* și relectura lor în secolul al XVII-lea, vezi L. F. Silvério Lima, *O percurso das Trovas de Bandarra: percurso letrado de um profeta iletrado*, în A. P. Torres Megiani, L. Mezan Algranti (ed.), *O Império por escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séc. XVI-XIX)*, São Paulo, 2009, p. 450–452; L. H. Magalhães, *Trovas de Bandarra. Leituras, Releituras e Interpretações*, Porto, 2010.

³⁶ *Paráfrase e concordância de algumas profecias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*, por Dom Ioam de Castro, Paris, 1603.

³⁷ Vezi, de asemenea, D. João de Castro, *Discurso da vida do sempre bem vindo et apparecido Rey Dom Sebastiam nosso Senhor o Encuberto*, Paris, Por Martim Verac, 1602.

³⁸ *Trovas do Bandarra, apuradas e impressas, por ordem de hum grande Senhor de Portugal, offerecidas a os verdadeiros Portugueses, devotos do Encuberto*, em Nantes, por Guillelmo de Monnier, Impressor del Rey, 1644.

³⁹ *Esperanças de Portugal, Quinto Imperio do mundo, primeira e segunda vida del Rei D. João o Quarto, escriptas por Gonsalvianes Bandarra, e commentadas pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus* (1659), publicat în *Obras ineditas do Padre Antonio Vieira*, vol. I, Lisboa, 1856, p. 83–131.

⁴⁰ Bibliografia referitoare la António Vieira este copioasă. Vezi mai ales R. Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'António Vieira*, Paris, 1960; L. R. Guerreiro, *Le prophétisme baroque au Portugal: António Vieira et Sebastião Pacheco Varela*, în A. Redondo (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XV^e-XVII^e siècles*, Paris, 2000, p. 139–151.

Autorul opusculului *Breve compendio di notabili vaticinii* a cunoscut, în mod vădit, cel puțin una dintre cele trei ediții (cu siguranță pe cea din 1603, pe care o menționează), între care diferențele sunt de altfel minore, din care a extras și tradus în spaniolă, respectiv în italiană versurile pe care le-a inserat și comentat în lucrarea sa⁴¹. Aceste *trovas* citate în *Breve compendio* dezvăluie atașamentul autorului față de mitul sebastianist, identificându-l pe *Encoberto* anunțat de Gonçalo Bandarra cu regele Ioan al IV-lea⁴², dar și interesul particular pentru profețiile referitoare la înfrângerea definitivă a necredincioșilor și la recucerirea Ierusalimului. Aluziile la descreșterea care afecta *Luna Turchesca* și la sprijinul venețian (*soccorso li darà Venetia*) în redobândirea Țării Sfinte în *Trovas* sunt interpretate astfel în perspectiva Războiului Ligii Sfinte de la sfârșitul secolului al XVII-lea – *Gran Leone* nu poate fi, desigur, decât leul Sfântului Marcu, simbolul Veneției –, în vreme ce sfârșitul Imperiului Otoman pe durata războiului în curs este așteptat în anul 1690⁴³.

Această deturnare venețiană a mitului sebastianist este completată la sfârșitul lucrării de o aluzie profetică și elogioasă la aliații Veneției, Habsburgii și în special împăratul Leopold, a cărui ilustră ascendență este cu grijă trecută în revistă. Menționarea în acest context a regilor Spaniei, Filip al II-lea, Filip al III-lea și Filip al IV-lea, precum și a lui Carol Quintul nu este, desigur, întâmplătoare în acest opuscul italo-spaniol, care a cunoscut și ediții în Spania în aceeași perioadă și unde poate fi descifrat ecoul curentelor profetice și mesianice care atribuiă suveranilor spanioli, de-a lungul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, misiunea de a recuceri Țara Sfântă și de a-i izgoni pe otomani din Constantinopol⁴⁴.

În pofida acestei deturnări, sebastianismul autorului este clar exprimat nu doar prin utilizarea versurilor lui Gonçalo Bandarra, ci și prin recursul la un alt sebastianist celebru, Manuel Bocarro (ca 1590–1660), cunoscut sub numele de

⁴¹ O confruntare a versurilor lui Bandarra reproduse în cele două versiuni spaniole ale opusculului cu edițiile (și câteva alte versiuni manuscrise) din *Trovas* a fost întreprinsă de C. Carvalho, *As Trovas de Bandarra num Breve Compendio de Notables Vaticinios de 1687*, Porto, 2010. Prezența versurilor lui Bandarra în ediția venețiană a fost semnalată de E. García Hernán, *La secularización del fenómeno profético en el siglo XVI*, în A. Alvar, J. Contreras, J. Ignacio Ruiz (ed.), *Política y cultura en la época moderna (Cambios dinásticos. Milenarismos, mesianismos y utopías)*, Alcalá, 2004, p. 606.

⁴² Cf. *Breve compendio di notabili vaticinii...*, p. 8: *Questo tumulto pose la Maestà del Rè Don Giovanni Quarto di Portogallo, à Gonzalo Iagnez Bandarra, per haver gli pronosticato la sua gloriosa acclamation. Tutte le sue profetie e versi si stamparono in Madrid Corte di Spagna & in Parigi di Francia, trentacinque anni sono, affermando frà alter cose degne d'esser osservate quello che ti riferirò aggiustatamente.*

⁴³ *Ibidem*, p. 11: *Due volte trenta sono sessanta è due volte mezzo sono altri trenta, che uniti fanno novanta e tutti mille sei cento novanta.*

⁴⁴ Vezi A. Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscano español*, Valladolid, 1983; A. Redondo, *Impérialisme espagnol et prophéties sur l'Empire turc à travers quelques 'relaciones de sucesos' à l'époque de Philippe IV*, în *idem* (ed.), *La prophétie comme arme de guerre...*, p. 123–138.

Jacob Rosales⁴⁵, astronom și medic portughez de origine iudaică, autor al unei lucrări intitulată *Anacephaleosis da Monarquia Lusitana*, apărute la Lisabona în 1624⁴⁶. Din această lucrare autorul opusculului *Breve compendio di notabili vaticinii* a putut extrage o nouă profecie despre sfârșitul Imperiului Otoman, însă *Anacephaleosis* exaltă mai ales trecutul glorios al Portugalei și prevestește venirea unui rege portughez care va elibera Ierusalimul și care va întemeia un imperiu universal. Ca și versurile lui Bandarra, lucrarea lui Manuel Bocarro a atras în scurtă vreme atenția Inchiziției spaniole și a fost interzisă; autorul a fost constrâns să fugă în Italia după ce a petrecut o vreme în închisoare⁴⁷.

Dacă autorul opusculului de care ne ocupăm împărtășea sau nu convingerile autorilor pe care îi citează și îi comentează, acestea nu puteau, în orice caz, să fie expuse deschis din pricina suspiciunii pe care o putea trezi în rândul Bisericii, a cărei susținere avea interesul să și-o asigure. Se poate considera că nu a eșuat în această întreprindere, dacă ținem cont că lucrarea publicată în 1687 nu este o piesă izolată în panorama literaturii de propagandă cu caracter profetic produsă în Republica venețiană pe durata Războiului Ligii Sfinte. Asemenea altor scrieri ale acestei perioade, precum *Il Briareo fulminato* sau *Presagio* al lui Arnou, ea aliază tradiția profetică venețiană de inspirație ioachimită și referințele la teoria astrologică a conjuncțiilor pentru a anunța victoria Veneției și a Habsburgilor și sfârșitul apropiat al Imperiului Otoman, despre care se credea că urma să survină în 1690.

⁴⁵ Despre biografia lui Manuel Bocarro, vezi M. Studemund-Halévy, S. Neves da Silva, *Tortured Memories. Jacob Rosales alias Imanuel Bocarro Francês: a life from the files of the Inquisition*, în St. Wendehorst (ed.), *The Roman Inquisition: The Index and the Jews. Contexts, Sources and Prophecies*, Leiden, 2003, p. 107–151; L. Tercero Casado, *Una triple fidelidad: Jacob Rosales alias Manuel Bocarro Francês, judío sefardí y agente de Felipe IV en Hamburgo*, în R. Quirós Rosado, C. Bravo Lozano (ed.), *Los hilos de Penélope. Lealtad y fidelidad en la Monarquía de España, 1648–1714*, Valencia, 2015, p. 91–107; F. Moreno-Carvalho, *A Portuguese Jewish Agent of the Philips and a Sebastianist: The Strange Case of Rosales/Manuel Bocarro*, în L.F. Silvério Lima, A.P. Torres Megiani (ed.), *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden – Boston, 2016, p. 161–178.

⁴⁶ Manuel Bocarro Francês, *Anacephaleosis da Monarquia Lusitana*, Lisabona, Antonio Alvares, 1624. Lucrarea a fost retipărită la Hamburg în 1644.

⁴⁷ A patra parte a lucrării a fost retipărită la Roma, în 1626, cu prefața lui Galileo Galilei, sub titlul *Luz Pequena Lunar e Estelífera da Monarquia*.

**DIPLOMAȚI ȘI CĂLĂTORI
DESPRE IMPERIUL OTOMAN**

CĂLĂTORI OCCIDENTALI ÎN LEVANT ÎN VREMEA MISIUNII DIPLOMATICE A LUI FRANÇOIS SAVARY DE BRÈVES LA CURTEA OTOMANĂ (SFÂRȘIT DE SECOL XVI – ÎNCEPUT DE SECOL XVII)

VIOREL PANAITE

Diviziunea de manuscrise orientale a Bibliotecii Naționale din Paris (Bibliothèque Nationale de France, Division Orientale) păstrează un manuscris otoman de 278 folios scris la sfârșit de secol XVI și început de secol XVII. El cuprinde un spectru larg de documente otomane: cărți imperiale de legământ ('*ahdname*'; Capitulații), opinii juridice ale marelui muftiu (*fetva*), porunci (*hüküm*), petiții (*arz*), rapoarte vizirale (*telhis*)¹. Autorul este dezvăluit chiar de la începutul manuscrisului, printr-o notă scrisă în limba franceză, în care putem citi: *Mémoires de l'Ambassade de Monsieur de Brèves en Levant, très curieux et nécessaire à ceux qui sont employés pour le service du Roy à la Porte Ottomane. Du Ryer de Malezair*². Cele două personaje indicate mai sus erau: François Savary de Brèves, ambasador al Franței la Istanbul între anii 1591/3–1605; și André Du Ryer de Malezair, discipol al lui Savary de Brèves în studiul limbii și culturii otomane și, pentru scurtă perioadă, consul al Franței în Egipt³.

Prin valorificarea acestor documente am încercat în ultimii 15 ani să recompun diverse aspecte ale complexului tablou pe care Mediterana otomană îl oferea la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, printre

¹ E. Blochet, *Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale*, Tome I: Ancien Fonds, Paris, 1932, p. 53–54; *Vers l'Orient*, ed. A. Berthier, F. Richard, Bibliothèque Nationale, Paris, 1983, p. 39; *Sources de l'Histoire du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord dans les Archives et Bibliothèques françaises. II. Bibliothèque Nationale*, München-New York-London-Paris, 1984, p. 318–319 (Annie Berthier).

² Bibliothèque Nationale de France (BnF), Division orientale, Turc 130, f. 1^r.

³ Despre carierele diplomatice ale lui François Savary de Brèves și André Du Ryer de Malezair, precum și despre structura și conținutul manuscrisului Turc 130 de la BnF, vezi V. Panaite, *A French Ambassador in Istanbul and his Turkish Manuscript on Western Merchants in the Ottoman Mediterranean (late-sixteenth and early-seventeenth centuries)*, în „Revue des études sud-est européennes”, XLII, 2004, p. 117–132; idem, *Western Merchants and Ottoman Law. The Legal Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris*, în „Revue des études sud-est européennes”, XLV, 2007, p. 45–62.

care: diplomația occidentală și Capitulațiile⁴; statutul juridic al străinilor (*müste'min*) în Imperiul otoman⁵; negustorii occidentali „protejați”⁶; navigația comercială⁷; consulii francezi și jurisdicția lor în Levant⁸; pirateria nord-africană și vestică în Mediterana⁹.

Folosirea documentelor otomane este o condiție necesară pentru studiul comerțului levantin și statutului negustorilor occidentali în Mediterana otomană. Dar a trage concluzii fără a scoate în relief și sursele neotomane este greșit din punct de vedere metodologic. Din perspectiva valorificării izvoarelor inedite din manuscrisul Turc 130, relațiile de călătorie sau captivitate, jurnalele unor căpitani de corăbii, scrisorile negustorilor, corespondența diplomatică și consulară sunt izvoare complementare. Acestea sunt însă semnificative și folosirea lor este necesară pentru a creiona într-un mod obiectiv atmosfera mediteraneană de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea¹⁰.

⁴ V. Panaite, *Western Diplomacy, Capitulations, and Ottoman Law in the Mediterranean. 16th and 17th Centuries: The Diplomatic Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris*, în S. Kenan (ed.), *Erken Klasik Donemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karsilasma ve Etkilesim / The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period until the End of the 18th Century*), Istanbul, 2010, p. 357–387.

⁵ Idem, *Being a Western Merchant in the Ottoman Mediterranean. The Evidence of a Turkish Manuscript from Bibliothèque Nationale de France*, în S. Kenan (ed.), *ISAM Konuşmaları. Osmanlı Düşüncesi Ahlak · Hukuk Felsefe-Kelâm / ISAM Papers. Ottoman Thought, Ethics-Law-Philosophy-Kalam*), Istanbul, 2013, p. 91–135; idem, *Defending the Status of müste'min: Ottoman State Bureaucrats' Correspondence about French Merchants and «Coffee from Malta» in Aleppo*, în R. Motika, C. Herzog, J. Zimmermann (ed.), *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien* (Bamberger Orientstudien, 8), Bamberg, 2016, p. 477–507.

⁶ Idem, *Two Legal Opinions (Fetvâs) from the Manuscript Turc 130 (Bibliothèque Nationale, Paris) on the Western Non-Treaty Merchants in the Ottoman Mediterranean*, în F. Bilici, I. Căndea, A. Popescu (dir.), *Enjeux politiques, économiques et militaires en mer Noire (XIV^e-XXI^e siècles). Études à la mémoire de Mihail Guboglu*, Brăila, 2007, p. 169–194.

⁷ Idem, *French Commercial Navigation and Ottoman Law in the Mediterranean according to the Manuscript Turc 130 (Bibliothèque Nationale de France)*, în „Revue des études sud-est européennes”, XLVI, 2008, p. 253–268.

⁸ Idem, *French Capitulations and Consular Jurisdiction in Egypt and Aleppo in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, în P.W. Firges, P.T. Graf, Ch. Roth, G. Tulasoglu (ed.), *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History*, Leiden-Boston, 2014, p. 71–87; idem, *Les consuls de France dans le Levant au cours de l'ambassade de François Savary de Brèves à Constantinople (1593–1605) à partir d'une source ottomane conservée à la Bibliothèque nationale de France*, în A. Bartolomei, G. Calafat, M. Grenet, J. Ulbert (coord.), *De l'utilité commerciale des consuls. L'institution consulaire et les marchands dans le monde méditerranéen (XVII^e-XIX^e siècle)*, Madrid – Roma, 2017, p. 89–103.

⁹ Idem, *French Commerce, North African Piracy and Ottoman Law in the Mediterranean (close-sixteenth and early-seventeenth century)*, în „Revue roumaine d'histoire”, XLVI, 2007, p. 69–81; idem, *A Legal Opinion on Western Piracy in the Ottoman Mediterranean at Close-Sixteenth and Early-Seventeenth Century*, în „Revue des études sud-est européennes”, XLVII, 2009, p. 165–173.

¹⁰ Despre călătorii occidentale în Levant, vezi S. H. Weber, *Voyages and Travels in Greece, the Near East and adjacent Regions made previous to the year 1801, Being a part of a larger Catalogue of works on Geography, Cartography, Voyages and Travels, in the Gennadius Library in Athens*, Princeton, N.J., 1953; E. Borromeo, *Les Voyageurs Occidentaux dans l'Empire Ottoman (partie européenne) durant la première moitié du XVII^e siècle. Inventaire des récits et étude sur les*

În acest studiu vom prezenta succint cele mai importante relatări de călătorie scrise de francezi, englezi și italieni în vremea ambasadorului François Savary de Brèves, adică în ultima decadă a secolului al XVI-lea și prima decadă a secolului al XVII-lea. Cu ajutorul lor se pot recompune elemente ale vieții urbane din principalele porturi levantine, incluzând comerțul și negustorii occidentali¹¹.

CĂLĂTORI DIN ANTURAJUL DIPLOMAȚILOR FRANCEZI

François Savary de Brèves este cunoscut de regulă pentru activitatea diplomatică de la Curtea otomană (1591/1593–1605) și Roma (1607–1613), în calitate de ambasador al regelui Henri IV al Franței. Totodată, el este apreciat și ca orientalist datorită editării unor texte cu caractere arabe în tipografia instalată la Roma, în perioada cât a fost ambasador al Franței în Cetatea eternă.

Numele lui François Savary de Brèves este legat și de volumul cunoscut sub titlul *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, tant en Grèce, Terre Sainte et Aegypte qu'aux royaumes de Tunis et Alger*. Mulți istorici au căzut în capcana titlului și au atribuit textul de mai sus lui François Savary de Brèves. Descrierea călătoriei de întoarcere în țară din 1605–1606 – pe ruta Istanbul, insulele grecești, Ierusalim, Egipt, Tunis, Alger, Marsilia – n-a fost scrisă nici de el, nici de Jacques du Castel – cum găsim chiar într-o teză de doctorat susținută la Paris¹² – ci de către un alt secretar al său. Este vorba de Jean-Baptiste Vivot de Banon, interpret al regelui, unul din membrii suitei care l-a însoțit pe Savary de Brèves la Constantinopol. Acesta descrie în detaliu călătoria de întoarcere în Franța a ambasadorului francez, o călătorie cu o durată mai lungă decât de obicei și cu cel puțin două scopuri declarate: unul de plăcere, vizitarea Locurilor Sfinte și a Egiptului; unul oficial, negocierea cu autoritățile din Tunis și Alger pentru limitarea pirateriei și eliberarea captivilor francezi. Iată ce scrie, în acest sens, Jean-Baptiste Vivot de Banon în *Prefața* relatării de călătorie:

itinéraires, les monuments remarqués et les populations rencontrées, parties I–II, Thèse pour l'obtention du grade de Docteur de l'EHESS, Paris, 2001; G. MacLean, *The Rise of Oriental Travel. English Visitors to the Ottoman Empire, 1580–1720*, Londra, 2004.

¹¹ Într-un studiu recent, Radu-Andrei Dipratu folosește din abundență informațiile oferite de călătorii francezi și englezi din această perioadă pentru a creiona statutul catolicilor în Imperiul otoman în prima jumătate a secolului al XVII-lea (R.-A. Dipratu, *Catolicii din Imperiul otoman în relatările de călătorii occidentale din prima jumătate a secolului al XVII-lea*, în *Călători și călătorii. A privi, a descoperi*, vol. I. *Incursiuni în istorie și artă*, București, 2016, p. 213–228). De altfel, acest studiu a devenit parte a tezei de doctorat susținută de autor la Universitatea din București, Facultatea de Istorie, în 2017, intitulată *Catolici în Imperiul otoman în prima jumătate a secolului XVII. Diplomația protectoratului religios*.

¹² J. Petitclerc, *François de Brèves, Ambassadeur de France Constantinople*, thèse de doctorat, Université de Paris, 1988 (A.N.R.T. Lille, 1989).

„Après que par l'espace de vingt-deux années, Monsieur de Breves eut residé Ambassadeur la Porte du Grand Seigneur, des Turcs, avec la dignité pour la France, l'utilité pour la Chrestienté, le jugement, l'honneur, & le bonheur en toutes choses, qu'on sçauroit souhaitter: Le Roy estimant sa vertu, & le voulant employer en de plus importants affaires, le rappella de cet charge, dès le commencement de l'an 1605. Mais avec order de faire palinte au Grand Seigneur, des incursions que les Corsaires de ses Royaumes de Tunis & d'Arger, faisoient continuellement sur les vaisseaux François, & sujets de sa Majesté. Sa remonstrance mise en consideration par le Sultan, il en obtint tous les commandemens favorables, qu'il desira; & pour les presenter avec creance & avec plus de oids, aux Viceroy, & à la milice qui estoit sur les lieux, il fut accompagné d'un Turc, qui avoit grand credit à la Porte¹³.”

S-au păstrat până astăzi mai multe variante manuscrise. Două descriu separat cele două etape ale călătoriei: prima la Ierusalim și în Egipt, *Discours du voyage de Monsieur [François Savary] de Brèves, de Constantinople à Hiérusalem et de là en Egyte [en 1605]*... escript au vray par Jehan-Baptiste Vivot de Banon, secrétaire interprète du roy, estant prez led. Seigneur¹⁴; a doua la Tunis și Alger, *Discours du voyage d'Egypte en Barbarie et de la navigation que fit Monsieur de Breves aux royaumes de Tunis et d'Alger l'an 1606*, par Jehan-Baptiste Vivot de Banon, secrétaire dud. Sieur¹⁵.

Un al treilea manuscris reunește relațiile de călătorie indicate mai sus într-un singur volum: *Discours du voyage de Monsieur [François Savary] de Brèves, de Constantinople à Hiérusalem et de là en Egyte, avec particulière description des lieux et exacte observation des choses qui s'y sont veues et passées; Voyage de Hiérusalem à Bethleem et Discours du Voyage d'Alexandrie d'Egypte en Barbarie ensemble la négociation que fit Mr de Brèves aux Royaume de Tunis & d'Alger l'an 1606*, rédigé par le sieur [Jehan-Baptiste Vivot] de Banon¹⁶.

Manuscrisul a fost publicat în 1628, anul morții lui François Savary de Brèves, de Jacques du Castel, unul din secretarii ambasadei Franței la Constantinopol. Editorul nu menționa adevăratul autor, iar la relația de călătorie adăuga patru texte cu un caracter total diferit de corpul principal al lucrării: traducerea în franceză a Capitulației acordată Franței de sultanul Ahmed I în 1604; trei texte (*Discours*) scrise de François Savary de Brèves. În consecință, cartea apărută post-mortem, căpăta următorul titlu: *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, tant en Grèce, Terre Sainte et Aegypte qu'aux royaumes de Tunis et Alger. Ensemble, Un traicté faict*

¹³ *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, tant en Grèce, Terre Sainte et Aegypte qu'aux royaumes de Tunis et Alger...*, Paris, Chez Nicolas Gasse, au mont Saint Hilaire, près la court d'Albert, M.DC.XXVIII (1628), p. 1–2.

¹⁴ BnF, Division occidentale, Fr. 24215, ff. 8–195.

¹⁵ Bibliothèque de l'Institut, Ancien et Nouveau Fonds 308, Ex libris Petri Dipy, Regis professoris atque interpreti, 1677, XVII^e siècle. Papier 32 feuillets 330 sur 215 mm, cf. *Catalogue général des Manuscrits des Bibliothèques publiques de France. Paris. Bibliothèque de l'Institut. Ancien et Nouveau Fonds*, par M Bouteron et J. Tremblot, Paris, 1928, p. 52–53.

¹⁶ BnF, Division occidentale, Fr. 25114, 134 f.

l'an 1604 entre le roy Henry le Grand et l'empereur des Turcs. Et Trois discours dudit sieur. Le tout recueilly par le S(ieur) D(u) C(astel) (Jacques Du Castel)¹⁷.

Misiunea lui François Savary de Brèves în Tunis și Alger este cea mai cunoscută acțiune a ambasadorului francez pentru stoparea pirateriei nord-africane împotriva navelor comerciale franceze. Ea a avut loc în 1605 și este relatată în detaliu de autorul relațiilor sale de călătorie. Savary de Brèves, însoțit și de *kapuci*-ul Mustafa Aga, care avea puteri depline de la sultan, a încercat cu acel prilej să obțină de la autoritățile din cele două centre maghrebiene aplicarea următoarele cerințe: eliberarea captivilor francezi, restituirea corăbiilor, banilor și mărfurilor jefuite de corsari, reconstruirea fortăreței Bastion (fondată de francezi ca un punct comercial francez în zonă și care fusese distrusă de algerieni în deceniul zece al secolului al XVI-lea). La Tunis, unde ajungea la 26 iunie 1605, Savary de Brèves a reușit – după grele negocieri – să elibereze 154 de francezi captivi și să încheie o înțelegere în 9 puncte cu Mehmed Pașa, *beylerbeyi* de Tunis, pe care l-a susținut pentru obținerea funcției, în ciuda opoziției Dey-ului Kara Osman. Pentru a restabili și asigura pacea și buna vecinătate dorită de cele două părți, între supușii regelui Franței și vice-regele, generalii și comandanții ienicerilor și căpitanii galerelor din Tunis, era necesară îndeplinirea a două acțiuni: în primul rând, de a rambursa cu bună-credință pagubele din trecut; în al doilea rând, de a ordona ca pe viitor Capitulațiile acordate regilor Franței să fie respectate. La Alger, însă, încercările de negociere ale lui Savary de Brèves s-au soldat cu un eșec total¹⁸.

François Arnaud era din Marsilia și a fost căpitan al galionului folosit de Savary de Brèves între 1602–1605. A scris un scurt jurnal despre călătoria spre Levant din 1602 și cea de întoarcere din 1605 (în suita lui Savary de Brèves). Textul a fost publicat abia la începutul secolului al XX-lea sub titlul *Voyage fait par moy Francois Arnaud, Capitaine du gallion du Monseigneur de Breves. Ambassadeur*

¹⁷ Paris, Chez Nicolas Gasse, au mont Saint Hilaire, près la court d'Albert, M.DC.XXVIII (1628). A doua ediție a fost publicată rapid, în 1630.

¹⁸ „Second Partie. En commençant la premiere partie de ceste narration, j'ay reconté (mais fort succinctement) la cause du voyage de Monsieur de Breves en Barbarie: & à present je me trouve obligé de l'estendre un peu davantage, attendant que les occasions de ce discours, me donnent sujet de le faire plus diffusement. Je disois donc en general, que les commandemens par luy obtenus à la Porte, estoient pour reprimer les incursions, que les Corsaires de Tunis, & d'Arger, faisoient sur les sujets du Roy. Et en voicy les points qui sont les plus considerables: Pour faire delivrer les François detenus esclaves contre la teneur de des traictez d'entre ceste Couronne, & l'Empire Ottoman: Défendre les Pirateries, sur les navires & denrées de France: Faire restituer l'argent, vaisseaux, & marchandises depredées: Et rebastir une petite retraicte, que les François avoient en la coste du Royaume d'Arger, appelée par nous, le Bastion de France, que les Janissaires avoient depuis deux ans, ruynée & pillée. Cecy estoit en soy d'autant plus difficile, qu'il le falloit traicter avec ceux mesmes qui possedoient ce dont l'on demandoit la restitution. Partant, Monsieur de Breves n'avoit pas seulement besoin de sa grande prudence, mais de bon-heur, puis que souvent la prudence ne sert de guerres parmy des gens brutaux, comme estoient ceux avec lesquels il eut affaire” (*Relation des Voyages*, p. 284; Borromeo, *Voyageurs*, p. 333, note 3).

*pour le Roy Tres Chrétien à la Porte du Grand Seigneur, en l'année 1602*¹⁹. În prima călătorie, Arnaud a navigat din Marsilia la Atena, unde a vizitat monumentele antice, apoi a plecat către Messina. După o lună a vizitat câteva insule din Marea Egee, Muntele Athos și din nou Atena, unde a rămas circa o lună. Apoi s-a dus la Constantinopol, unde l-a întâlnit pe François Savary de Brèves și a participat la ceremonia de întronare a noului sultan, Ahmed I. Itinerariul acestei călătorii a cuprins următoarele locații: Marseille, Malthe (Malta), Xanthia (Zakynthos), Modon (Methoni), Pivigo (Kythira), Athenes (Athina), Pirée, Isle Helena (Makronissos), Messina (Sicilia), Andros, Tine (Tinos), Psara, Sio (Chios), Esmierne (Izmir), Methelin (Lesbos, Mytilini), Tenedo (Bozcaada), Lemnos, M. Sancto (Athos), Delo (Delos), Atena, Constantinopol²⁰. În vara lui 1605, François Arnaud l-a însoțit pe fostul ambasador Savary de Brèves în călătoria de întoarcere în Franța, trecând prin Țara Sfântă, Egipt, Tunis și Alger.

Un grup oarecum distinct este alcătuit din persoanele din anturajul lui Jean de Gontaut-Biron, baron de Salignac (1605–1610), urmașul lui François Savary de Brèves la ambasada Franței din Istanbul.

Julien Bordier a navigat pe aceeași navă cu baronul de Salignac de la Venetia la Istanbul în noiembrie 1604, în drumul acestuia de preluare a ambasadei franceze²¹. El a descris această călătorie (*Relation d'un voyage en Orient*), dar publicarea manuscrisului avea loc abia în 1888, sub forma unei ediții parțiale inclusă într-un volum dedicat de Comte Théodore de Gontaut-Biron strămoșului său²².

Monsieur Danguze (D'Anguse) a fost unul din secretarii lui Jean de Gontaut-Biron și l-a însoțit pe acesta de la bun început la Istanbul. În 1609 devenea primul secretar al ambasadei Franței, după ce Louis Gedoyne s-a întors în Franța. După

¹⁹ Manuscrit la BnF, Division Occidentale, Fr. 19896. Ediții: Henri Omont, *Voyages à Athenes, Constantinople et Jerusalem de François Arnaud (1602–1605)*, în *Florilegium, ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance. 18 octobre 1909*, Paris, 1909, p. 467–84. Extrase au fost publicate de James Morton Paton, *Chapters on Mediaeval and Renaissance Visitors to Greek Lands*, Princeton, N.Y., 1951, p. 51–54. Despre François Arnaud, vezi J. Balteau, *Arnaud (François)*, în *Dictionnaire de Biographie Française*, t. III, Paris, 1939, p. 798–799; N. Iorga, *Les voyageurs français dans l'Orient européen*, Conférences faites en Sorbonne, Paris, 1928, p. 58; Borromeo, *Voyageurs*, p. 352–353.

²⁰ „Et, ayant fait mon chargement, je partis d'icelle Athenes pour m'en aller à Constantinople, où je fus en 6 jours. Auquel lieu je treuvais Mr. le baron de Salignac, qui estoit arrivé de nouveau pour ambassadeur; et demeurasmes 5 mois audict Constantinople. Et un jour les ambassadeurs vieux et nouveaux allerent baiser les mains au Grand Seigneur, accompagnés des Srs de Victry et de Beauvais et 35 autres, dont j'estoi ung, et estions fort bien acoustrés tous, vestus à la longue, de bonnetz de velours avecq beaux panaches et medaillies, et feumes fort bien receuz. Et entrasmes dans le serral du Grand Seigneur, en une grand basse court et Messieurs les Ambassadeurs s'allerent metre là où tiennent la grand cour et là fusmes receuz de 4 basas et du grand chancelier...” (*Florilegium*, p. 472).

²¹ Despre J. Bordier, vezi Paton, *Visitors to Greek Lands*, p. 54–55; Borromeo, *Voyageurs*, p. 372–378.

²² Manuscrit la BnF, Division Occidentale, Fr. 18076; Comte Théodore de Gontaut Biron, *Ambassade en Turquie de Jean de Gontaut Biron, baron de Salignac, 1605 à 1610. Voyage à Constantinople – Séjour en Turquie. Relation inédite, précédée de la vie du Baron de Salignac, par le...*, Paris, 1888, LXXII-168 («Archives Historiques de la Gascogne», 1. série, 16).

moartea baronului de Salignac pe 11 octombrie 1610, a intrat în conflict cu M. Lesdos pentru conducerea ambasadei Franței până la numirea următorului ambasador²³. A scris o relatare despre sosirea lui Jean de Gontaut-Biron la Istanbul, care s-a păstrat în manuscris cu titlul *Voyage de Monsieur de Salignac, ambassadeur pour le Roy de France en Levant: fait par mer de Venise à Constantinople, l'an 1604, Escrit par Monsieur Danguze, gentilhomme françois estans à sa compagnie*²⁴.

Henry Beauvau era militar și diplomat de carieră, a participat la războiul habsburgo-otoman din 1593–1606, în aceeași perioadă fiind trimis ca ambasador la Roma. A sosit la Istanbul în 1604 ca membru în suita noului ambasador francez, Jean de Gontaut-Biron, baron de Salignac. A rămas în capitala otomană aproximativ 4 luni. Apoi, l-a însoțit pe fostul ambasador, François Savary de Brèves, în timpul călătoriei de întoarcere în Franța (1605–1606)²⁵. Relația sa de călătorie scrisă cu această ocazie a fost publicată în mai multe ediții (1608, 1610, 1615), prima fiind din anul 1608, cu titlul *Relation journaliere du voyage du Levant fait et décrit par Haut et puissant Seigneur Henry de Beauvau Baron dudit lieu, et de Manonville, Seigneur de Fleuvill, Sermaise, Domepure, Revue augmenté et enrichy par l'Authheur de pourtraicts des lieux les plus remarquables*²⁶.

CĂLĂTORI ENGLEZI

Fynes Moryson (Morison) (1566–1630) și-a petrecut ultima decadă a secolului al XVI-lea călătorind pe continentul european și în Levant cu scopul declarat de a observa obiceiurile locale, instituțiile și realitățile economice. Între 1591 și 1595, Moryson s-a limitat la vestul și centrul Europei, călătorind în teritoriile germane, în Elveția, Olanda, Danemarca, Franța, Italia, dar și în Anglia, Scoția și Irlanda. De la începutul lui 1596 și până la mijlocul lui 1597 a călătorit în Levant, trecând, printre altele, prin Jerusalem, Tripoli, Antiohia, Alep, Constantinopol și Creta. Relațiile sale de călătorie au fost publicate într-o primă ediție în 1617 sub titlul *An Itinerary written by Fynes Moryson Gent. First in the Latine Tongie, and then translated by him into English: Containing His Ten Yeeres Travell through the Twelve Dominions of Germany, Bohmerland, Switzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland & Ireland*²⁷.

²³ Despre Monsieur Danguze, vezi Borromeo, *Voyageurs*, p. 362–363; Iorga, *Voyageurs français*, p. 57.

²⁴ *Copies de pièces diverses, lettres, mémoires, etc., concernant la Turquie, et principalement les ambassades en ce pays de Jacques Savary, sieur de Lancosme, de François Savary, sieur de Brèves, de Jean de Gontaut, baron de Salignac, et de Jacques de Gontaut, sr de Carla. 1574-1610* (BnF, Division Occidentale, Fr. 16171, f. 224 și urm.).

²⁵ Despre Henry Beauvau, vezi M. Prevost, *Beauvau, Henri Ier de*, în *Dictionnaire de Biographie Française*, t. V, Paris, 1951, p. 1205–1206; Borromeo, *Voyageurs*, p. 359–362.

²⁶ A Nancy, par I. Garnich Imprimeur Iure'ordinaire de Son Altesse 1619 (retipărită la Hachette, Paris, 1976, ca o reproducere a ediției din 1615).

²⁷ Londra: John Beale, 1617. Ediția din 1908 (Glasgow: James MacLehose and Sons) este cel mai des folosită și citată de specialiști.

Capitolele din *Itinerary* nepublicate în secolul al XVII-lea vor vedea lumina tiparului abia la începutul secolului al XX-lea într-un volum editat de Charles Hughes și intitulat sugestiv *Shakespeare's Europe*. Cu această ocazie, editorul vorbea despre prejudecățile lui Moryson față de turci și de clerul romano-catolic, deși el a manifestat în general o atitudine tolerantă față de celelalte comunități²⁸.

Fynes Moryson scria despre implicarea francezilor în comerțul din Alep, dar și despre apariția negustorilor englezi în comerțul levantin, prin obținerea unor privilegii similare cu cele acordate venețienilor și francezilor ("the Venetians & French Merchants"), în ciuda opoziției acestora: "At last the French King making league with the great Turke, the Merchants of Marsiles were made parteners of this trafficke"²⁹.

Călătorii occidentale oferă în mod constant informații despre porturile în care acostau și marile centre comerciale din Levant. Pentru englezul Fynes Moryson, Alep și Cairo au rămas centre comerciale importante în ciuda descoperirii drumului spre India de către Portughezi: "The trafficke in this place is exceeding great, so as the goods of all Asia and the Easterne Islands are brought hither, or to Cayro in Egypt. And before the Portugals found the way into East India, these commodities were all brought from two Cities"³⁰.

Alepul nu avea ieșire directă la mare și din această cauză folosea micul port Alexandretta pentru a se conecta la comerțul mediteranean. În 1596, Fynes Moryson se afla la Alep și consemna:

"For the famous Citie of Aleppo having no other Haven, the Merchants doe here unloade their goods, but themselves make haste to Aleppo, staying as little here as possibly they can, and committing the care of carrying their goods thither upon Camels to the Factors of their Nations, continuing abiding here"³¹.

Negustori și consulii nu rezidau în Alexandretta din cauza aerului pestilențial, dar foloseau micul port pentru transbordarea mărfurilor, folosind cămile pentru transportul lor la Alep (și invers):

"Among other Cities of trade, they have two very famous, one of Asia, the other in Affrick. That of Asia is called Aleppo, and it being within-land, the Port thereof is called *Scanderona* by the Turks, and *Alexandretta*, by the Christians, whence the commodities of Merchants are carried upon Camels, and the fifth day arrives at Aleppo, weather the commodities of Persia are brought by the River Euphrates, and upon Camels backs, from the Citie Taurus, of old subject to the Persians, but in our age subdued by the Turkes"³².

²⁸ *Shakespeare's Europe. Unpublished Chapters of Fynes Moryson's Itinerary. Being a Survey of the Condition of Europe at the end of the 16th century*, with an Introduction and an Account of Fynes Moryson's Career by Charles Hughes, Londra, 1903).

²⁹ Moryson, *Ten Yeers Travell, Part III, The third Booke*, ed. 1617, p. 246–247.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 249–250.

³² *Ibidem*, p. 126.

Moryson vorbește și despre taxele vamale excesive și variabile din Alep, taxe care afectau comerțul:

“The Customs for merchandise are excessive great at Haleppo, a famous City of traffique of 80 Chests of Indico eleven were given to the Emperor for Customs, and for all other goods he had for custom generally five in the hundred; only the English nation had the favor to pay three in the hundred; But these Customs are uncertain, being increased or decreases as pleasure³³”.

Un fir roșu pentru mulți călători ai epocii era descrierea Constantinopolului și a cartierelor sale, în special Galata (Pera), atunci când drumurile îi aduceau pe malurile Bosforului. Aici, scria Fynes Moryson în 1597, majoritatea locuitorilor erau creștini și foarte puțini turci trăiau amestecați cu creștinii. În Galata (Pera) rezidau ambasadorii Angliei, Franței și Veneției. Iată descrierea pe care ne-a lăsat-o Moryson despre Galata³⁴:

“(H) Here lyes the old Cities built by the Genoese of Italy called Galata by the Turks and Perah by the Greekes (of the situation beyond the Channell) It is now accounted a Suburbe of Constantinople, and is seated upon a most pleasant hill, wherein for the most part live Christians, as well subjects as others, and the Ambassadors of England, France, and Venice, only the Emperours Ambassadour must lye within the Citie, more like a pledge of peace, then a free Ambassadour, and very few Turkes live here mingled with the Christians. The situation of Gallata (as I said) is most pleasant³⁵”.

Paragraful dedicat Galatei (notat cu H) face parte, de fapt, dintr-o descriere amplă și precisă a locațiilor înșirate pe malurile strâmtorilor Dardanele și Bosfor. Aici a fost găzduit de ambasadorul englez Edward Barton³⁶, despre care avea numai cuvinte de laudă:

“Formerly the Ambassadors of England were wont to dwell upon the Sea-shore in the Plaine, and their Pallace is not farre distant from this note (K); but Master Edward Barton the English Ambassadour at this time dwelt upon the top of the hill, in a faire house within a large field, and pleasant gardens compassed with a wall. And all Gallata is full of very pleasant gardens, and compassed with pleasant fields, whereof some towards the land furthest from the Sea, are used for the buriall of Turkes³⁷”.

³³ *Moryson's Itinerary*, ed. 1903, p. 16–7.

³⁴ Numai ambasadorul împăratului habsburgic trebuia să stea în oraș (“more like a pledge of peace”) (Moryson, *Ten Yeers Travell, Part III, The third Booke*, ed. 1617, p. 261).

³⁵ *Ibidem*, p. 261.

³⁶ “Myself lodge in the house of Master Edward Barton, the English Ambassadour, who gave me a Janizare to guide and protect me, while i went to view the City” (*Moryson's Itinerary*, ed. 1903, p. 91).

³⁷ Moryson, *Ten Yeers Travell, Part III, The third Booke*, ed. 1617, p. 260–261; *Moryson's Itinerary*, ed. 1903, p. 91.

Ajungând în orașele mari levantine, călătorii occidentali luau contact, aproape invariabil, cu consulii care rezidau aici. Astfel că informațiile din relatările de călătorie despre consulatele din Levant completează semnificativ datele pe care documentele otomane din manuscrisul Turc 130 le oferă despre numirea și activitatea consulilor francezi la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. Sosind la Alep în 1596, Fynes Moryson era găzduit, împreună cu fratele său, de consulul englez, care i-a întâmpinat, hrănindu-i și cazându-i pe gratis. Mai mult, el vorbește despre “Master George Dorington’s kindness”, care i-a și împrumutat cu bani pentru a-și continua călătoria: “the famouse Citie of Haleppo, where the English merchants living in three houses, as it were in Colledges...; George Dorington, the consul of the English there, led us to the house, wherein he lived with other merchants”³⁸.

Thomas Dallam (ca 1570 – după 1614) a fost un artizan de instrumente muzicale (în special, orgi) din Dallam, Lancashire. În anii 1599–1600, Dallam a călătorit la Istanbul pentru a oferi o orgă (la care se putea cânta normal sau mecanic) sultanului Mehmed III. Era un dar din partea reginei Elisabeta I cu scopul de a întări relațiile de prietenie începute după 1580, dar periclitat de rivalitatea cu Franța și Veneția pentru comerțul levantin. Thomas Dallam a ținut un jurnal al călătoriei sale intitulat în manuscris *A brefe Relation of my Travell from the Royall Cittie of London towards The Straites of Mariemediterranum and what hapened by the waye* (1599). Acest jurnal a fost publicat abia în secolul al XIX-lea, de celebra Hakluyt Society. Este un text valoros pentru că observațiile nu erau afectate de prejudecăți religioase³⁹.

John Sanderson a fost membru al Companiei Levantului dar și funcționar al ambasadei Angliei la Constantinopol. Martin Calthorpe care era implicat în comerțul levantin l-a angajat în 1578. Abia în 1585 Sanderson a ajuns pentru prima dată la Istanbul, unde a fost la dispoziția lui William Harborne, primul ambasador al Angliei la Poartă. A efectuat o întreagă suită de călătorii în Levant între 1584 și 1604, dintre care amintim: călătoria din 1591–1592, când Edward Barton a început misiunea sa diplomatică; călătoria dintre iulie 1596 și ianuarie 1597, perioadă în care John Sanderson a fost înlocuitorul lui Barton în timpul absenței acestuia din capitala otomană (însoțindu-l pe sultanul Mehmed III în campania din Ungaria); lunga călătorie de întoarcere în Anglia, dintre septembrie 1597 și iunie 1598, via Alep, Cipru, Venice, Innsbruck, Mainz, Cologne și Flushing; călătoria din 1599, când naviga spre Istanbul pe corabia *Hector*, împreună cu Thomas Dallam și orga sa, pentru a ocupa funcția de consul și trezorier.

John Sanderson și-a consemnat impresiile din călătoriile în Levant, intitulându-le *The personall voyadges performed by John Sanderson of London, merchant. Begonn in October 1584, ended in October 1602 which apeareth to be within the space of 18 years and 16 dayes*. El ne-a lăsat, de asemenea, o autobiografie (*A Record*

³⁸ Moryson, *Ten Yeers Travell, Part III, The third Booke*, ed. 1617, p. 7, 245, 251.

³⁹ *Early Voyages and Travels in the Levant. I. The Diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600...*, edited, with an Introduction and Notes, by James Theodore Bent, in Works issued by The Hakluyt Society, No. LXXXVII, Londra, 1893, p. 1–99.

of the birthe and Fortunes of John Sanderson), precum și o bogată corespondență cu persoane din mediul diplomatic și comercial al vremii. Toate acestea au fost editate de William Foster și tipărite abia în secolul al XX-lea, sub egida Hakluyt Society⁴⁰.

În 1599, când efectua a treia călătorie în Levant, Sanderson a vizitat mormântul fostului ambasador englez Edward Barton: “ore the entrance of monastery one the top of Calcose (i.e. Halki) isle...”⁴¹. John Sanderson ne oferă un spectru larg de informații despre implicarea negustorilor occidentali în comerțul levantin, care se impun ca surse complementare valoroase pentru documentele din manuscrisul Turc 130.

Henry Timberlake (1570–1625) a fost căpitan de vas și unul din negustorii prosperi ai Londrei. În 1601 a călătorit în Mediterana orientală cu nava sa *Trojan* pe ruta Alger (de unde a luat pelerini musulmani care doreau să ajungă la Mecca), Tunis și Alexandria. Ajuns în Egipt, a călătorit pe uscat și pe Nil cu mărfuri ale Companiei levantine pentru a le vinde la Cairo (unde nu a avut succesul comercial scontat). De aici, împreună cu un alt englez, John Burrell, s-a îndreptat către Ierusalim, într-o călătorie pe uscat extrem de periculoasă în contextul ratei ridicate de înrobiri din zonă. La întoarcerea în țară a scris o „scrisoare” prietenilor londonezi în care descrie aventurile din timpul călătoriei în Levant. Publicat în 1603, acest text a devenit o populară relație de călătorie, reeditată din timp în timp, cu titlul *A True and strange discourse of the travailes of two English Pilgrimes: what admirable accidents befell them in their journey to Jerusalem, Gaza, Grand Cayro, Alexandria and other places*⁴².

William Biddulph a fost capelan protestant, *Preacher to the Company of English Merchants resident in Aleppo*, cum își spune în prefața către cititor a relațiilor sale de călătorie. Pregătirea teologică și-a pus amprenta pe scrierile sale, astfel că prejudecățile religioase (cu origine în perspectiva biblică) sunt dominante în perceperea lumii otomane. Între 1600–1608, Biddulph a efectuat mai multe călătorii în Levant, ajungând în nord până la Marea Neagră iar în sud până la Marea Roșie. Prima ediție a textului a fost publicată la Londra în 1609 sub titlul *The Travels of certaine Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythinia, Thracia, and to the Blacke Sea, and into Syria, Cilicia, Pisidia, Mesopotamia, Damascus, Canaan, Galile, Samaria, Iudea, Palestina, Jerusalem, Jericho, and to the Red Sea, and to sundry other places, Begunne in the yeere of Jubile 1600 and by some of them finished this yeere 1608*⁴³.

⁴⁰ *The Travels of John Sanderson in the Levant. 1584–1602. With his Autobiography and Selections from his correspondence*, edited by W. Foster, London, Printed for the Hakluyt Society, Series II, vol. LXVII, 1931.

⁴¹ Sanderson, *Travels*, p. 85.

⁴² *Also what rare Antiquities, Monuments and notable memories (concording with the ancient remembrances in the holy Scriptures), they sawe in Terra Sancta, with a perfect description of the old and new Jerusalem, and situation of the Countries about them. A discourse of no lesse admiration, then well worth the regarding* (Londra: Imprinted for Thomas Archer, 1603).

⁴³ *The others not yet returned. Very profitable for the helpe of Travellers and no lesse delightfull to all persons who take pleasure to heare of the Manners, Government, Religion, and Customes of Forraine and Heathen Countries* (Londra: Printed by Th. Haveland for W. Aspley, 1609). O ediție adăugită cu noi relatări de călătorie a apărut în 1611.

La fel ca alți călători din epocă, Biddulph vedea Alepul ca fiind principalul centru comercial al Levantului, unde activau negustori din diverse țări, de toate religiile și cu obiceiuri diferite: „the City of Aleppo, the chiefest City (for trafficke) therein: and sheweth, that Aleppo is inhabited by people of sundry Countries; with the Religion Government, Manners, and Customs of Every Nation there dwelling or sojourning...”⁴⁴.

Biddulph a stat – la fel cum o va face peste câțiva ani și călătorul scoțian William Lithgow – în caranseraul otoman din Alep, construit de guvernatorii din Alep pentru negustorii străini. Acesta a fost folosit permanent sau temporar de negustorii și consulii occidentali⁴⁵.

George Sandys (2 March 1577 – March 1644) a fost călător, colonist și poet. Călătoriile sale au început în 1610, via Franța, Nordul Italiei, Veneția, de unde s-a imbarcat pentru Istanbul. Apoi a vizitat Egiptul, Muntele Sinai, Palestina și Cipru. S-a întors acasă, prin Sicilia, Napoli și Roma⁴⁶. Relația de călătorie a fost publicată pentru prima dată în 1615 cu titlul *A Relation of a Journey Begun An. Dom. 1610. Foure Bookes Containing a description of the Turkish Empire, of Aegypt, of the Holy Land, of the Remote Parts of Italy, and Lands Adjoying*⁴⁷. Este un text valoros pentru contribuția substanțială adusă cunoașterii geografiei și etnologiei levantine. A devenit în timp o relatare standard de călătorie în Levant, fiind menționată de două ori de Henry Teonge în jurnalul său din 1675. A șasea ediție a relatărilor de călătorie scrise de George Sandys era publicată în 1670 și își atragea cititorii printr-un titlu detaliat despre conținutul acestora: *Sandys Travels containing an history of the original and present state of the Turkish Empire, their laws, government, policy, military force, courts of justice, and commerce, the Mahometan religion and ceremonies, a description of Constantinople, the Grand Signior's seraglio, and his manner of living*⁴⁸.

William Lithgow (1582–1645) era un călător și scriitor scoțian care pretindea că a parcurs 36 000 mile în timpul peregrinărilor sale dintre anii 1609–1621. Prima călătorie avea loc între 1609–1612. Mai întâi, Lithgow a vizitat Insulele Shetland, Elveția și Boemia (până în 1610), iar apoi a străbătut Levantul (în special, Palestina și Egipt). A doua călătorie, între 1613–1616, l-a dus pe scoțianul călător în Africa de Nord (Tunisia și Maroc/Fez). În a treia călătorie, între 1619–1621, Lithgow s-a concentrat asupra Spaniei, unde a avut loc, într-un final, arestarea și torturarea lui la Malaga, fiind învinuit de spionaj⁴⁹. Primele ediții ale relatărilor sale de călătorie

⁴⁴ Biddulph, *Travels*, Contents.

⁴⁵ Consulul britanic rezida acolo și în secolul al XIX-lea.

⁴⁶ Despre G. Sandys și textul său, văzut din perspectiva regimului catolicilor în teritoriile otomane, vezi R.-A. Dipratu, *Catholics in the Ottoman Empire through the Eyes of English Travelers in the 17th Century*, în *Turkey & Romania. History of Partnership and Collaboration in the Balkans*, Istanbul, 2016, p. 107–121.

⁴⁷ London: W. Barrett, 1615.

⁴⁸ The sixth edition, London, 1670.

⁴⁹ Despre William Lithgow și textul său, văzut din perspectiva regimului catolicilor în teritoriile otomane, vezi R.-A. Dipratu, *op. cit.*, p. 107–21.

au fost publicate în 1616 și 1632 (ediția completă) sub titlul: *The Totall Discourse of The Rare Adventures & Painefull Peregrinations of long Nineteene Yeares Travayles from Scotland to the most famous Kingdomes in Europe, Asia and Affrica*⁵⁰.

Despre partea europeană a Istanbulului, unde ajungea în 1610–1611, Lithgow scria următoarele:

“Perah is over against Const., called of old Cornubizantii; but by the Turkes, Galata, being both a quarter of a mile distant... It is the place at which Christian ships touch, avec where the Ambassadors of Christendome lie. The number of the Christian Ambassadors that then lay there, and now doe, were these first, the Romane Emperours, then, the French, thirdly the English, fourthly the Venetian, and lastly the Holland Ambassadors⁵¹”.

MISIONARI ȘI PELERINI

Din deceniul zece al secolului al XVI-lea sunt trei călători italieni și unul francez ale căror relatări de călătorie trebuie reținute ca surse complementare pentru cercetarea mea: Bernardino Amico da Gallipoli, Aquilante Rocchetta, Girolamo Dandini și Henry Castela⁵².

Bernardino Amico da Gallipoli călătorea în Levant în anii 1596–1597. După pelerinajul efectuat în Țara sfântă, relația sa de călătorie, ilustrată din abundență, a fost publicată sub titlul *Trattato delle piante & immagini de I sacri edifici di Terra Santa disegnat in Gierusalemme secondo le regole della prospettiva, & vera misura della lor grandezza* dal R.P.F. Bernardino Amico da Gallipoli dell'ordine di S. Francesco de Minori Osservanti⁵³.

Don Aquilante Rocchetta, Cavaliere del Santissimo Sepolcro, și-a început călătoria înspre Levant la Messina pe 26 octombrie 1598 și a încheiat-o după un an la Palermo, în 25 septembrie 1599. Ca toți pelerinii, a vizitat Ierusalimul și Țara sfântă. Relația sa de călătorie a fost publicată în 1630 sub titlul *Peregrinatione di Terra Santa e d'altre provincie di Aquilante Rocchetta Cavaliere del Santissimo Sepolcro. Nellaquale si descriue distintamente quella di Christo secondo gli Evangelisti*⁵⁴. Descrierea călătoriei sale s-a dorit a fi un ghid pentru pelerinii care

⁵⁰ London: Nicholas Okes, 1632. Ediția din 1906 (Glasgow: James MacLehose and Sons) este des folosită de specialiști.

⁵¹ W. Lithgow, *The Totall Discourse of The Rare Adventures & Painefull Peregrinations of long Nineteene Yeares Travayles from Scotland to the most famous Kingdomes in Europe, Asia and Affrica*, London, 1632, p. 125.

⁵² *Voyages en Egypte des années 1597–1601. Bernardino Amico da Gallipoli, Aquilante Rocchetta, Henry Castela*, (vol. XI. *Des voyageurs occidentaux en Egypte*, traduits de l'italien par C. Burri et N. Sauneron, S. Sauneron (ed.), Caire, 1974).

⁵³ Con incisioni di Antonio Tepesta, Roma, tipografia Linguarum Externarum, 1609. O altă ediție a fost publicată la Florența: In Firenze, Appresso Pietro Cecconcelli Allestello Medicee, 1620.

⁵⁴ In Palermo Per Alfonso dell' Isola, 1630.

decideau să viziteze locurile sfinte. Erau oferite sfaturi despre corăbiile pe care să navigheze, despre problemele financiare cu care se puteau confrunta sau despre rutele care ar fi trebuit urmate. Relația sa de călătorie se remarcă printr-o obiectivitate și curiozitate specifice culturii umaniste, care diferă de itinerariile medievale. Sunt descrise orașele prin care a trecut, monumentele pe care le-a vizitat, sau obiceiurile localnicilor cu care a intrat în contact. Aquilante Rocchetta face referiri și la situația politică din zonă, cu o aplecare pentru consemnarea unor știri mărunte, care dau însă un farmec aparte textului său.

Girolamo Dandini a fost un iezuit italian (1554–1634) care a călătorit în Țara Sfântă în anul 1599. Relația sa de călătorie a fost publicată mult mai târziu. Astfel, ediția italiană a văzut lumina tiparului abia în 1646, la Cesena, sub titlul: *Missione apostolica al Patriarca, e Maroniti del Monte Libano del P. Girolamo Dandini... e sua pellegrinazione à Gierusalemme*. Iar traducerea în engleză, care este mai răspândită și mai accesibilă, a fost publicată la o sută de ani după călătoria lui Dandini, mai precis în 1698, sub titlul *A voyage to Mount Libanus, wherein is an account of the customs, manners, &c. of the Turks. Also a description of Candia, Nicosia, Tripoly, Alexandretta, &c.*⁵⁵ Când a ajuns la Alep și Alexandretta, Dandini era și el fascinat de neîntreruptul transport de mărfuri din micul port spre Aleppo (și invers), făcut cu boi și cămile (în comparație cu Italia, unde se foloseau măgarii și caii):

“Alexandretta, which is also called *Scanderoon*, is a very little place, wherein there is a not above twenty or thirty Houses, which serve for shelter to some Merchants who come to that Port, or rather thither to Traffick to *Aleppo*, which is not far off. The Houses are built by Wood, and thatched with Straw, for there live none there but a few Merchants, who are entirely employed to Trade, and voluntarily suffer all sorts of hardships, through a desire they have to gain wealth. We saw there Oxen and Buffers carry burdens upon their backs as Mules and Horses do in Italy. There are Camels that continually carry Merchandize to and from Aleppo⁵⁶”.

La pelerinii italieni amintiți mai sus trebuie adăugat francezul Henry Castela, care a călătorit la Ierusalim și Muntele Sinai în 1600–1601. În comparație cu pelerinii italieni ale căror texte au fost publicate la câteva decenii după efectuarea călătoriei, textul lui Castela a fost publicat aproape imediat după sosirea în Franța sub titlul *Le Sainct voyage de Hiérusalem et Mont Sinay, faict en l'an du grand Jubilé, 1600. Avec plusieurs figures tant des Saints lieux que des Eglises & des*

⁵⁵ *With curious remarks upon several passages re[l]ating to the Turks & Maronites*. Written originally in Italian, by the R.F. Jerome Dandini. [London]: Printed by J. Orme, for A. Roper at the Black Boy, and R. Basset at the Mitre within Temple-bar, in Fleetstreet, 1698.

⁵⁶ Dandini este surprins că animalele merg la malul mării să bea apă. Aici, s-a întâlnit și cu 2 călugări franciscani, care trăiau în mare sărăcie, cu o biserică de lemn, des inundată de ploaie (Dandini, *A Voyage to Mount Libanus*, p. 72–73).

*choses plus remarquables*⁵⁷. Mai mult, după un an, Castela publica – la fel ca și alți călători – un ghid pentru francezii care doreau să ajungă la Ierusalim: *La Guide et adresse pour ceux qui veulent faire le s. voyage de Hiérusalem*⁵⁸.

Nu putem încheia această trecere în revistă a călătorilor occidentali în Levant de la sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, fără a aminti două nume celebre: Richard Hakluyt și Giuseppe Rosaccio.

Richard Hakluyt (ca. 1552–1616) a fost un faimos editor englez, care a reușit să adune și să publice relațiile de călătorie ale navigatorilor, diplomaților, negustorilor și călătorilor englezi de până la 1589 (prima ediție) și 1598–1600 (a doua ediție), grupate sub titlul *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation, Made by Sea or Over-land to the Remote and Farthest Distant Quarters of the Earth at any time within the compasse of these 1500 Yeeres*⁵⁹.

Giuseppe Rosaccio (ca. 1530 – ca.1620) a fost un geograf italian care a publicat numeroase atlase și alte lucrări de geografie, astronomie și astrologie, împrumutând, probabil, din lucrările altor cartografi, precum G.F. Camocio and D. Bertelli. În 1598 era tipărit ghidul porturilor și locurilor în care călătorii opreau de regulă în drumul lor care pornea din Veneția și ajungea la Ierusalim, respectiv Constantinopol. Titlul lucrării este ilustrativ: *Viaggio da Venetia a Constantinopoli, Per Mare, e per Terra, & infieme quello di Terra Santa. Da Giuseppe Rosaccio con Brevita Descritto. Nel quale, ultre à Settantadui deisegni, di Geografia, e Corografia si discorre, quanto in esso Viaggio, si ritroua. Cioe. Citta, Castelli, Porti, Golfi, Isole, Monti, Fiumi, E Mari, Opera utile, a Mercanti Marinari, & a Studiosi di Geografia*⁶⁰.

Deși din unele relații de călătorie prezentat mai sus am extras și câteva informații semnificative pentru comerțul levantin și prezența negustorilor occidentali în Mediterana otomană, scopul principal al acestui studiu a fost numai de a lista principalii călători din vremea ambasadorului francez François Savary de Brèves. Relațiile lor de călătorie sunt surse valoroase care trebuie folosite pentru a completa și nuanța informațiile oferite de documentele otomane din manuscrisul Turc 130 de la Bibliothèque Nationale de France, Division Orientale.

⁵⁷ Bordeaux, Paris, 1603.

⁵⁸ Par V.P.F. Henry Castela Tolosain religieux observatin et confesseur des Dames religieuses a Bordeaux (Paris, Laurens Sonnius, 1604).

⁵⁹ *Devided into three severall parts, according to the positions of the Regions whereunto they were directed.* By Richard Hakluyt, Preacher, and sometime Student of Christ-Church in Oxford, Imprinted at London by George Bishop and Ralph Newberie, Deputies to Christopher Barker, 1589.

⁶⁰ In Venetia, Appresso Giacomo Franco, 1598.

PELERINI CATOLICI LA IERUSALIM ÎN CAPITULAȚIILE OTOMANE DIN SECOLUL AL XVII-LEA

RADU DIPRATU

În primii ani ai secolului al XVII-lea, state europene catolice precum Franța, Veneția sau Imperiul habsburgic au obținut din partea sultanilor otomani primele capitulații în care erau incluse și prevederi religioase. Acestea stipulau protecția pelerinilor occidentali la Ierusalim, a călugărilor de la biserica Sf. Mormânt, precum și posibilitatea de a aduce reparații acestui edificiu. Lucrarea de față își propune să abordeze clauzele referitoare la pelerinii catolici menționați în capitulațiile otomane din al secolul XVII-lea, pe baza textelor turco-osmane disponibile. Surse complementare, cu precădere relatări de călătorie, vor fi folosite pentru a completa informațiile.

Articolele religioase din capitulații nu aveau rolul de a permite o acțiune ce până în acel moment ar fi fost interzisă, creștini din Europa apuseană efectuând în mod obișnuit pelerinaje la Ierusalim, încă din secolele trecute¹. Care era, deci, scopul articolelor acordate pentru prima dată de sultanul Ahmed I în anul 1012/1604? Codificarea unei cutume și prevenirea abuzurilor par a fi principalele motive pentru care ambasadorii străini la Constantinopol au cerut includerea clauzelor religioase în capitulațiile otomane. Desigur, prestigiul dobândit de suveranii europeni ca protectori ai pelerinilor și călugărilor de la Ierusalim nu trebuie nici el desconsiderat. Deoarece formularea acestor clauze era oarecum lacunară, este necesară clarificarea a trei aspecte: originea și confesiunea religioasă al pelerinilor, precum și condițiile în care aceștia puteau să călătorească la Ierusalim. În mod evident, beneficiarii ai capitulațiilor erau în principal supușii suveranilor care primeau privilegiile din partea sultanilor otomani, dar în unele cazuri întâlnim și un al doilea grup de supuși asupra cărora era extinsă permisiunea de călătorie în siguranță. Cu toate că nu este menționată confesiunea pelerinilor, aceste prevederi erau adresate aproape exclusiv catolicilor. Găsim însă și o excepție în ceea ce-i

¹ S. Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire Ottoman, XIV^e-XVI^e siècles: bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, Ankara, 1991; E. Borrommeo, *Voyageurs occidentaux dans l'Empire ottoman (1600-1644). Inventaire des récits et études sur les itinéraires, les monuments remarquables et les populations rencontrées (Roumélie, Cyclades, Crimée)*, 2 vol., Paris, 2007; Marian Coman, *Experiencing Otherness: Bertrandon de la Broquière's Pilgrimage to Jerusalem (1432)*, în „New Europe College Yearbook 2007-2008”, ed. I. Vainovski-Mihai, București, 2008, p. 87-120.

privește pe olandezii protestanți, care au obținut și ei privilegii similare. Cât privește condițiile de călătorie, acestea urmăreau principiile islamice referitoare la posibilitatea ca un străin nemusulman să intre în siguranță în „casa Islamului”, dar lăseau o serie de probleme neacoperite, cum ar fi obținerea documentelor de călătorie sau plata taxelor de drum. Aceste chestiuni se vor regăsi în tratatele de pace cu Rusia de la sfârșitul secolului al XVII-lea, dar mai ales în cele de pe parcursul secolului al XVIII-lea.

Cunoscute cel mai adesea europenilor prin denumirea de „capitulații” (de la termenul latin ce desemna articolele, *capitula*), documentele prin care Imperiul otoman își reglementa relațiile cu alte state sau comunități purtau cel mai adesea numele de *‘ahdname-i hümayun* („carte imperială de legământ”)². La începutul secolului al XVII-lea în capitulațiile acordate unor state catolice europene își fac apariția pentru prima dată o serie de clauze religioase, referitoare la pelerinii, călugării și bisericile creștine din Imperiul otoman. Ele făceau referire strict la Ierusalim și nu vizau întreg teritoriul aflat sub conducerea sultanilor. În multiplele tratate de pace încheiate cu Imperiul habsburgic de-a lungul primei jumătăți a secolului al XVII-lea³, ce prelungeau și completau pacea de la Zsitvatorok, din 1606, întâlnim, într-adevăr, clauze religioase legate de clerul catolic ce nu se refereau la un teritoriu anume sau care, dimpotrivă, aveau o aplicabilitate strictă asupra unor regiuni de pe frontiera maghiară. Aceste documente depășesc însă limitele lucrării de față.

Franța a fost primul stat care a obținut o serie de prevederi religioase legate de pelerinii și clericii de la Ierusalim, în *‘ahdname*-a acordată de sultanul Ahmed I regelui Henric IV la *evahir-ı Zi’l-hicce* 1012/ 20–29 mai 1604. Deși documentul original s-a pierdut, există totuși o variantă bilingvă osmano-franceză publicată chiar de François Savary de Brèves.⁴ Ambasador francez la Poartă între 1591–

² Ultimii ani au cunoscut un interes crescut pentru studiul aspectelor diplomatice și comerciale ale capitulațiilor otomane. Vezi, în special, V. Panaite, *Diplomație occidentală, comerț și drept otoman (secolele XV–XVII)*, București, 2004 (²2008); idem, *Război, pace și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor*, ediția a 2-a, revăzută și adăugită, Iași, 2013; Maurits H. van den Boogert, *The Capitulations and the Ottoman Legal System. Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Leiden, 2005.

³ Cele încheiate în 1615–1616, la Viena, în 1618, la Komorn, în 1642, la Szöny, și în 1649, la Istanbul. Chiar dacă uneori ele au fost numite, chiar în manuscrise și în publicații osmane, drept *‘ahdname*, mai corectă este catalogarea lor drept *sened* („instrumentum reciprocum”), *temessük* („document provizoriu”), *‘akd-ı sulh* („tratată de pace”), *sulh ü salah maddeler* („articole de pace”) etc.

⁴ *Articles du traite fait en l’annee mil six cens quatre, entre Henri I le Grand Roy de France, & de Navarre, et Sultan Amat Empereur des Turcs / Fransa padişahı ile Al-i ‘Osman padişahı mabeyininde mun’akid olan ‘ahdnamedir ki zikr olunur*, Paris, Imprimerie des Langues Orientales, Arabique, Turquesque, Persique, & c. Par Estienne Paulin, 1615. Un text osman trunchiat a fost publicat în colecția extinsă a lui Ahmed Feridun Bey, *Mecmu’a-ı Münşe’at ‘üs-Selatin*, vol. 2, Istanbul, Darüttibattil-‘amire, 1265/1849, p. 400–405. Prevederile capitulației au fost amintite în cronică lui Katip Çelebi, *Fezleke-i Tarih*, vol. 1, Istanbul, Ceride-i Havadis Matba’ası, 1286/1869, p. 331, preluate de acolo și de Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, Istanbul, İbrahim Müteferrika, 1147/1734, vol. 1, p. 278–279, conform semnalării lui François Alphonse Belin, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Paris, 1870, p. 120, n. 1.

1605⁵, acesta a avut un rol important în obținerea noilor capitulații și îndeosebi a articolelor religioase. Fiind un catolic devotat, el și-a dedicat o bună parte a activității diplomatice protecției ritului latin și a catolicilor din Imperiul otoman. Spre exemplu, în registrele (*sicil*) *kadı*-ilor din Galata găsim dovada eliberării unei sclave catolice (*efrenciyye Beroye v. Canbedid nam memluke cariyesi*) de către ambasadorul francez (*Françesko Savarin nam elçi*) la 12 *Muharrem* 1007/14 august 1598⁶. Chiar și înainte de 1604, deci în lipsa unor prevederi capitulare, ambasadorul francez înainta petiții sultanului, în sprijinul pelerinilor și clerului catolic⁷. Meritele sale au fost recunoscute și de contemporani, de Brèves obținând brevete din partea clerului catolic din Galata⁸, precum și din partea custodelui franciscan din Ierusalim, Cesarius de Trino, în care i se aduceau mulțumiri și pentru obținerea clauzelor religioase, printre altele⁹. Într-o notă explicativă, ambasadorul însuși afirma că a introdus prevederile religioase în capitulația din 1604 pentru a-i proteja pe călugări și pelerini în fața abuzurilor autorităților locale otomane din Ierusalim:

„Les religieux qui demeurent à la garde du saint Sepulcre, & les Pelerins qui le von visiter, estoient molestez par les Juges & Gouverneurs de Jerusalem, pour en profiter. J'ay fait inserer les Traictez & Capitulations cy-dessus, article 5., qu'ils ne le seront plus à l'avenir, mais bien receus & protegez par les ditz Juges & Gouverneurs.”¹⁰

După cum vom vedea în paginile ce urmează, pelerinajul la Ierusalim era strâns legat de comerț și de tutela asupra străinilor fără reprezentanți proprii la Poartă, astfel că includerea acestor clauze avea și o miză diplomatică, pe lângă cea religioasă. Franța nu a fost însă singura putere europeană care a dobândit astfel de privilegii din partea otomanilor la începutul secolului al XVII-lea.

Veneția, la doar șapte luni de la emiterea *'ahdname*-lei franceze, obținea și ea clauze aproape identice legate de pelerinii și clericii de la Ierusalim, adăugându-se

⁵ Despre activitatea diplomatică a acestuia, la V. Panaite, *A French Ambassador in Istanbul and his Turkish Manuscript on Western Merchants in the Ottoman Mediterranean (Late 16th and early 17th Centuries)*, în „Revue des études sud-est européennes”, 42, 2004, p. 117–132.

⁶ *İstanbul Kadı Sicilleri, Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H. 1005–1007/M. 1596–1599)*, Istanbul, 2012, f. 70b-3, doc. 469, p. 360.

⁷ Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits (BnF, DM), Français 16146, f. 27–51^v: „Mémoire des capitulations, commandements, privileges, points de consciences, papiers, lettres et Enseignements que le Seigneur de Brèves a obtenus tant des grands Seigneurs Amurat, Mehemet et Amat” (original, semnat de Salignac; copie în BnF, DM, Français 16171, f. 77r-205v). F.A. Belin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, deuxième édition, préparée et considérablement accrue par l'auteur, revue, augmentée et continuée jusqu'à notre temps par le R.P. Arsène de Chatel, avec deux plans et des gravures, Paris, 1894, p. 175.

⁸ În italiană la BnF, DM, Français 16171, f. 158v-161r; traducere franceză în I. de Testa, *Recueil*, vol. 3, p. 331–332.

⁹ BnF, DM, Français 16171, f. 161r-164r.

¹⁰ *Notes sur quelques Articles du precedent Traicté*, în J. du Castel (ed.), *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, tant en Grèce, Terre Sainte et Égypte qu'aux royaumes de Tunis et Arger, ensemble un traicté fait l'an 1604 entre le roy Henry le Grand et l'empereur des Turcs, et trois discours dudit sieur*, le tout recueilly par le S. D. C., Paris, 1628, p. 25.

chiar și o prevedere legată de biserica Sf. Mormânt. Acestea nu au fost incluse în 'ahdname-aua obținută de ambasadorul Giovanni Mocenigo la *evahir-ı Cemazi 'l-evvel* 1013/14–22 noiembrie 1604¹¹, ci într-un act adițional, *nişan-ı hümayun* („semn imperial”), obținut de bailul Ottaviano Bon la *eva'il-i Şaban* 1013/23 decembrie 1603–1 ianuarie 1605, originalul păstrându-se în arhivele venețiene¹². De data aceasta se pare că avem de-a face cu o practică diplomatică particulară cazului venețian: 'ahdname-lele obținute de republică în perioada 1595–1641 au rămas în mare măsură neschimbate, conținând aceleași clauze și actualizând doar numele sultanilor, dogilor și ambasadorilor curenți¹³, în timp ce noi prevederi au fost implementate prin aceste acte adiționale, *nişan-ı hümayun*, numite întocmai de venețieni drept „*segni imperiali*”. Asemenea capitulațiilor franceze, acest document este invocat în literatura de specialitate ca formând cadrul legal pentru intervenția venețienilor în chestiunile legate de Ierusalim¹⁴. Există dovezi că prevederile documentului obținut de Ottaviano Bon au fost reînnoite ulterior în 1615 și 1619¹⁵. Spre deosebire de omologul său francez, se pare că bailul nu a beneficiat de aceeași apreciere în epocă, iar în relatarea sa prezentată senatului venețian, după încheierea mandatului, în 1609, Bon nu a menționat decât faptul că otomanii obțineau profituri bune de pe urma pelerinilor veniți la Sf. Mormânt¹⁶.

¹¹ Archivio di stato di Venezia, Miscellanea documenti turchi (ASVe, MDT), doc. 1145; H. Theunissen, *Ottoman-Venetian Diplomats: The 'ahd-names. The Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annotated Edition of a Corpus of Relevant Documents*, în „Electronic Journal of Oriental Studies. Utrecht” 1/2, 1998, p. 579–591.

¹² ASVe, MDT, doc. 1193, datat greșit în *eva'il-i Şaban* 1023/6–15 septembrie 1614; cf. M.P. Pedani, I „Documenti Turchi” dell'Archivio di Stato di Venezia, con l'edizione dei registi di A. Bombaci, vol. 1, Roma, 1994, doc. 1193, p. 309–311. Documentul original osman este însoțit de o traducere contemporană italiană ASVe, MDT, doc. 1194; J. von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, traduit de l'allemand par J.-J. Hellert, vol. 8, Paris, 1837, p. 384–385. Variantă osmană abreviată la S. Mumcu, *Venedik Baylosu'nun Defterleri/ The Venetian Baylo's Registers (1589–1684)*, Veneția, 2014, doc. 100, p. 75–76.

¹³ F. A. Belin, *Relations diplomatiques de la République de Venise avec la Turquie (fragment)*, în „Journal Asiatique”, s. 7, t. 8, 1876, p. 381–424; H. Theunissen, *Ottoman-Venetian Diplomats...*, p. 213, 256–257. Prevederi religioase și-au făcut apariția în 'ahdname-lele venețiene abia în documentul din *eva'il-i Zi'l-ka'de* 1112/9–18 aprilie 1701. Arhivele venețiene păstrează două variante originale ale acestui act, identice în conținut, dar cu scriitură diferită: ASVe, MDT, doc. 1610 (*rik'a*) și doc. 1611 (*divani*). O versiune a fost publicată și în *Mu'ahadat mecmu'ası*, vol. 2, Istanbul, 1294–1298/1877–1881, p. 158–178.

¹⁴ O. Peri, *Christianity under Islam in Jerusalem. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*, Leiden – Boston – Köln, 2001, p. 60 (deși nu menționează acest document, ci două *ferman-e* și un *nişan* – de fapt, 'ahdname – din 1112/1701).

¹⁵ J. von Hammer-Purgstall, *Histoire*, vol. 8, p. 221–222, 248.

¹⁶ O. Bon, *Relazione*, în M. P. Pedani (ed.), *Relazioni di ambasciatori veneti al senato*, vol. 14: *Constantinopoli, Relazioni inedite (1512–1789)*, Padova, 1996, p. 501. Despre caracterul relatărilor prezentate de ambasadorii și bailii venețieni întorși din Imperiul otoman vezi E. Dursteler, *Describing or Distorting the «Turk»? The Relazioni of the Venetian Ambassadors to Constantinople as Historical Source*, în „Acta Historiae”, vol. 19, 2011, nr. 1–2, p. 231–248. Despre cariera lui Ottaviano Bon, vezi E. Dursteler, *The Bailo in Constantinople: Crisis and Career in Venice's Early Modern Diplomatic Corps*, în „Mediterranean Historical Review”, vol. 16, 2001, nr. 2, p. 9–10; E. Borromeo, *Voyageurs occidentaux...*, vol. 2, p. 542–543.

Un al treilea actor intrat pe scena protectoratului religios al pelerinilor catolici la Ierusalim, în prima jumătate a secolului al XVII-lea a fost Imperiul habsburgic. Dacă în privința rolului jucat de Franța și Veneția în această chestiune istoriografia nu a rămas tăcută, același lucru nu poate fi spus și despre rolul împăratului roman. În ciuda unei păci de durată, de aproape șase decenii, deranjată însă frecvent de conflicte pe granița maghiară, a persistat eticheta aplicată habsburgilor de „dușmani permanenți” și astfel imposibilitatea ca împăratul roman să primească privilegiile de natură religioasă din partea sultanilor otomani, înaintea păcii de la Carlowitz, din 1699¹⁷. Însă cel puțin la nivel diplomatic, lucrurile nu stau deloc așa. În 1617 împăratul Matthias II îi trimitea ca ambasadori la Constantinopol pe Herman Czernin von Chudenitz și Cesare Gallo, pentru a obține o *‘ahdname* din partea sultanului Ahmed I. Prin acest document urmau să fie ratificate de către sultan prelungirile și amendamentele aduse în 1615 și 1616 la Viena, păcii încheiate în 1606 la Zsitvatorok¹⁸. Documentul emis la *evahur-ı Cemazi’l-ahır* 1026/24 iunie - 4 iulie 1617, cu doar câteva luni înainte de moartea sultanului Ahmed I (23 *Zi’l-ka’ade* 1026/22 noiembrie 1617), conține o serie de privilegii comerciale acordate de către sultan împăratului habsburg, printre care sunt inserate și unele religioase, privitoare la Ierusalim, garantate la final prin jurământul solemn (*yemin*) al sultanului. Este, deci, o *‘ahdname* „clasică”, similară cu cele primite anterior de celelalte state europene. Dispunem de două traduceri în limba franceză a acestei *‘ahdname*, efectuate după traducerea oficială germană. Miltitz numea documentul „*commandement impérial (Lettre d’Octroi ou de Concession) du Sultan Achmet I, touchant le Commerce*” și identifica 46 de articole¹⁹, pe când Testa îl classifica drept „*lettre-patente*”, fără a-l împărți în articole²⁰. În ambele culegeri a fost semnalat că documentul original osman, descoperit de Hammer în 1808²¹ (și păstrat probabil în

¹⁷ P. Ghaleb, *Le Protectorat religieux de la France en Orient. Etude historique et politique*, Avignon, 1920, p. 84–85. O excepție notabilă la F. Rey, care amintea de un „dublu protectorat religios” franco-austriac, însă și el contesta poziția habsburgilor din pricina deselor războaie. F. Rey, *La Protection diplomatique et consulaire dans les échelles du Levant et de Barbarie*, avec des documents inédits tirés des archives du Ministère des affaires étrangères, Paris, 1899, p. 317.

¹⁸ Trimișii austrieci erau acompaniați de plenipotențiarii otomani care au participat la tratativele de la Viena, Gaspar Graziani (duce de Naxos și viitor domn al Moldovei între 1619–1620) și Ahmed *kethüda* (*beilerbeyi* de Kanisza). J. von Hammer-Purgstall, *Histoire*, vol. 8, p. 228–232. Solia habsburgă este relatată de K. Çelebi, *Fezleke*, vol. 1, p. 385, preluată identic de M. Naima, *Tarih*, vol. 1, p. 316.

¹⁹ Alexandre de Miltitz, *Manuel des consuls*, vol. 2, pt. 2, cartea 3, Londra, 1842, p. 1413–1421. Menționat și la G. Noradounghian, *Recueil d’actes internationaux de l’Empire Ottoman*, vol. 1, Paris, 1897, p. 42: „*firman de privilèges commerciaux en faveur des marchands des États de l’Autriche*”.

²⁰ Ignace de Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères*, vol. 9, par A. de Testa et L. de Testa, Paris, 1898, p. 29–37.

²¹ Fără a reda textul, Hammer identificase 50 de articole, și afirma că acesta este cel mai vechi tratat de comerț între Imperiul otoman și cel habsburgic. Fiind însă ignorat de ambele părți, diplomații austrieci și uitaseră de existența lui la Carlowitz, în 1699. J. von Hammer-Purgstall, *Histoire*, vol. 8, p. 250; vol. 13, p. 31; idem, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vol. 4, Pesta, 1827, p. 488, n. f. (nu apare în ediția franceză).

continuare în *Geheime Hausarchiv* – „Arhiva secretă a Casei de Habsburg”, din Viena), nu fusese abordat de către specialiști, iar situația nu pare să se fi schimbat până în prezent²². Din aceste traduceri se poate observa că prevederile legate de Ierusalim erau aproape identice cu cele acordate anterior Franței și Venetiei, în 1604, și, după cum vom vedea mai jos, Olandei, în 1612.

Întâlnim însă intervenții ale ambasadorilor habsburgici în favoarea clericilor de la Ierusalim chiar și în secolul al XVI-lea, înainte ca înțelegerile de pace otomano-habsburgice să conțină asemenea prevederi. Astfel, la 16 *Zi'l-ka'ade* 992/19 noiembrie 1584, sultanul Murad III poruncea autorităților din Damasc și Ierusalim să le permită călugărilor să aducă reparații bisericii Sf. Mormânt, după ce ambasadorul „din Viena” (*Peç*) înaintase o petiție în acest sens²³. Ambasadorul principalului rival european al sultanilor otomani putea interveni pentru catolicii de la Ierusalim chiar și în lipsa unor prevederi religioase incluse în înțelegerile de pace. De altfel, cutuma prin care ambasadorii străini puteau înainta petiții în favoarea catolicilor de la Ierusalim va fi codificată abia în tratatele de la Carlowitz, din 1110/1699²⁴.

Un ultim stat catolic care a primit clauze religioase în capitulații a fost Polonia, începând cu 1672. Acestea însă nu făceau referire la pelerinajul de la Ierusalim, ci doar la călugării de acolo, precum și la situația catolicilor din Podolia, recent cucerită de otomani²⁵.

În această perioadă întâlnim clauze religioase nu numai în capitulațiile acordate de sultanii otomani statelor catolice, ci și în cea acordată Olandei protestante, la *eva'il-i Cemazi'l-evvel* 1021/1–9 iulie 1612. Inspirată după modelul deja consacrat al capitulațiilor europene anterioare, această *'ahdname* cuprindea o serie de privilegii acordate din partea sultanului, care aveau rolul de a reglementa negoțul și statutul olandezilor în Imperiul otoman. Printre acestea întâlnim, din nou, unele prevederi de natură religioasă, de data aceasta ieșind în evidență confesiunea protestantă a olandezilor. Documentul original obținut de ambasadorul Cornelius Haga²⁶ se păstrează astăzi la *Nationaal Archief* din Haga²⁷, textul fiind publicat de A.H. de Groot²⁸, revăzut de H. Theunissen²⁹ și B. Ari (după o copie

²² Tot la sfârșitul secolului al XIX-lea F. Rey mai amintea (de la Miltitz) clauzele religioase din 1617 succint, într-o notă de subsol; vezi F. Rey, *La protection...*, p. 317, n. 2.

²³ U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine, 1552–1615. A Study of the Firman according to the Mühimme Defteri*, Oxford, 1960, doc. 121, p. 180.

²⁴ *Mu'ahdat mecmu'asi*, vol. 3, p. 92–103; D. Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century). An Annotated Edition of 'Ahdnames and Other Documents*, Leiden – Boston – Köln, 2000, doc. 59, p. 587–593; ASVe, MDT, doc. 1590.

²⁵ D. Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations...*, doc. 52, p. 502–503; doc. 55, p. 532.

²⁶ J. M. Romein, *Haga (Mr. Cornelis)*, în *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, vol. 10, Leiden, 1937, p. 316–320.

²⁷ A. H. de Groot, *Source Materials for the History of the Middle East in the General State Archives (ARA) of the Netherlands at The Hague*, în „Manuscripts of the Middle East”, 1, 1986, p. 10.

²⁸ Idem, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610–1630*, Leiden, 1978, p. 233–260.

înregistrată în registrul lui C. Haga)³⁰. Prevederile religioase au fost reluate în mod identic de capitulațiile olandeze emise mai târziu, în 1634 și 1680³¹.

Pentru o viziune de ansamblu asupra problematicii, oferim grupat clauzele acordate Franței, Veneției, Imperiului habsburgic și Olandei, privitoare la pelerinajul de la Ierusalim:

„iar cei dintre supușii împăratului Franței, precum și cei dintre supușii conducătorilor creștini aflați în prietenie cu acesta, venind și plecând cu iertare și protecție în vizită la Ierusalim... să nu fie agresați și abuzați.” (ve *Fransa padişahının re'ayasından ve onunla dostluk üzere olan nasarı hakiminin re'ayasından emn ü amanla Kudüs-ü Şerif ziyaretine gelüb gidenlere dahl ü ta'aruz olunmıya*)³² – Franța 1012/1604

„iar cei dintre supușii seniorilor Veneției, precum și cei dintre oamenii conducătorilor creștini aflați în prietenie cu aceștia, ajunși în vizită la Ierusalim, să nu fie agresați” (ve *Venedik beylerinin re'ayasından ve anlar ile dostluk üzere olan nasara hakimlerinin adamlarından emn ü aman ile Kudüs-ü Şerif ziyaretine varanlara kimesne dahl eylemeyüb*)³³ – Veneția 1012/1604

„cei din provinciile Țărilor de Jos, precum și cei din locurile aflate sub oblăduirea lor, venind și plecând în pace și protecție în vizită la Ierusalim să nu fie împiedicați de nimeni, iar călugării și ceilalți de la biserica numită Sf. Mormânt să nu-i agrezeze și să nu-i abuzeze, și să nu invoce motive și pretexte spunând că «voi sunteți din comunitatea luterană», și să viziteze locurile necesare.” (*Nederlanda vilayetlerinden ve ana tabi' olan yerlerden emn ü aman ile Kudüs-ü Şerife ziyaretine gelüb gidenlere kimesne mani' olmıya ve Kamame nam Kilisede olan keşişler ve gayrılar dahl ü ta'aruz etmeyeler ve siz Luteran ta'ifesindensiz deyü ta'allul ü behane eylemeyeler ve lazım olan yerleri ziyaret etdireler*)³⁴ – Olanda 1021/1612

„Cei dintre supușii împăratului roman care se întorc la Ierusalim nu pot fi opriți, nici molestați de nimeni...; ei pot vizita toate locurile importante, iar navele pe care ei călătoresc în Țările noastre, pot veni și pleca liber și în siguranță și trebuie protejate (*Ceux des sujets de l'empereur romain, qui se rendront à Jérusalem, ne pourront être empêchés ni molestés par personne...; ils pourront visiter tous les lieux importants, et les bâtiments sur lesquels ils viendront dans nos Etats, pourront librement et surement arriver et partir, et devront être protégés.*)”³⁵ – Imperiul Habsburgic 1026/1617.

²⁹ H. Theunissen, *Een Diplomatieke Analyse van de 'Ahd-name*, teză de master, Universiteit Utrecht, 1984.

³⁰ B. Ari, *The First Dutch Ambassador in Istanbul: Cornelis Haga and the Dutch Capitulations of 1612*, teză de doctorat, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2003, facsimil p. 319–326 (BnF, Supplément turc 118, p. 62–69), text osman transliterat p. 327–334.

³¹ Textul din *gurre-i Ramazan* 1090/25 septembrie 1680 în Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), Defter 7018, f. 11r-14v; *Mu'ahadat mecmu'ası*, vol. 2, p. 95–107.

³² *Articles du traicte*, f.p.

³³ ASVe, MDT, doc. 1193.

³⁴ B. Ari, *The First Dutch Ambassador...*, p. 325 (BnF, Suppl. turc 118, p. 68).

³⁵ I. de Testa, *Recueil...*, vol. 9, p. 36. Traducere similară oferită și la A. de Miltitz, *Manuel des consuls...*, vol. 2, pt. 2, cartea 3, p. 1420 (art. 43).

Se pare că la sfârșitul domniei lui Ahmed I cancelaria otomană dezvoltase un model standard de formulare a clauzelor religioase, având în vedere similitudinea celor patru texte. Deoarece depășesc cadrul acestui studiu, am omis redarea clauzelor referitoare la protecția călugărilor de la biserica Sf. Mormânt din Ierusalim, precum și posibilitatea de a se aduce reparații edificiului. Observăm că față de clauzele similare acordate Franței și Veneției, lipsește mențiunea asupra supușilor altor suverani creștini, „prieteni” ai împăratului habsburg. Neavând acces la o variantă osmană nu se poate afirma cu exactitate dacă într-adevăr această prevedere lipsește din privilegiile austriece sau dacă este vorba de o simplă omisiune a traducătorului (mai ales că și traducerea franceză a fost efectuată, la rândul ei, după o traducere „oficială” germană din secolul al XVII-lea). De asemenea, reluarea și întărirea clauzei referitoare la libertatea de călătorie poate să fie o adiție a traducătorilor, după cum se poate întâlni și în traduceriile clauzelor din 1604, acordate Franței³⁶.

Textele capitulațiilor nu conțin un termen anume pentru „pelerini”, călătorii fiind numiți în mod generic „cei dintre supușii (*re'aya*) suveranului X care merg în vizită (*ziyaret etmek*) la Ierusalimul cel Nobil (*Kudüs-ü Şerif*)³⁷”. În alte tipuri de documente, chiar din secolele XVI–XVII, se întâlnește termenul de *hacci* pentru creștinii care efectuau pelerinajul Ierusalim, la fel cum acest termen era acordat în mod obișnuit musulmanilor ce mergeau în pelerinaj la Mecca și Medina³⁸. Textele capitulațiilor din a doua jumătate a secolului al XVII-lea și prima jumătate a celui următor vor conține un termen special pentru locurile de pelerinaj, *ziyaretgah*, derivat din *ziyaret*, „vizită”³⁹. Betleem, deși apare aproape în toate traduceriile europene ale capitulațiilor, nu apare în textele osmane, fiind, cel mai probabil, o adiție a traducătorilor.

³⁶ *Articles du traite*, f.p.; Nicolas Faret, „Histoire Chronologique. Où sont brièvement representees les choses les plus remarquables, advenues sous le regne de Mahomet III. Achmet I. Mustapha II. & Otthoman II regnant à present”, în Jacques de Lavardin, *Histoire de Georges Castriot*, Paris, 1621, p. 30; *Traicte' faict en l'annee mil six cents quatre, entre Henry le Grand Roy de France & de Navare, Et Sultan Amat Empereur des Turcs*, în J. du Castel (ed.), *Relation des voyages de Monsieur de Brèves*, p. 7. Această ultimă traducere a fost preluată și de I. de Testa, *Recueil...*, vol. 1, p. 141–151, precum și de G. Noradounghian, *Recueil...*, vol. 1, p. 93–102.

³⁷ Din ar. *quds* (قدس), „sfîntenie” (I. Bădicuț, St. Drondoe, *Dicționar arab-român, român-arab*, cu o prefață de V. Căndea, București, 1997, p. 221). Până în secolele X–XI musulmanii au acordat diverse alte nume orașului, vezi S. Dov Goitein, *al-Kuds (A. History)*, în *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, ed. by P.J. Bearman et al., vol. 5, Leiden, 1986, p. 322–323.

³⁸ V. Izmirlieva, *The Tittle hajji and the Ottoman Vocabulary of Pilgrimage*, în “Modern Greek Studies Yearbook”, 28/29, 2012/2013, p. 137–167.

³⁹ J.-D. Kieffer, Th.-X. Bianchi, *Elsine-i Türkiyye ve Fransaviyyenin lugatı/Dictionnaire turc-français a l'usage des agents diplomatiques et consulaires, des commerçants, des navigateurs et autres voyageurs dans le Levant*, vol. 1, Paris, 1835, p. 634: „lieu qu'on visite par dévotion”; *Redhouse Yeni Sözlük*, p. 1288: „a much-visited place; place to which a pilgrimage is made”. J. Schmidt a interpretat acest termen drept „aziluri pentru pelerini (*pilgrims' hospices*)”; J. Schmidt, *French-Ottoman Relations in the Early Modern period and the John Rylands Library mss. Turkish 45&46*, în „Turcica”, 11, 1999, p. 394.

1. Originea pelerinilor menționați în capitulațiile otomane reprezintă un prim punct de oprire al acestei investigații. În mod evident, supușii suveranilor ce primeau capitulații din partea sultanilor otomani erau cei dintâi beneficiari ai privilegiilor religioase. Astfel, într-o primă instanță erau protejați francezii, venețienii, olandezii și supușii habsburgi. Însă, în cazul Franței și Veneției mai întâlnim un al doilea grup de beneficiari, supușii acelor conducători creștini ce se aflau în „prietenie” cu regele francez și, respectiv, dogele venețian. Aceștia proveneau din state europene ce nu aveau ambasadori sau consuli proprii în Imperiul otoman („grupul străinilor fără ambasadori proprii” – *müstakil elçileri olmayan harbi ta'ifesi*) și, deci, trebuiau să apeleze la terți pentru protecție consulară. Față de clauzele comerciale unde prezența acestora în Imperiul otoman era condiționată de navigarea sub pavilionul (*bayrak, sancak*) unei puteri capitulare⁴⁰, în clauzele „religioase” prezența străinilor era permisă în virtutea prieteniei (*dostluk*) dintre suveranii lor și cei ai puterilor beneficiare de *'ahdname*. „Prietenia” juca, de altfel, un rol important în relațiile otomanilor cu puterile europene, fiind invocată ca motiv al înnoirii capitulațiilor⁴¹.

Pelerinajul era strâns legat de comerț, iar acest fapt este evidențiat prin includerea clauzelor religioase printre cele comerciale. În ultimele două decenii ale secolului al XVI-lea începuse o luptă diplomatică între Franța și Anglia pentru controlul negustorilor străini fără reprezentanți proprii la Poartă. Prin capitulația din 1604 Franța încerca să-și impună protectoratul asupra acestora, în defavoarea englezilor⁴². Textul preciza că toți negustorii străini, cu excepția celor englezi și venețieni, pot veni în Imperiul otoman doar sub pavilionul francez. Legătura dintre comerț și pelerinaj este evidentă în capitulație. Textul osman al *'ahdname*-lei franceze din 1604, la fel ca alte documente de acest tip emise anterior păcii de la Carlowitz din 1699, nu era împărțit în articole distincte. Ediția bilingvă osmano-franceză, publicată de ambasadorul de Brèves la Paris, în 1615, împarte capitulația din 1604 în 42 de articole. În cadrul acestei diviziuni, clauzele religioase referitoare la Ierusalim nu formează un articol separat, așa cum ar fi fost de așteptat, ci sunt integrate articolului 4, dedicat negustorilor străini⁴³. Așadar, Franța urmărea ca toți străinii, fie ei negustori, fie ei pelerini, să călătorească doar sub protecția sa și să plătească taxe consulare reprezentanților săi.

⁴⁰ Spre exemplu, în 1601 negustorii din patru provincii ale Țărilor de Jos trebuiau „să vină și să plece sub pavilionul reginei Angliei” (*İngiltere kraliçesi bayrağı altında gelüb gidüb*), Feridun Bey, *Mecmu'a*, vol. 2, p. 383.

⁴¹ A.H. de Groot, *The Historical Development of the capitulatory regime in the Ottoman Middle East from the fifteenth to the nineteenth centuries*, în „Oriente Moderno”, 22, 2003, nr. 3, p. 589–590, 592, 598–599; M. Talbot, *A Treaty of Narratives: Friendship, Gifts and Diplomatic History in the British Capitulations of 1641*, în „Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies”, 48, 2016, p. 366–367. În *'ahdname*-a din 1740 sultanul Mahmud I menționa că „prietenia dintre Înaltul Meu Stat și Statul Francez este mai veche decât cea cu altele” (*Devlet-i 'Aliyemin França Devleti sa'irlerden ziyade kadimi dostu olub*). *Mu'ahadat mecmu'ası*, vol. 1, p. 35.

⁴² V. Panaite, *Diplomație occidentală...*, p. 123–132.

⁴³ Traduceri ulterioare au modificat împărțirea lui de Brèves (vezi *supra*, nota 36).

Introducerea acestei clauze nu era o inovație, ci o codificare a unei cutume deja existente, prin care străinii ce călătoreau la Ierusalim intrau sub protecția diplomatică a Franței. Există dovezi conform cărora chiar și înainte de 1604, englezii ajunși la Ierusalim se declarau francezi, după cum afirma Henry Timberlake în 1601: „*for the Turks knowe not what you mean by the worde Englishman*”⁴⁴.

Includerea pelerinilor străini în clauzele religioase acordate Veneției în același an are însă altă explicație, și anume rolul pe care acest stat l-a jucat în comerțul levantin și în transportul pelerinilor către Ierusalim în secolele trecute. Galerele venețiene fuseseră cele care îi transportau pe europeni spre Orașul Sfânt înainte de pătrunderea francezilor și englezilor în Mediterana otomană, cu precădere în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Astfel, putem afirma că prin *nişan*-ul din 1604 era codificată și această practică mai veche, cu toate că la începutul secolului al XVII-lea caravana maritimă ce transporta în mod regulat pelerinii la Ierusalim nu mai funcționa⁴⁵.

În traducerea *‘ahdname*-lei habsburgice din 1617 nu sunt menționați pelerinii străini, spre deosebire de documentele acordate Franței și Veneției. Momentan, în lipsa unui text osman, putem specula că traducătorul pur și simplu a omis să-i includă și pe aceștia. Însă cel mai probabil este ca textul osman să nu-i fi inclus pe pelerinii străini sub protecția statului habsburg pentru că acesta nu avea nici tradiție în această direcție și nici o rețea consulară extinsă care să le permită o astfel de pretenție. Și aici însă legătura dintre pelerinaj și comerț este vizibilă, clauzele religioase făcându-și apariția printre cele comerciale.

Un alt grup de protejați este menționat în capitulația acordată olandezilor în 1612. Aceștia nu erau numiți drept supuși ai unor state străine, ci „cei din locurile aflate sub oblăduirea lor” (*ana tabi' olan yerlerden*), referindu-se probabil la indivizi proveniți din incipientul imperiu colonial olandez⁴⁶ și care puteau fi întâlniți în suita călătorilor. Este puțin probabil ca Olanda să fi primit și ea tutelaj asupra străinilor din Imperiul otoman în această primă capitulație, din 1612. Până atunci, negustorii olandezii înșiși au făcut subiectul disputelor diplomatice dintre

⁴⁴ Henry Timberlake, *A True and strange discourse of the travailes of two English Pilgrimes*, Londra, 1603, p. 8.

⁴⁵ B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique* (Syrie, Liban, Palestine, XVII^e-XVIII^e siècles), Roma, 1994, p. 209. În ultimii ani ai secolului al XVI-lea, Fynes Moryson menționa că galera venețiană ce asigura transportul pelerinilor și călugărilor la Ierusalim nu mai efectua drumul din cauza abuzurilor venite din partea turcilor. Fynes Moryson, *An Itinerary Containing His Ten Yeeres Travell*, Glasgow, 1907, vol. 1 p. 447; vol. 2, p. 35–36. În 1621 Deshayes de Courmenin afirma că traficul venețian scăzuse foarte mult, iar toți cei care doreau să călătorească în Levant se îmbarcau la Marsilia. Louis Deshayes de Courmenin, *Voiage de Levant. Faict par le Commandement du Roy en l'année 1621*, Paris, 1624, p. 91–92.

⁴⁶ În primii ani ai secolului al XVII-lea, în special după înființarea Companiei Indiilor de Est, în 1602, negustorii olandezi s-au așezat în câteva centre comerciale din Insulele Moluce (Bantam), primul guvernator general fiind numit în 1609. Abia în 1619, după ce i-au înlăturat pe competitorii englezi, au reușit să își stabilească un sediu administrativ permanent la Batavia (Jakarta). J. J. van Klaveren, *The Dutch Colonial System in the East Indies*, Dordrecht, 1983, p. 40–42; R. Parthesius, *Dutch Ships in Tropical Waters. The Development of the Dutch East India Company (VOC) Shipping Network in Asia 1595–1600*, Amsterdam, 2010, p. 37–38.

Franța și Anglia, fiecare încercând să-i includă ca protejați în propriile capitulații⁴⁷. Cu toate că au obținut dreptul de a naviga sub propriul pavilion, de-a lungul secolului al XVII-lea, din cauza lipsei unui sistem consular bine pus la punct, supușii Țărilor de Jos navigau uneori sub pavilion francez sau englez, abia în 1740 Statele Generale interzicând această practică⁴⁸.

'*Ahdname*-a acordată Franței în 1084/1673 consemnează unele probleme legate de pelerinii străini survenite pe parcursul celor șapte decenii scurse de la ultima capitulație cunoscută, cea din 1604. Dacă la începutul secolului clauzele religioase erau inserate printre cele comerciale, acum ele deschid articolele capitulației, fiind însă eliminată mențiunea asupra pelerinilor străini. Motivul îl aflăm în partea a doua textului. Cândva, înainte de 1673, francezilor le-a fost retras patronajul asupra străinilor, negustori și pelerini, deopotrivă.

La mijlocul secolului al XVII-lea relațiile otomano-franceze au intrat în declin, nu mai puțin de trei ambascadori (Achille de Harlay Sancy, Jean de la Haye și fiul său, Denis de la Haye) fiind întemnițați pentru diverse acuzații, de la neplata unor datorii, la ajutorul acordat unor prizonieri să evadeze și până la întreținerea de corespondență secretă cu inamicii Porții. Probabil însă că cel mai mare afront adus de francezi otomanilor a fost sprijinul acordat Imperiului habsburgic, în bătălia de la Sf. Gothard (1664), și venețienilor, în asediul Candiei (1669)⁴⁹. Atunci când ambascadorul François Olier de Nointel a invocat vechea prietenie franco-otomană pentru a obține reînnoirea capitulațiilor, în 1670, marele vizir Köprülüzade Fazıl

⁴⁷ Disputa asupra protecției străinilor fără reprezentanți proprii este analizată amănunțit de V. Panaite, *Two Legal Opinions (fetvâs) from the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque nationale, Paris) on the Western non-treaty Merchants in the Ottoman Mediterranean*, în F. Bilici, I. Căndea, A. Popescu (ed.), *Enjeux politiques, économiques et militaires en mer Noire (XIV^e-XXI^e siècles). Études à la mémoire de Mihail Guboglu*, Brăila, 2007, p. 169–194.

⁴⁸ N. Steensgaard, *Consuls and nations in the Levant from 1570 to 1650*, în „Scandinavian Economic History Review”, 15, 1967, nr. 1–2, p. 31–34; B. Ari, *Early Ottoman-Dutch Relations*, în K. Çiçek (ed.), *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, vol. 1, Ankara, 2000, p. 321; V. Panaite, *Diplomație occidentală...*, p. 118–119.

⁴⁹ R. Knolles, *The Generall Historie of the Turkes... unto the yeare 1621*, The Third edition, Londra, 1621, p. 1374–1377; J. von Hammer-Purgstall, *Histoire*, vol. 8, p. 248; vol. 11, p. 45–46, 229–230; Ch. Schefer (ed.), *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des français dans le Levant*, par M. le Comte de Saint-Priest. Suivis du texte des traductions originales des Capitulations et des Traités conclus avec la Sublime Porte ottomane, Paris, 1877, p. 205–207, 218–219, 222; G. Pélissier du Rausas, *Le Régime des capitulations dans l'Empire Ottoman*, vol. 1, Paris, 1902, p. 57–58; G. G. Florescu, *L'aspect juridique des khatt-i cherifs. Contribution à l'étude des relations de l'Empire Ottoman avec les Principautés Roumaines*, în „Studia et acta orientalia”, 1, 1957–1958, p. 135; Ch. A. Frazee, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire 1453–1923*, New York, ²2006 [1983], p. 83, 100. G. Poumarède, *Négociier près la Sublime Porte: jalons pour une nouvelle histoire des capitulations franco-ottomanes*, în L. Bély (ed.), *L'invention de la diplomatie. Moyen Âge – Temps modernes*, Paris, 1998, p. 79; J. Schmidt, *French-Ottoman...*, p. 380. Ajutorul dat de francezi venețienilor este descris și în cronica lui Silahdar Fındıklılı Ağa, *Zeyli Fezleke (1065–22 Ca.1106 / 1654–7 Şubat 1695)*, N. Karaçay Türkal (ed.), teză de doctorat, Istanbul, Marmara Üniversitesi, 2012, p. 536–539.

Ahmed Pașa i-a răspuns că „francezii ne sunt, poate, vechi prieteni, însă îi întâlnim mereu alături de inamicii noștri”⁵⁰.

Probabil că în timpul unor astfel de crize diplomatice, înalții oficiali otomani l-au convins pe sultanul Mehmed IV să le retragă francezilor privilegiile obținute în trecut, de patronaj asupra străinilor fără reprezentanți proprii la Poartă, poate chiar interzicându-le acestora din urmă accesul în Imperiul otoman, în general. Textul capitulației din 10 Safer 1084/27 mai 1673 descrie într-un mod interesant evoluția relațiilor otomano-franceze, făcând din nou legătura, între pelerinaj și negoț:

„Iar mai înainte, cei din grupul inamicilor fără reprezentanți proprii (*müstakil elçileri olmyan harbi ta'ife*) la Poarta mea a Fericirii, veneau și plecau spre Țările mele Bine-Păzite sub steagul împăratului Franței pentru negoț și vizită (*ticaret ve ziyaret*), din timpurile măreților și îmbeșugăților mei străbuni fiind mereu acordată permisiunea imperială (*izn-i hümayun*), menționată în cărțile de legământ (*'ahdnamelerde*) date francezilor; apoi au fost invocate unele motive pentru ca cei din sus-numitul grup în Țările mele Bine-Păzite în mod general (*külliyet üzere*) să fie împiedicați să vină (*gelmekten men'*) și să fie eliminați din cărțile lor [ale francezilor – *n.m., R.D.*] imperiale de legământ (*'ahdnamelerinden ihrac olunmuşlardı*). Apoi, respectivul padișah al Franței trimițând o scrisoare (*name*) către Poartă, Cămin al Fericirii, a făcut o cerere, spunând că «străinii care sunt excluși din negoț (*harbiler ticaretten men' olundukları*), în cazul în care ar ajunge în continuare în vizită la Ierusalim, ca odinioară (*ziyaretine evvelden varageldikleri*), ajungând și venind să nu fie împiedicați, iar după un timp, dacă celor din sus-numitul grup venind și plecând în Țările mele Bine-Păzite li se dă permisiune (*ruhsat verilür ise*) pentru negoț, atunci venind și plecând sub steagul Franței să facă negoț din nou». Rugămintea amintitului padișah, din respect pentru vechia prietenie față de Înalta Scară, din timpul măreților mei străbuni și până în acest moment, fiind acceptată, glorioasele firmane (*ferman-ı 'alişanları*) au adăugat astfel: «inamicii din națiile creștine aflate în prietenie cu sus-numitul padișah al Franței porniți în vizită la Ierusalim, pentru a continua să vină ca mai înainte, venind și plecând din nou în iertare și protecție în starea lor proprie (*kendü hallerinde*), cei care vor să viziteze, să vină și să plece, să nu fie deranjați și chinuiți, iar dacă după un timp cei din sus-numita tagmă cer să li se dea permisiunea imperială (*izn-i hümayun verilmek iktiza eder ise*) pentru ca venind și plecând în Țările mele Bine-Păzite să facă negoț, atunci venind și plecând ca mai înainte sub steagul padișahului Franței, să nu li se permită sub nicio formă să vină și să plece sub alt steag (*aharın bayrağı altında gelüb gitmeğe kat'an rıza gösterlemiye*) »⁵¹.

Textul capitulației amintește privilegiile acordate în deceniile trecute regilor Franței ca străinii să poată desfășura activități comerciale și veni în pelerinaj la

⁵⁰ J. von Hammer-Purgstall, *Histoire*, vol. 11, p. 346. Replica apare, scoasă însă din context, și la C. Schefer (ed.), *Mémoires de Saint-Priest...*, p. 83.

⁵¹ *Mu'ahadat mecmu'ası*, vol. 1, p. 11–12; TSMA, Defter 7018, f. 3^v. Traducerea franceză la Édouard de La Croix, *Les Capitulations entre l'empereur de France, et Mehemet Quatrieme empereur des Turcs, renouvelées le 5 juin 1673. Par les soins de Monsieur le Marquis de Nointel, Ambassadeur pour Sa Majesté Tres-Chrestienne à la Porte Othomane*, Marsilia, 1675. Originalul se păstrează la BnF, Suppl. turc 827 (E. Blochet, *Bibliothèque nationale de France. Catalogue des manuscrits turcs*, vol. 2, Paris, p. 71).

Ierusalim sub pavilion francez. Însă la un moment nespecificat din trecut și din motive de asemenea nespecificate, aceste privilegii au fost revocate. Străinilor le-a fost interzis accesul în Imperiul otoman, fie ei negustori sau pelerini, iar Franța a pierdut patronajul asupra acestora, textul specificând că străinii au fost excluși din 'ahdname-lele franceze. Capitulația din 1673 amintește apoi de o scrisoare a regelui francez, probabil Ludovic XIV, în care acesta cerea ca străinii să fie primiți din nou în pelerinaj la Ierusalim. Dacă străinilor li s-ar fi permis, eventual, reluarea negoțului, atunci regele cerea ca această activitate să fie făcută, la fel ca mai înainte, sub stindardul Franței. În spiritul vechii prietenii dintre cele două state, scrisoarea a primit un răspuns afirmativ din partea sultanului, care a și emis o serie de porunci (*ferman*) în acest sens. Acestea stipulau din nou protecția asupra străinilor veniți în pelerinaj la Ierusalim, după care precizau că și negustorii străini puteau reveni în Imperiul otoman. Dacă în capitulația franceză din 1604 pelerinajul la Ierusalim era privit ca un „produs” al negoțului, de data aceasta negoțul urmează pelerinajului. Desigur, textul capitulației din 1673, deși interesant, nu răspunde tuturor întrebărilor: Când și de ce au fost eliminați străinii din capitulațiile franceze? De ce li s-ar fi permis mai întâi pelerinajul și apoi negoțul? Pentru a rezolva aceste chestiuni este necesară o investigație mai amplă, care ar putea demonstra și existența unor capitulații acordate Franței în intervalul 1604–1673⁵².

După ce textul 'ahdname-lei din 1673 prezintă evoluția drepturilor străinilor în Imperiul otoman, sunt inserate noi clauze, debutând cu cele de natură religioasă. Fiind considerabil augmentate față de cele din 1604 sau față de cele acordate altor state, acestea precizează că pelerinii ajunși la Ierusalim pot fi „de orice origine” (*her ne cinsden olur ise*), referindu-se probabil la proveniența lor geografică⁵³. Capitulația anterioară nu menționa vreo restricție în privința originii pelerinilor, atât timp cât ei veneau sub protecția regelui Franței, iar suveranii lor erau „în prietenie” cu acesta, așa că această nouă stipulație pare și ea menită să codifice o cutumă și să prevină abuzurile.

În 1673, mai multe clauze au fost date în ceea ce-i privește pe clericii catolici din Imperiul otoman și bisericile acestora. Ultima capitulație acordată Franței în 4 *Rebi'l-evvel* 1153/30 mai 1740 reiterează textul din 1673 și aduce clauze noi privitoare la repararea bisericii Sf. Mormânt din Ierusalim, însă cele referitoare la pelerini rămân neschimbate⁵⁴.

În secolul al XVIII-lea, și alte state catolice vor primi capitulații din partea sultanilor otomani în care vor fi inserate clauze referitoare la pelerinajul de la

⁵² Pornind de la ipotezele lui Pélisier du Rausas, istoriografia a acceptat, în general, faptul că în acest interval nu au fost emise capitulații regilor Franței. Vezi, de exemplu, G. Poumarède, *Négociers près la Sublime Porte...*, p. 78–79.

⁵³ *Mu'ahdat mecmu'ası*, vol. 1, p. 13.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 14–35. Traducerea franceză în 85 de articole a fost publicată de Alexandre Deval, *Capitulations ou traités anciens et nouveaux, entre la Cour de France et la Porte Ottomane, revouelés & augmentés l'an de J.C. 1740, & de l'Ègire 1153*. Traduits à Constantinople par le Sieur Deval, secrétaire-interprète du Roi, & son premier Drogman à la Cour Ottomane, Paris, 1770. Originalul la Bnf, Suppl. turc 1241 (E. Blochet, *Catalogue...*, vol. 2, p. 208–209).

Ierusalim: Regatul celor Două Sicilii, în 1153/1740⁵⁵, și Spania, în 1196/1782⁵⁶. Clauzele religioase întâlnite în cele două texte sunt identice, însă au o formulare diferită față de cele regăsite în capitulațiile din secolul precedent:

„în chestiunea dogmei supușilor și pentru cei ajunși pentru pelerinaj la Ierusalim și în alte locuri, conform regulilor aplicate celorlalte puteri străine prietene, să fie permis” (*re'ayaların mezhebi hususunda ve Kudüs-ü Şerif ve sa'ir yerler varan seyahlar içün sa'ir dost olan düvele müra'at olundığı üzere müsa'ade oluna*).

O modificare terminologică sesizabilă este folosirea termenului de „călătorie” (*seyah*) în locul celui de „vizită” (*ziyaret*), folosit în textele anterioare pentru a desemna deplasarea la Ierusalim. Menționarea articolelor („regulile”, *müra'at*) acordate celorlalte state nu reprezintă altceva decât acordarea clauzei națiunii celei mai favorizate⁵⁷, acesta fiind probabil și motivul pentru care în capitulațiile acordate Regatului celor Două Sicilii și Spaniei nu mai sunt reluate toate prevederile acordate anterior celorlalte state catolice.

2. Confesiunea pelerinilor protejați prin capitulații ridică o a doua problemă. Este curios de ce, în condițiile în care Ierusalimul era un centru de pelerinaj important atât pentru creștinii occidentali, cât și pentru cei orientali, textele capitulațiilor otomane nu menționează confesiunea acestora. Cu excepția cazului olandez, protestant, este precizată doar apartenența politică a pelerinilor și faptul că suveranii lor erau creștini (*nasara*).

Dacă în cazul Veneției și al Imperiului habsburgic factorul catolic nu poate fi contestat, în cazul Franței, al cărui rege, Henric IV, se convertise de la protestantism la catolicism, putem ridica un semn de întrebare. Și acesta este însă ușor de înlăturat deoarece clauza face referire mai departe la călugării de la Sf. Mormânt, care în mod evident nu puteau fi protestanți, iar ambasadurul francez, Savary de Brèves, era un catolic devotat, meritele sale în promovarea și apărarea intereselor Bisericii Catolice fiind recunoscute de contemporani. Mai mult, pentru a elimina un posibil factor protestant din *'ahdname*-a acordată Franței, dispunem de exemplul *'ahdname*-lei acordate Olandei, unde protestantismul este menționat cât se poate de clar.

Așadar, pelerinii sau, mai bine zis, călătorii protestanți (pentru că unii dintre ei nu se considerau „pelerini”, văzând în devoțiunea religioasă asociată pelerinajului o simplă idolatrie „papistașă”⁵⁸) se pare că aveau nevoie de o clauză suplimentară, deoarece întâmpinau probleme din partea călugărilor de la Ierusalim, care îi acuzau

⁵⁵ *Mu'ahdat mecmu'ası*, vol. 2, p. 59; Noradounghian, *Recueil...*, vol. 1, p. 272.

⁵⁶ *Mu'ahdat mecmu'ası*, vol. 1, p. 216; Noradounghian, *Recueil...*, vol. 1, p. 345.

⁵⁷ V. Panaite, *Război, pace și comerț...*, p. 238–239.

⁵⁸ P. O'Donnel, *Pilgrimage or « anti-pilgrimage » ? Uses of mementoes and relics in English and Scottish narratives of travel to Jerusalem, 1596–1632*, în “Studies in Travel Writing”, 13, 2009, nr. 2, p. 125–139.

că sunt „luterani”. În 1612, populația Provinciilor Unite era departe de a fi omogenă la nivel confesional, iar doctrină oficială era cea reformată, nu cea luterană⁵⁹. Etichetarea olandezilor drept „luterani” în textul capitulației poate fi pusă pe seama insuficienței cunoașteri în spațiul otoman a diferențelor dintre doctrinele protestante sau poate fi un termen general aplicat protestanților, așa cum *frenk* era aplicat tuturor occidentalilor⁶⁰. Într-o scrisoare din 1574 sultanul Selim II se adresa „principilor, prinților și celorlalți notabili ai sectei luterane din țările Flandrei și Spaniei” (*Flandra ve İspanya memleketlerinde luteran mezhebi üzere olan beyleri ve beyzadeler ve sa'ir luteran mezhebi a'yanı*)⁶¹, iar reprezentantul englez la Constantinopol era cunoscut drept „ambasadorul luteran” (*Luteran elçisi*)⁶².

Nici confesiunea acelor călugări care îi supuneau la diverse abuzuri pe călătorii protestanți nu este menționată, însă din literatura de călătorie contemporană cunoaștem că aceștia erau călugării franciscani din Ierusalim, cei care, conform cutumei, trebuiau să îi găzduiască pe toți creștinii occidentali. În 1596, Fynes Moryson și fratele său au ales să se declare catolici pentru a evita de la bun început eventualele probleme. Călătorul englez credea că ar fi fost persecutat din cauza convingerilor sale religioase și îi sfătuia pe cititorii itinerariului său cum să își ascundă credința protestantă de clericii catolici⁶³. Câțiva ani mai târziu, negustorul John Sanderson abia a reușit să nu fie întemnițat de autoritățile otomane, în urma denunțurilor franciscanilor⁶⁴, însă un alt călător englez, căpitanul de vas Henry Timberlake, nu a fost atât de norocos⁶⁵. Cu toate că și englezii erau majoritar protestanți, călătoreau în Țara Sfântă și aveau parte de abuzuri din partea catolicilor de acolo, capitulațiile acordate Angliei nu ofereau nicio informație în legătură cu voiajul spre Ierusalim⁶⁶.

Care este însă explicația pentru lipsa mențiunilor doctrinare legate de pelerinii și călugării de la Ierusalim în capitulațiile otomane acordate statelor catolice? De altfel, nici confesiunea protestantă a olandezilor nu este menționată în mod direct,

⁵⁹ J. Spaans, *Reform in the Low Countries*, în R. Po-chia Hsia (ed.), *A Companion to the Reformation World*, Malden, 2004, p. 120.

⁶⁰ I. Feodorov, *Les Firang – Francs, Européens ou catholiques? Témoignage d'un chrétien syrien du XVII^e siècle*, în „Orientalia Christiana Periodica”, 82, 2016, nr. 1, p. 183–189; E. Johanna Holmberg, *In the Company of Franks: British Identifications in the Early Modern Levant c. 1600*, în „Studies in Travel Writing”, 16, 2012, p. 363–374.

⁶¹ Feridun Bey, *Mecmu'a*, vol. 2, p. 450–451.

⁶² S. A. Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578–1582: A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations*, Oxford - New York, 1977, p. 36–38. Fynes Moryson nota și el că ambasadorul Edward Barton (1588–1598) era cunoscut drept „Lutheran Elshi”. F. Moryson, *Shakespeare's Europe. Unpublished Chapters of Fynes Moryson's Itinerary*, with an introduction and an Account of Fynes Moryson's Career by Ch. Hughes, Londra, 1903, p. 28.

⁶³ F. Moryson, *Itinerary...*, vol. 3, p. 410–415.

⁶⁴ J. Sanderson, *The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584–1602. With his Autobiography and Selections from his Correspondence*, edited by Sir W. Foster, Londra, 1931, p. 122–123.

⁶⁵ H. Timberlake, *True and Strange Discourse...*, p. 8.

⁶⁶ Vezi spre exemplu textul capitulației din 1675, care grupează toate clauzele incluse în 'ahdname-lele anterioare, (prima, în 1580). *Mu'ahadat Mecmu'ası*, vol. 1, p. 240–262. Traducere la G. Noradounghian, *Recueil...*, vol. 1, textul 14, p. 146–169.

aceasta deducându-se din acuzațiile aduse de călugării de la Sf. Mormânt. Se pare că otomanii doreau, cel puțin la nivelul capitulațiilor, să respecte prevederile legii islamice privind indivizibilitatea religiilor nemusulmane, menținând astfel Locurile Sfinte de la Ierusalim și Betleem deschise pentru toate confesiunile creștine⁶⁷. *Hadith*-ul ce afirma că „necredința constituie un singur popor” (*kefere taifesi millet-i vahide*)⁶⁸ fusese inserat în *ahdname*-lele venețiene încă din 1513, fără a se referi însă la chestiuni legate de pelerinaj, ci la posibilitatea ca venețienii să poată apela la martori creștini otomani⁶⁹. Întâlnim *hadith*-ul și în porunci imperiale referitoare la Ierusalim, emise în timpul lui Ahmed I⁷⁰.

Desigur, această formulare teologică avea și o aplicație practică pentru otomani. Biserica Sf. Mormânt și alte obiective religioase fiind deosebit de importante în economia *sancak*-ului Ierusalim, administrația otomană dorea să mențină locurile de pelerinaj deschise pentru toți creștinii, indiferent de confesiune, pentru a genera cât mai multe venituri. La începutul secolului al XVII-lea era în vigoare cartea de legi (*kanunname*) a *sancak*-ului Ierusalim emisă în timpul sultanului Murad III, ce o reproducea pe cea a lui Süleyman I și care se inspira, la rândul său, din regulamentul implementat anterior de sultanii mameluci⁷¹. Un subcapitol întreg era dedicat „legii” bisericii Sf. Mormânt (*Kanunname-i Kumame*), unde erau prevăzute taxele (*resm-i Kumame*) ce trebuiau plătite de pelerinii creștini. Occidentalii (*frenk*), venind de la o distanță mai mare, erau taxați în plus față de creștinii orientali, deoarece se considera că foloseau mai mult infrastructura statului otoman⁷². S.D. Goitein aprecia că taxele legate de vizitarea Sf. Mormânt formau cea mai importantă sursă de venit a orașului, depășind chiar și cuantumul *harac*-ului⁷³.

Rațiunii economice i se mai adăuga și una de natură diplomatică. După cum a argumentat Oded Peri, otomanii nu doreau să avantajeze prin capitulații o grupare creștină în defavoarea alteia, fapt ce ar fi putut permite puterilor europene să se amestece în chestiunile interne ale imperiului, după cum se va și întâmpla, de altfel, în secolele următoare⁷⁴.

În tratatul încheiat la Viena, în 1615, și în capitulațiile din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, confesiunea catolică este specificat în mod clar, însă nu în

⁶⁷ O. Peri, *Christianity under Islam...*, p. 154–157.

⁶⁸ B. Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*, Cambridge, 2001, p. 44; O. Peri, *Christianity under Islam...*, p. 154–155.

⁶⁹ ASVe, MDT, doc. 161; H. Theunissen, *Ottoman-Venetian...*, p. 398; A. H. de Groot, *The Historical Development...*, p. 591; V. Panaite, *Război, pace și comerț...*, p. 113.

⁷⁰ D. Goffman, *Ottoman Millets in the Early Seventeenth Century*, în „New Perspectives on Turkey”, 11, 1994, p. 139–140.

⁷¹ A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, vol. 8, Istanbul, 1994, p. 655–656. Traduceri la R. Mantran, J. Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans. Les provinces syriennes*, Beirut, 1951, p. 39–42; O. Peri, *Christianity under Islam...*, p. 162.

⁷² *Ibidem*, p. 165.

⁷³ Sh. D. Goitein, *al-Kuds (A. History)*, p. 334. Informația nu mai este valabilă pentru a doua jumătate a secolului XVII când, din contră, taxele percepute de la pelerinii creștini formau cea mai mică contribuție la vistieria Ierusalimului. O. Peri, *Christianity under Islam...*, p. 188–190.

⁷⁴ O. Peri, *Christianity under Islam...*, p. 133–134, 154–157, 200.

ceea ce-i privește pe pelerini, ci pe clerici. Întâlnim astfel: „religia papistașă” (*papaşta dini*), „ordinul papistaș” (*papaşta mezhebi*), „ordinul frâncesc” (*frenk mezhebi*), „comunitatea frâncilor” (*efrenc ta'ifesi*), „subordonați papei de la Roma” (*Rim papaya mensub olan*). Rareori însă era făcută asocierea între catolicism și călugării de la Ierusalim, un caz concret fiind întâlnit în capitulația franceză din 1673. Regăsim și o situație în care supușii catolici otomani, laici, erau numiți în mod specific: „supușii din poporul latin” (*latin milleti re'ayası*), locuitori ai Cameniței otomane, în *'ahdname*-aua poloneză din 1089/1678⁷⁵.

3. Condițiile de călătorie reprezintă o a treia chestiune ce privește pelerinii catolici la Ierusalim în capitulațiile otomane emise în prima jumătate a secolului al XVII-lea. În documentele franceze, venețiene, olandeze, probabil și în originalul acordat împăratului habsburgic, este prezentă formula „venind și plecând cu iertare și protecție în vizită la Ierusalim” (*emn ü aman ile Kudüs-ü Şerif ziyaretine gelüb gidenler*). Expresia „venind și plecând” (*gelüb gidüb/giden*) desemna o acțiune frecventă, repetitivă și era folosită deseori în textele *'ahdname*-lelor pentru a indica traficul negustorilor.

Nemusulmanii din afara teritoriilor stăpânite de otomani, din „casa războiului” (*dar ül-harb*), erau considerați posibili inamici (*harbi*), supuși în continuare *djihad*-ului. Pentru ca un străin nemusulman să poată călători în siguranță în teritoriile islamice el avea nevoie de un salv-conduct (*aman*), o protecție temporară în fața *djihad*-ului. Odată obținută această protecție și intrat în teritoriile islamice, străinul devenea *müste'min* („beneficiar de *aman*”). Teoretic, *'ahdname*-lele erau purtătoare de *aman* colectiv, prevăzând accesul în Imperiul otoman oricărui supus al suveranului ce primea legământul sultanului. La nivel practic însă, de regulă era nevoie și de un salv-conduct individual, un „pașaport”, ce lua forma unei porunci imperiale (*izn-i hümayun*, *icazet-name*, *yol tezkere* etc.) adresate autorităților locale sau a unui document similar emis chiar de autoritățile locale⁷⁶. Mai mult, aceste permisiuni de călătorie nu aveau un caracter general, ci erau emise pentru o anumită destinație sau pentru un anumit itinerariu. Astfel, pe lângă permisiunea generală de a călători în întregul Imperiul otoman sau în anumite porturi comerciale acordate în toate capitulațiile, în cele acordate Franței, Veneției, Imperiului Habsburgic și Olandei, apare și permisiunea de a călători sau de a merge în „vizită” (*ziyaret etmek*) la Ierusalim.

Includerea unui salv-conduct general pentru călătoria la Ierusalim în capitulații nu însemna scutirea de *aman*-ul individual. Pentru o călătorie la Ierusalim „pașapoartele” erau și mai necesare din două motive.

În primul rând, orașul ocupă un loc privilegiat în Islam, care a preluat din Creștinism și Iudaism sanctitatea orașului, mai precis a zonei din vest, Muntele

⁷⁵ TSMA, Defter 7018, f. 39^r; D. Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish...*, doc. 55, p. 532.

⁷⁶ Pe larg despre *aman* și libertatea de mișcare în V. Panaite, *Război, pace și comerț...*, p. 184–188, 242–248. Vezi și V. L. Ménage, *Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehmed II*, în S.M. Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries, First Series*, Oxford, 1965, p. 81–118.

Templului (*Haram al-Sharif*), unde au fost ridicate templele lui Solomon și Irod, și unde în prezent se află Domul Stâncii și moscheea al-Aksa. Cu toate că orașul nu apare nominal în Coran, călătoria mistică (*miradj*) a profetului Muhammad, descrisă în sura a XVII-a, a fost interpretată încă din primii ani ai Hegirei ca având loc la Ierusalim. De asemenea, tradiția islamică menționează că prima *qibla*, direcția în care se îndreaptă musulmanii în timpul rugăciunii, a fost Ierusalimul, înainte de cucerirea Meccăi⁷⁷. Astfel, sultanii otomani au privit drept o obligație religioasă întreținerea lăcașelor musulmane și promovarea caracterului islamic al Ierusalimului⁷⁸. Importanța Ierusalimului era reflectată inclusiv în titulatura sultanului prezentă în capitulații. În *ahdname*-lele acordate Franței în 1604 și Provinciilor Unite în 1612, după formula „servitorul nobilelor și mărețelor cetăți și al celor mai pioase, pline de fericire și sfinte țări” (*eşraf medain ü emsar ve eberrin ve eymen diyar olan haremeyn şerifeyn hadimi*), ce desemna funcția de calif a sultanului otoman, ca stăpânitor al Mecăi și al Medinei⁷⁹, primul oraș menționat în *intitulatio*/‘*unvan* era Ierusalimul: „apărătorul și stăpânul Sfântului Ierusalim” (*Kudüs-ü Mübareğin hami ve hakimi*). Anterior cuceririi teritoriilor arabe din 1517, primele țărâmurii menționate în titulatura sultanilor otomani erau cele ale Europei (*Rumeli*) și ale Asiei (*Anadolu*)⁸⁰. În al doilea rând, se pare că otomanii și localnicii încă purtau amintirea cruciadelor și se temeau de o nouă încercare a europenilor de a cucerii Palestina, motiv pentru care zidurile Ierusalimului erau bine întreținute, iar străinii atent percheziționați la intrarea în oraș⁸¹.

Disponem de o serie de exemple de astfel de „pașapoarte” emise pentru călătoria la Ierusalim. La *evahir-ı Muharrem* 1034/3–12 noiembrie 1624, sultanul Murad IV emitea, în urma petiției (‘*arz*) bailului Giorgio Giustinian, două porunci pentru *beylerbeyi*-ii, *kadı*-ii, castelanii (*kale dizdarları*), șefii de port (*iskele eminleri*) și în special pentru *beylerbeyi*-ul Egiptului în scopul liberei treceri a consulului Venețian din Egipt, Girolamo Foscarini, către Ierusalim⁸². Cu câteva

⁷⁷ Sh. D. Goitein, *al-Kuds. A History*, p. 323.

⁷⁸ A. Cohen, *The Ottoman Approach to Christians and Christianity in Sixteenth-Century Jerusalem*, în „Islam and Christian-Muslim Relations”, 7, 1996, nr. 2, p. 211.

⁷⁹ J. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Beirut, 1987, p. 780. În secolul al XVI-lea sultanii otomani nu foloseau titulatura de „calif (*halife*)”. E. Wigen, *Ottoman Concepts of Empire*, în „Contributions to the History of Concepts” 8, 2013, nr. 1, p. 49–51. Ahmed I, în schimb, a apelat uneori la acest titlu de apărător al tuturor musulmanilor. T. Krstić, *Contesting Subjecthood and Sovereignty in Ottoman Galata in the Age of Confessionalization: The Carazo Affair, 1613–1617*, în „Oriente Moderno”, 93, 2013, p. 443–448.

⁸⁰ D. Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish...*, p. 15–17. Chiar și în prima sa scrisoare către Francisc I, din *eva'il-i Rebi'l-ahır* 932/15–24 ianuarie 1526, Süleyman I se numea în primul rând „sultanul și padișahul Mării Mediterane, Mării Negre, Rumeliei, Anatoliei”, cele trei orașe sfinte ale Islamului făcându-și apariția, alături de celelalte teritorii arabe, spre sfârșitul titulaturii. BnF, DM, Supplément turc 1638, f. 122.

⁸¹ D. Ze'evi, *An Ottoman Century. The District of Jerusalem in the 1600s*, Albany, 1996, p. 20.

⁸² S. Mumcu, *Venedik Baylosu...*, doc. 412, doc. 413, p. 194–195. După pelerinajul la Ierusalim, în 1626, consulul venețian intenționa să se întoarcă în metropolă, pentru această acțiune fiind emise noi porunci; *ibidem*, doc. 485–487, p. 218–219. În arhivele venețiene se păstrează un astfel de „pașaport” original pentru Ierusalim, emis în 943/1537 în numele lui Girolamo Soranzo, tatăl ambasadorului venețian. ASVe, MDT, doc. 401.

luni înainte fusese emis un document similar pentru călătoria la Ierusalim a noului custode franciscan⁸³. În 1621, pentru călătoria delegației franceze de la Constantinopol la Ierusalim, condusă de Deshayes de Courmenin, ambasadorul francez Cèsy a obținut documente din partea mai multor înalți demnitari otomani, printre care *şeyhülislam*-ul Hoca Sadettinzade Mehmet Esad Efendi⁸⁴ și *kaymakam*-ul marelui vizir, Sofu Mehmed Paşa⁸⁵:

„M. de Cesy fit voir les Ministres du Grand Seigneur au Sieur Des-hayes... luy donnerent des lettres pour les Officiers de Hierusalem... Le Moufty aussi autorisa son voyage par le moyen de la loy, & luy donna des Fetfas, sur tout ce qu'il avoit à negocier en Hierusalem; de sorte que le Caimacam, qui commandoit en l'absence du Grand Visier, luy ayant fait expediter un passeport tres-ample, portant commandement à tous les Beglerbeis & Sangiacbeis, de le faire accompagner dans leurs Juridictions par cinquante chevaux, & de prendre garde à sa seureté”⁸⁶.

Sultanul Osman II și marele vizir Ohrili Hüseyin Paşa⁸⁷ erau în acel moment plecați în campania din Polonia⁸⁸, astfel că documentele au fost emise de oficialii rămași în Istanbul. Observăm că, pe lângă poruncile către autoritățile locale, această călătorie fusese sancționată de marele muftiu și din punct de vedere religios printr-o *fetva*. Călătoria unui oficial străin la Ierusalim era, desigur, un eveniment deosebit și trebuiau luate măsuri corespunzătoare.

Emiterea documentelor de călătorie spre Ierusalim nu era însă condiționată de existența prealabilă a unor prevederi capitulare. În loc să legifereze practici noi, capitulațiile otomane consemnau, de fapt, unele practici cutumiare. În ultimii ani ai secolului al XVI-lea, chiar și în lipsa unor astfel de privilegii în capitulațiile engleze, negustorul englez John Sanderson obținuse un document din partea sultanului Mehmed III pentru vizita sa la Ierusalim, din 1601: „*I had with me at my departure from Constantinople the Great Turk his letter to the Basshaw of Jerusalem*”⁸⁹. Călătorii care nu puteau obține astfel de permise din partea sultanului sau a înalților demnitari din Istanbul apelau direct la autoritățile locale. Ajunși în Palestina, călătorii străini menționează că trebuiau să obțină permisiunea *subaşı*-ului din Ramla (*Ramma*) înainte de a-și continua drumul spre Ierusalim. În 1596, grupul lui Fynes Moryson nici măcar nu a părăsit vasul ancorat în Jaffa, „portul pelerinilor”, înainte de a obține această învoire, iar odată ajunși la Ramla, au trebuit

⁸³ *Ibidem*, doc. 391, p. 187.

⁸⁴ İ. H. Danişmend, *İzhalı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, vol. 5: *Osmanlı Devlet Erkanı*, Istanbul, 1971, p. 121–122; A. Altunsu, *Osmanlı Şeyülislamları*, Ankara, 1972, p. 58–59; M. Aktepe, *Esad Efendi, Hocaşade*, în *İslam Ansiklopedisi (Türkiye Diyanet Vakfı)*, vol. 11, Istanbul, 1995, p. 340–341.

⁸⁵ M. Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, yayına harzırlayan Nuri Akbayan, eski yazadan aktaran Seyit Ali Kahraman, vol. 4, Istanbul, 1996, p. 1073; vol. 6, p. 1745.

⁸⁶ L. Deshayes de Courmenin, *Voyage...*, p. 299.

⁸⁷ İ. H. Danişmend, *İzhalı...*, vol. 5, p. 31.

⁸⁸ C. Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*, Hampshire, N.Y., 2002, p. 77–78.

⁸⁹ J. Sanderson, *Travels...*, p. 121.

să plătească *subaşı*-ului o taxă „for tribute, or rather for our safe conduct”⁹⁰. Oficialul otoman acorda astfel *aman* străinilor pentru a călători la Ierusalim. Mai mult ca sigur că a fost eliberat și un document care să confirme acest lucru, așa cum George Sandys menționează că a obținut o *tezkere* („tesccaria”) din partea *kadı*-ului înainte de a părăsi Alexandria⁹¹.

De asemenea, taxele de drum adiționale impuse călătorilor europeni în drumul lor spre Ierusalim, și care formau deseori subiectul petițiilor ambasadurilor, nu erau adresate în capitulații. Din nou, relatările călătorilor străini oferă informații asupra acestor aspecte față de care capitulațiile otomane rămân tăcute. În drumul lor spre Ierusalim, pelerinii occidentali erau somați să plătească în mai multe rânduri o taxă de drum ce se numea *kaffara* sau *gafar* și care apare în relatările de călătorie engleze și franceze drept *cafare*, *capfar* etc. Având o rădăcină comună cu termenul *kafir* („necredincios”), în legea islamică *kaffara* este „o acțiune expiatoare prin care se răscumpără greșelile de o anumită gravitate”⁹², de obicei voluntară, în cazuri mai grave fiind impusă de către un *kadı*⁹³. O taxă de drum numită *kaffara* sau *ghafar*, percepută nemusulmanilor, reprezenta, deci, tot un *aman*, o „iertare” temporară, fără de care aceștia nu puteau călători în siguranță prin teritoriile islamice. Amnon Cohen considera că în secolul al XVI-lea *ghafar* sau *ghafare* era o taxă de drum aplicată nemusulmanilor pentru bunurile importate, fără a reprezenta o taxă forfetară, sumele fiind stabilite proporțional de la Istanbul. Mai mult, creștinii plăteau sume mai mari decât evreii⁹⁴. De asemenea, documentele analizate de O. Peri arată că pelerinii achitau sume considerabile de bani pe drumul spre Ierusalim, drept „passage and protection tolls (*bac-ı tarik ve gafar*)”⁹⁵.

Încă din timpul lui Süleyman I, protecția drumurilor din Siria și Palestina a fost pusă în sarcina sătenilor și triburilor locale (mai precis, clanului Abu Ghosh, pentru drumul de la Ramla la Ierusalim), cărora în schimbul acestui serviciu li s-a permis să colecteze o taxă din partea călătorilor⁹⁶. În 1621, Deshayes de Courmenin amintea această practică, menționând că după cucerirea Palestinei de către Süleyman (sic!) „turcii” i-au însărcinat pe „mauri” să întrețină și să protejeze drumurile împotriva „arabilor” prădători⁹⁷. Străinii observau că taxa trebuia plătită acolo unde drumul se îngusta sau devenea mai dificil, precum în trecători sau la urcarea

⁹⁰ F. Moryson, *Itinerary...*, vol. 1, p. 462, 465.

⁹¹ George Sandys, *A Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*, The second edition, Londra, 1621, p. 115.

⁹² J. Chelhod, *Kaffara*, în *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, ed. by P.J. Bearman et al., vol. 4, Leiden, 1978, p. 406–407.

⁹³ J. Shacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1982, p. 129, 165.

⁹⁴ A. Cohen, *The Ottoman Approach...*, p. 206.

⁹⁵ O. Peri, *Christianity under Islam...*, p. 169.

⁹⁶ Sh. D. Goitein, *al-Kuds*, p. 334.

⁹⁷ L. Deshayes de Courmenin, *Voiage...*, p. 333–334. Departe de a-i considera pe toți musulmanii „turci”, călătorii străini din această perioadă observă diferențe între „turci”, „mauri”, „arabi”, deși aceste etichete nu corespund întotdeauna percepțiilor moderne. Vezi N. Matar, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery*, New York, 1999, p. 7–8.

unui munte. După cum a arătat Dror Ze'evi, ilegalitatea taxei de drum în percepția călătorilor avea două surse. În primul rând existau, desigur, răufăcători care cereau *kaffara* deși nu erau îndreptățiți să o facă, iar alții chiar localnicii însărcinați cu protecția drumurilor cereau mai mult decât li se cuvenea⁹⁸. În 1601 William Biddulph relatează că mulți turci și arabi înarmați cer „*Caphar or tole money*”, dar numai împotriva „hoților” („*theeves*”) este îndreptățită rezistența, pe când percepții autorizate („*polling officers*”) trebuiau ascultați⁹⁹. Fynes Moryson considera că salv-conductul obținut din partea *subaşı*-ului din Ramla ar fi trebuit să îl scutească de plata oricăror alte tributuri, inclusiv *kaffara*, cerut cu insistență de „arabi și mauri”¹⁰⁰.

Perceperea taxei de către triburi nomade sau de către căpeteniile acestora este consemnată de mai mulți călători străini. William Lithgow nota că pe drumul de la Iskenderun la Alep a întâlnit „*some poore and miserable people called Turcomani, living in tents... to whom I payed sundry Caffars*”, iar în apropiere de Ierusalim a venit un „rege al Arabilor” să le ceară tributul¹⁰¹. La fel, Biddulph afirma că „regii arabilor” taxează caravanele¹⁰². B. Masters afirma că „prințul arabilor” și „stăpânul deșertului” pe care străinii îl întâlneau în apropierea Alepului era liderul tribului Mawali, însărcinat cu protecția caravelor spre Bagdad¹⁰³.

Alteori însă, călătorii achitau această taxă direct autorităților otomane. În 1610 George Sandys observa legătura dintre administrația oficială și căpeteniile nomazilor. Astfel, *sancakbeyi*-ul din Gaza trimisese vorbă înainte unui „*Sheck of the Arabs*” pentru a-l scuti pe englez de încă o plată, iar *sancakbeyi*-ului din Ierusalim i-a fost achitată o taxă pentru ca alt „șeic” local să-l protejeze pe Sandys în fața „arabilor sălbatici” de pe drumul spre Marea Moartă¹⁰⁴. Pe drumul dintre Egipt și Ierusalim, în peninsula Sinai, călătorii plăteau *kaffara* la trei cetăți (Katia, Arish, Raffah/Khan Yunis), unde otomanii mențineau garnizoane pentru protecția drumului, pe care trecea și importanta caravană cu pelerini musulmani către Mecca și Medina¹⁰⁵. De asemenea, *kaffara* se plătea direct autorităților otomane din Gaza și, în apropiere de Alep, la Ma'arra (Misrin), ambele reședințe de *sancak*.

La sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, europenii ce se îndreptau spre Ierusalim pe drumul „clasic”, de la Jaffa *via* Ramla, apelau la serviciile unui ghid creștin, căruia îi achitau inclusiv taxa pentru *kaffara*, urmând ca

⁹⁸ D. Ze'evi, *Ottoman Century...*, p. 13–14.

⁹⁹ William Biddulph, *The Travels of certaine Englishmen*, Londra, 1609, p. 99–100. Mai departe (p. 113), unor „*certaine theeves*” a trebuit să le plătească de două ori *Caphar* pentru a fi lăsat în pace.

¹⁰⁰ F. Moryson, *Unpublished...*, p. 18.

¹⁰¹ William Lithgow, *The Totall Discourse of The Rare Adventures & Painefull Peregrinations of long Nineteene Yeares Travayles*, Glasgow, 1906, p. 176, 202.

¹⁰² W. Biddulph, *Travels...*, p. 98.

¹⁰³ B. Masters, *Aleppo: the Ottoman Empire's Caravan City*, în E. Eldem, D. Goffman, B. Masters, *The Ottoman City between East and West. Aleppo, Izmir and Istanbul*, Cambridge, 1999, p. 45.

¹⁰⁴ G. Sandys, *Travels...*, p. 153, 197.

¹⁰⁵ Cele trei „castele” apar cu numele de „*Catga, Arris, Raphaell*” la H. Timberlake, *True and Strange Discourse...*, p. 4–5 și „*Catie, Arissa, Haniones*” la G. Sandys, *Travels...*, p. 140.

acesta să-i plătească pe cei însărcinați cu protecția drumului. Atât Fynes Moryson în 1596, cât și George Sandys în 1610 par să fi călătorit în compania aceluiași ghid, un creștin din Ramla, care colabora cu călugării catolici din Ierusalim. Sandys îl numea „Attala”, afirma era grec și dragoman al custodelui franciscan¹⁰⁶, pe când Moryson credea că „Atalla” era funcția respectivului („*whom the Italians call Drogomano*”) și că era maronit¹⁰⁷. În 1621, Deshayes de Courmenin spunea și el că „Attala” era un creștin din Ramla, pe care custodele franciscan l-a însărcinat cu aducerea pelerinilor de la Jaffa la Ierusalim, dar nu acesta a venit să-i acompanieze, ci „*le fils de l'Attala, nommé Issa*”¹⁰⁸. La plecarea din Ierusalim, Sandys a apelat la serviciile altui ghid care urma să-l conducă până la Tripoli, plătindu-i acestuia taxa *kaffara*, însă pe drum a fost constrâns să mai plătească o dată unor mauri, englezul crezând că aceștia au fost trimiși de răzbnătorul Attala¹⁰⁹. „Atala din Ramla” și fiul său mai sunt menționați și de Vivot de Banon, secretarul lui de Brèves, în 1605¹¹⁰.

Din unele informații oferite de călători reiese că taxa *kaffara* era aplicată doar creștinilor străini, nu și celor orientali, supuși ai sultanului. George Sandys nota că în apropiere de Acra, o garnizoană „*remitted our Caphar, using to take four dollars apeece of the stranger Christians*”¹¹¹. Mai explicit, William Lithgow a observat că arabii cereau *kaffara* doar „frâncilor din Creștinătate (*Franks of Christendome*)”, nu și armenilor alături de care călătorea în caravană:

„from the Armenians, they could not, nor would not seeke any tribute, because they were tributary slaves and subjects to the great Turke: neither also of any other Christiane borne in his dominions, when they shall happen to fall into their hands”¹¹².

Călătorul scoțian afirma că această taxă era impusă doar creștinilor străini, iar cei născuți în Imperiul otoman și supuși sultanului erau scutiți pentru că oricum erau „tributari”, referindu-se probabil la plata *cizye*-ei. Nu este exclus ca aprecierea lui Lithgow să fie adevărată, având în vedere că și la nivelul *kanunname*-lelor se făcea diferență între cuantumul taxelor impuse pelerinilor străini și celor orientali.

Kaffara impusă creștinilor apare și în perioadele următoare. Conform enciclopediei lui Abraham Rees de la începutul secolului al XIX-lea, „*caphar*” era:

„a toll, or duty, imposed by the Turks on the Christian merchants who carry or send merchandises from Aleppo to Jerusalem. The caphar was was first settled by the Christians themselves, when masters of the Holy Land, for the support of troops and forces posted in the more difficult passes, to watch the Arabs, and prevent their pillages. But the Turks, who have continued, and even raised the toll, abuse it; exacting arbitrary sums of the Christian merchants and travellers, on pretence of

¹⁰⁶ G. Sandys, *Travels...*, p. 153.

¹⁰⁷ F. Moryson, *Itinerary...*, vol. 1, p. 463.

¹⁰⁸ L. Deshayes de Courmenin, *Voyage...*, p. 333–334.

¹⁰⁹ G. Sandys, *Travels...*, p. 202.

¹¹⁰ J. du Castel (ed.), *Relation...*, p. 87, 106.

¹¹¹ G. Sandys, *Travels...*, p. 217.

¹¹² W. Lithgow, *The Totall Discourse...*, p. 201.

guarding them from the Arabs, with whom they yet frequently keep an understanding, and even favour their robberies”¹¹³.

Scopul taxei pare să fie acum impozitarea negoțului dintre Alep și Ierusalim, care în secolul anterior nu avea o valoare importantă, veniturile din activitățile comerciale ale Orașului Sfânt fiind foarte scăzute chiar și la începutul secolului al XVIII-lea¹¹⁴. Accentul cade din nou, chiar mai vehement, asupra abuzurilor. Rees afirma că obiceiul ridicării unei taxe pentru apărarea călătorilor de „arabi” fusese introdus chiar de către creștini în timpul Cruciadelor, dar că la acel moment otomanii îi abuzau pe creștini, împreună cu răufăcătorii de care ar fi trebuit să-i protejeze. O taxă benefică introdusă de cruciați fusese, în viziunea autorului, coruptă de actualii stăpânitori musulmani.

Pentru cazul Africii sahariene, G. Lydon identifică și ea *kaffara* cu o „scutire”, oferind următoarea definiție:

„ghāfar (meaning ‘pardon’): Type of customs duty or tax imposed by local emirs on caravaners who crossed their territories”¹¹⁵.

Taxa a fost percepută de către războinicii nomazi până în secolul XX, inclusiv de la musulmani. Impusă străinilor, clericilor, dar mai ales caravanelor, ea pare să fi căpătat un aspect comercial, fiind mai degrabă o taxă vamală, decât una de protecție, cum fusese în Imperiul otoman¹¹⁶.

Dacă în capitulațiile acordate statelor vest-europene nu sunt precizate informații referitoare la documentele necesare pentru a călătoria la Ierusalim sau la plata unor taxe, acestea se regăsesc în înțelegerile de pace încheiate cu Rusia, începând cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Astfel, în *‘ahdname*-a din 1093/1682, era menționat un „pașaport” (*yol emr-i şerif*), acordat supușilor ruși care mergeau la Ierusalim, „conform legii” (*kanun üzere*)¹¹⁷. Prin tratatul din 1112/1700, semnat la Constantinopol, pelerinii ruși erau scutiți de plata mai multor taxe: cea vamală (*gümriik*), capitația (*harac*), eventualele „daruri” (*pişkeş*) pentru oficialii otomani, dar și taxa pentru eliberarea permiselor de drum (*yol kağıdlar*). Aceste prevederi au fost reluate și dezvoltate în tratatele din secolul următor, precum în cel din 1133/1720, când rușilor le era garantată protecția atât timp cât mergeau la Ierusalim pe drumurile obișnuite (*doğru yollar*) și se întorceau

¹¹³ A. Rees, *The Cyclopædia; or, Universal Dictionary of Arts, Sciences, and Literature*, Illustrated with Numerous Engravings by the Most Distinguished Artists, in thirty-nine volumes, vol. 6, Londra, 1819, f. p.

¹¹⁴ Sh. D. Goitein, *al-Kuds*, p. 334.

¹¹⁵ G. Lydon, *On Trans-Saharan Trails. Islamic Law, Trade Networks and Cross-Cultural Exchange in Nineteenth-Century Western Africa*, Cambridge, 2009, p. XVIII.

¹¹⁶ G. Lydon, *Trans-Saharan Trails...*, p. 268–270.

¹¹⁷ Feridun Bey, *Mecmu’a*, vol. 2, p. 307–310. Despre evenimentele ce au dus la emiterea acestei *‘ahdname* la B. O’Brien, *Russia and Turkey, 1677–1681: The Treaty of Bakhchisarai*, în „Russian Review”, 12, 1953, nr. 4, p. 259–268.

pe aceleași drumuri, fără a se abate de la ele (*gelince doğru yerden sapmıyub*)¹¹⁸. Mai târziu, în articolul 11 al tratatului de la Belgrad din 1152/1739 se menționa că pentru efectuarea pelerinajului la Ierusalim și la alte locuri, supușilor ruși să nu li se ceară plata „capitației sau a altor taxe” (*cizye ve bir turlu vergi*), și să li se acorde „celelalte porunci de drum necesare” (*başka ıktiza eden yol emrleri*), așa cum li se acordau și „altor străini” (*sa'ir müste'minlere*). În fine, articolul 8 al tratatului de la Küçük Kaynarca din 1188/1774 specifica și el scutirea de taxe și eliberarea permiselor de drum (*firmanlar ve yol emrleri*), invocând din nou tratamentul aplicat „supușilor altor state” (*sa'ir düvelin re'ayalarına*)¹¹⁹ – clauza națiunii celei mai favorizate. Trebuie menționat faptul că, asemenea capitulațiilor acordate statelor catolice la începutul secolului al XVII-lea, tratatele cu Rusia nu menționează confesiunea supușilor, ci doar apartenența lor politică: „cei din țările Moscovei” (*Moskov vilayetlerinden*); „comunitatea moscovită” (*Moskov ta'ifesi*) etc. Nu era vorba deci de extinderea protectoratului rusesc asupra ortodocșilor otomani¹²⁰.

În 'ahdname-lele acordate statelor occidentale scutirea de capitație este inserată printre clauzele comerciale, stipulând că această taxă, a cărei achitare echivala cu statutul de supus al sultanului (*zimmi*)¹²¹, să nu fie percepută negustorilor străini. Ea nu apare niciodată printre privilegiile acordate pelerinilor de la Ierusalim, cum de altfel nu apar alte detalii legate de călătoria spre Ierusalim, așa cum acestea apar în capitulațiile rusești. Putem emite câteva ipoteze pentru a explica lipsa acestora: ambasadorii occidentali nu considerau problema taxelor de drum (abuzive) ca fiind atât de importantă încât să fie introdusă în capitulații, urmărind să o rezolve prin intervenții punctuale; sau pentru că rușii, fiind mai apropiați din punct de vedere religios de *zimmi*, puteau fi confundați cu aceștia și de aceea li se cerea plata capitației în drum spre Ierusalim etc.

*

Acestea fiind spuse, putem observa că prevederile inserate în capitulația franceză din mai 1604 legate de pelerinajul la Ierusalim au format modelul pentru cele obținute ulterior de alte state catolice, precum și de o putere protestantă,

¹¹⁸ Evitarea „drumurile ascunse” (*mahuf yollar*), adresată de data această negustorilor, fusese stipulată anterior în 'ahdname-lele acordate Poloniei în 1607 și 1623, unde, sub pretextul protecției în fața răufăcătorilor, se urmărea de fapt combaterea evaziunii fiscale. V. Panaite, *Trade and Merchants in the Ottoman-Polish 'Ahdnâmes (1489–1699)*, în K. Çiçek (ed.), *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, vol. 2, Ankara, 2000, p. 180; idem, *Diplomație occidentală...*, p. 147–148, 205.

¹¹⁹ Textele osmane ale tratatelor încheiate cu Imperiul Rus în perioada 1700–1774 au fost publicate în *Mu'ahadat mecmu'ası*, vol. 3, p. 209–275.

¹²⁰ R. H. Davison, *Russian Skill...*, p. 463–483; idem, *The « Dosografa » Church in the Treaty of Küçük Kaynarca*, în „Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, 41, 1979, p. 46–52.

¹²¹ „Dans l'Empire ottoman, le paiement de l'impôt est le principal (et parfois le seul) signe de la soumission à un Etat central” (B. Heyberger, *Les Chrétiens du Proche-Orient...*, p. 45). Nu de aceeași părere este și Maurits van den Boogert, care nu face legătura între scutirea totală de *cizye* și neprecizarea unui termen de ședere pentru străini. M. H. van den Boogert, *The Capitulations...*, p. 30–33.

Olanda. Articolele obținute de Rusia s-au depărtat de acest model, aducând în plus mai multe detalii legate de pelerinaj, precum taxele de drum și capitația sau necesitatea folosirii anumitor drumuri. Primele articole religioase inserate în capitulațiile otomane de la începutul secolului al XVII-lea aveau în vedere strict Ierusalimul, nu se raportau la nivelul întregului Imperiu otoman. Astfel, nu putem afirma că prin aceste capitulații puterile occidentale vizau protectoratul religios asupra tuturor catolicilor din Imperiul otoman, ci doar asupra celor care mergeau în pelerinaj la Ierusalim, precum și călugărilor de acolo. În tratatele negociate de plenipotențiarilor otomani și habsburgici la Viena, în 1615–1616, se elimina, într-adevăr, limita geografică, însă aceste clauze se refereau doar la clerici, nu și la catolicii laici.

Formularea lacunară a primelor clauze religioase impune o serie de nuanțări. În primul rând, capitulațiile otomane sugerează o legătură strânsă între comerț și pelerinaj, primele clauze religioase apărând mai degrabă ca anexe ale privilegiilor comerciale acordate de sultan suveranilor europeni. În special pentru Franța, protecția pelerinilor fără reprezentanți proprii la Poartă era strâns legată de cea a negustorilor din aceeași categorie, afirmație întărită și de dezvoltările înregistrate în capitulația din 1673. În al doilea rând, faptul că textele capitulațiilor otomane nu menționau confesiunea pelerinilor ce urmau să fie protejați în timpul vizitei lor la Ierusalim pare într-adevăr să confirme ipoteza exprimată anterior în literatura de specialitate, conform căreia otomanii nu doreau să avantajeze o facțiune creștină în detrimentul alteia. În al treilea rând, rămâne curios faptul că textele capitulațiilor acordate statelor catolice nu menționează mai multe aspecte ale călătoriei spre Ierusalim, așa cum se întâlnesc în înțelegerile de pace cu Rusia, începând cu anul 1682. După cum arată relatările de călătorie, pelerinii catolici și occidentali întâmpinau și ei aceleași abuzuri din partea autorităților locale otomane ca și cele sesizate de capitulațiile rusești, însă dintr-un motiv sau altul, diplomații vest-europeni nu au considerat necesară introducerea lor în textele capitulațiilor. Așadar, lipsa unor prevederi concrete ofereau autorităților otomane o mai mare flexibilitate în raporturile cu străinii nemusulmani ce călătoreau la Ierusalim, inclusiv în soluționarea conflictelor dintre catolicii și ortodocșii de acolo, recurente de-a lungul secolului al XVII-lea și nu numai.

**CONVERTIRI ÎN SUD-ESTUL
EUROPEAN, LA CREȘTINISM ȘI ISLAM**

MOTIVAȚIILE CONVERTIRII LA ISLAM ÎN SPAȚIUL CARPATO-BALCANIC ÎN SECOLELE XVI-XVIII

CRISTINA FENEȘAN

Privită din punct de vedere formal și procedural, convertirea la *Islam* a reprezentat un act simplu de voință, liber consimțit sau impus, exprimat de obicei printr-o cerere verbală sau scrisă, înaintată de un individ sau de un grup de nemusulmani. Semnificând o schimbare radicală în viața celui islamizat, modul simplu de îmbrățișare a credinței în Allah și în Profetul Mahomed ascunde de fapt o realitate complexă și multiplă, care diferă de la caz la caz și de la o regiune la alta a Imperiului Otoman. Această aparență nu este în măsură să înlăture îndoiala legitimă asupra capacității de schimbare deplină, grabnică, de pe o zi pe alta, a noului musulman, dator să îndeplinească toate prescripțiile și ritualurile islamice pentru a șterge cu desăvârșire credințele și obiceiurile, care îi călăuziseră până atunci viața. În realitate, trecerea unei persoane la *Islam* s-a săvârșit prin rostirea formulei consacrate a mărturisirii de credință numită *Şahada*¹, însoțită de un gest deosebit, urmat de ritualurile de integrare în comunitatea islamică și de circumcizie. Pronunțat întotdeauna în limba arabă, textul acestui Crez islamic se caracterizează printr-o mare concizie: „Mărturisesc că nu există alt Dumnezeu în afară de Allah. Mărturisesc că Mahomed este trimisul lui Allah” (*Aşhadu inna la ilāha illa Allah ua Muhammedum rasūl Allah*)². De obicei, rostirii Crezului islamic i-au urmat ritualurile de integrare în comunitatea musulmană alcătuite din: dobândirea identității islamice prin schimbarea numelui, arborarea ținutei caracteristice și din ceremonia circumciziei, semnul distinctiv al apartenenței la *Islam*.

Din punct de vedere procedural, exprimarea dorinței de a îmbrățișa această religie a reprezentat calea simplă și directă de convertire la *Islam*, folosită din secolul al IX-lea în Califatul Umayyad și până în veacul al XIX-lea, așa cum rezultă din colecția de opinii legale (*fetva*) ale șeyhülislamului Ali Efendi.

Amintim în această privință, cazul lui Ibn Antonian din Cordoba, creștin (*dhimmi*) aflat în slujba sultanului Muhammad I în calitate de administrator-șef.

¹ Acest crez islamic cuprinde cele două părți numite *Şahadatan*, M. Perego, *Le Parole del sufismo, Dizionario della Spiritualità Islamica*, Milano, p. 215: „Le due Attestazioni si riferisce alla testimonianza di fede Shahada”.

² M. Chebel, *Dicționar de simboluri musulmane*, Pitești, 2005, p. 403–404.

Când însă urma să dobândească dregătoria de judecător suprem al Califatului de Cordoba, el a fost nevoit să îmbrățișeze *Islamul*. Convertirea sa la *Islam* a iscat destule controverse, dat fiindcă unii contemporani au crezut în apartenența sa dintru bun început la comunitatea musulmană, în timp ce alții s-au îndoit de credința lui islamică, bănuindu-l de a fi rămas creștin până la sfârșitul zilelor sale³. Spre deosebire de Ibn Antonian, Philartos, un armean bogat din vremea domniei sultanului Malik Şah (1077–1092) a îmbrățișat *Islamul*, fiind circumcis în 1086, numai pentru a-și păstra posesiunile, castelele și pământul său⁴. Totodată și în acest caz, noul musulman a murit ca un bun creștin. Nici elitele din Africa nu au renunțat cu totul la tradiția moștenită, astfel că îmbrățișarea *Islamului* nu a fost reală și nici nu a implicat o transformare deplină⁵.

Înțelegerea procesului de convertire la *Islam*, individuală sau în grup, în spațiul carpato-balcanic s-a aflat în strânsă legătură cu ritmul, durata și modul de ocupare a Peninsulei Balcanice de otomani, urmată de *islamizarea* acesteia. În mod obișnuit, procesul de *islamizare* a fost explicat prin teorii, care s-au întemeiat pe cauzele economice, sociale, politice, juridice și culturale (nivelul superior al culturii turco-osmane) și doar, în cazuri rare, pe considerente particulare de ordin psihologic, emoțional și teologic al convertirilor individuale⁶. La începuturile sale, procesul de convertire la *Islam* a constituit, după unele păreri, o provocare social-politică mai mare decât una spirituală. Fără îndoială, că din motive sociale și personale, pentru a-și păstra statutul social și averea, unii indivizi s-au convertit fără a avea o convingere și credință sinceră.

În condițiile ocupației otomane și din pricina statutului lor social inferior, nemusulmanii s-au convertit la *Islam* cu scopul de a pătrunde în comunitatea religioasă privilegiată și de a obține avantajele acesteia. Dar integrarea deplină în societatea otomană prin convertire a implicat ridicarea restricțiilor impuse nemusulmanilor *dhimmi* (oameni protejați) și le-a asigurat dobândirea celor mai înalte dregătorii din statul otoman, rangul social înalt, traiul în cadrul cartierelor locuite de musulmani precum și posibilitatea încheierii căsătoriei cu o femeie musulmană.

De la început, trebuie subliniat faptul că îmbrățișarea *Islamului* de către nemusulmani s-a datorat unor cauze și considerente multiple, care au variat în funcție de etapele cuceririi și *islamizării* Peninsulei Balcanice ca și de confruntările armatelor otomane cu statele europene.

Primii convertiți la *Islam* au provenit în mare măsură din rândul păturilor sociale superioare ale statelor balcanice, dornici de a-și păstra averea și statutul social în timp ce membrii categoriilor sociale inferioare au nădăjduit în obținerea unor înlesniri⁷. Animați de un complex de motive personale, lumești și spirituale,

³ J.A. Coope, *Religious and Cultural Conversion to Islam in Ninth-Century Umayyad Cordoba* în „Journal of World History”, 1, 1993, p. 64–65.

⁴ A. Köse, *The Assessment of Various Factors in the Spread of Islam During the Medieval Period*, în „Islam Araştırmaları Dergisi”, 66, nr. 1, 1997, p. 79.

⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁷ R.W. Bulliet, *Conversion Stories in Early Islam* în *Conversion of Islam*, ed. N. Levitson, Londra, 1979, p. 13.

acești indivizi nu au crezut că schimbarea religiei lor ar fi reprezentat o pierdere prea mare⁸. În cursul expansiunii otomane, unii conducători și nobili din statele balcanice precum Gjion Kastrioti, fiul său Skanderbeg ori familia lui Teodor Muzaki din Albania⁹, Malkoç și descendenții săi Malkoç-Oghulari din Bosnia¹⁰ sau Alexandru, fiul țarului Ivan Șisman din Târnovo au îmbrățișat *Islamul* pentru a-și păstra prestigiul social, demnitățile, bunăstarea și uneori, viața.

În cazuri foarte rare, cunoașterea și studiul temeinic al religiei islamice au fost invocate ca temei în sprijinul cererii de convertire la *Islam*. În 1712, un petent a pledat pentru convertirea sa, solicitând, „să fie favorizat cu bunăstare” pentru a se ruga „fără încetare ca cinstitul și puternicul meu padișah să aibă viață lungă și fericită”¹¹. Tot din această perioadă provine cererea întocmită, la 6 decembrie 1707, în numele unui evreu, care lega îmbrățișarea *Islamului* de deținerea viageră a conducerii atelierului de curățare a metalelor din Istanbul, făgăduind o depunere anuală în visteria statului a sumei de 30.000 de aspri (*akçe*). Pentru dobândirea acestei funcții, solicitantul se obliga la răspândirea *Islamului* prin prozelitism, adică „efort musulman” în rândul „evreilor de jos pentru atragerea lor la *Islam*”¹².

Aceste exemple au îndrituit îndoielile otomanilor cu privire la caracterul sincer al convertirii unor indivizi sau grupuri etnice la *Islam*. Astfel la sfârșitul secolului al XVII-lea, Ali din Timișoara, păstrătorul sigiliului lui Djafer pașa nu a crezut în intențiile cinstite ale sârbilor convertiți la *Islam*, în condițiile în care experiența lui de viață, i-a trezit destulă ură împotriva lor¹³. Îndreptățite au fost îndoielile cu privire la prizonierii sau robii, care s-au convertit din calculul de a-și dobândi libertatea în acest mod și de a reveni în țara lor de origine. Pe această cale a convertirii la *Islam*, prizonierii luați în numeroasele raiduri în teritoriile ungare s-au putut întoarce, în nenumărate rânduri, în vilayetul Buda, unde au revenit la vechea lor credință¹⁴. În alte cazuri însă, istețimea și educația lor religioasă i-au ajutat pe unii convertiți să-și ascundă atât de bine intențiile prin respectarea deosebit de strictă a practicilor religioase islamice dar și rostirea jurămintelor arabe. În fața tribunalelor Inchiziției din diferite regiuni ale Europei, transfugii musulmani din Nordul Africii și din alte regiuni ale Imperiului Otoman și-au exprimat dorința de a reveni la Catolicism după ce au relatat avatarul vieții lor. Odată cu întoarcerea în

⁸ A. Köse, *op. cit.*, p. 68–69.

⁹ A. Gegaj, *L'Albanie et la invasion turque*, Paris, 1937, p. 25–27.

¹⁰ G. Leiser, *Malkoç-Oghulları*, art. în *The Encyclopedia of Islam*, vol. XII, Supplement, Leiden, 2004, p. 578; Fr. Babinger, *Beiträge zur Geschichte des Geschlechtes der Malkoç-Oghlu's*, în *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, München, 1962, vol. I, p. 355–369.

¹¹ *Osmanski izvori za islijamizacijonite profesii na Balkanite XVI-XIX v.*, Sofia, 1990, doc. 86, p. 161.

¹² A. Velkov, E. Radușev, *Osmanski arhivni dārjavni dokumenti za islijamizacijonite profesii na Balkanite XIV-XIX v.*, Sofia, 1988, p. 69.

¹³ Ali, *Der Löwe von Temeschwar Erinnerungen an Ca'fer Pascha den Älteren*, ed. R.F. Kreutel, Graz, 1981, p. 40.

¹⁴ T. Sándor, *Bajvivó magyarok képek a török világból*, Budapest, 1963, p. 41–42.

lumea catolică, renegații, convertiți de fațadă, au fost supuși unui examen religios de către tribunalul Inchiziției. De pildă, Juan Rodeljas s-a înfățișat tribunalului din insulele Canare după o captivitate de 5 ani și jumătate. Luat în robie în 1617, la vârsta de 27 ani, el s-a convertit numai pentru a fugi din ținutul *Islamului*. Rostind fără greșală cele patru rugăciuni fundamentale (Tatăl nostru, Bucură-te Fecioară, Crezul, Salve regina), acest plugar castilian, știutor de carte a trecut cu succes examenul religios după ce a enunțat poruncile Domnului și ale Bisericii catolice¹⁵.

Prin urmare, nu au fost lipsite de temei nici îndoielile față de sinceritatea evlaviei convertiților la *Islam*, care se desprind din textul opiniilor juridice legale (*fetva*) din a doua jumătate a secolului al XVII-lea și de la începutul veacului următor, mai ales că, după pierderea Ungariei, autoritățile religioase otomane au încurajat și sprijinit convertirea populației nemusulmane. Din punct de vedere legal, simpla declarație a individului de a fi devenit musulman era considerată o convertire reală la *Islam*¹⁶. Aceeași opinie legală a fost dată nu numai în cazul declarației verbale a unui evreu de convertire la *Islam*¹⁷ ci și în privința fiului minor dependent de mama sa, care a trecut la *Islam*, precum și în privința hotărârii unui nevârstnic de a îmbrățișa credința în Allah¹⁸. Mai mult, în conformitate cu aceeași opinie juridică legală (*fetva*), un adevărat musulman putea fi socotit chiar și creștinul, care tăgăduise odinioară învățătura Profetului Mahomed, dar a rostit mai târziu, fie și într-un chip neconvingător, mărturisirea de credință¹⁹.

Totodată gestul de ridicare a degetului arătător drept, care a însoțit mărturisirea de credință le-a salvat, în 1660, potrivit lui Evliya Celebi, viața creștinilor asediați în cetatea Oradea²⁰. În schimb refuzul creștinilor de a se converti la *Islam* a însemnat condamnarea lor la moarte, așa cum s-a întâmplat cu Deli Marco, un căpitan sârb al lui Mihai Viteazul, luat prizonier în 1600, în timpul luptelor din Țara Românească împotriva oștii otomane condusă de Mahmud pașa²¹.

Fără îndoială că, o convertire la *Islam* a fost deopotrivă singura cale de salvare a vieții creștinilor din localitățile ocupate de otomani și a acelor creștini

¹⁵ B. Bennassar, L. Bennassar, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats XVI^e – XVII^e siècles*, Perrin, 1989, p. 312–313.

¹⁶ *Osmanski izvori za islijamizacijonite profesii...*, doc. 239, n^o 15, p. 300: Întrebare: Dacă necredinciosul Zeid a spus: „Eu am devenit musulman” se poate oare ca el să fie considerat astfel? Răspuns: „Se poate!”; E. Radușev, *The Spread of Islam in the Balkans*, în „Archiv Orientalnii”, 78, 2010, p. 375.

¹⁷ *Osmanski izvori ...*, doc. 239, n^o 16: „Dacă evreul a spus: Eu am devenit musulman. Se poate oare ca el să fie considerat astfel? Răspuns: Se poate!”.

¹⁸ *Ibidem*, doc. 17, p. 300.

¹⁹ *Ibidem*, doc. 13, p. 300; E. Radușev, *op. cit.*, p. 375.

²⁰ Evliya Celebi, *Seyahatname*, vol. 5, Istanbul, 1900, p. 416; M.M. Alexandrescu-Dersca-Bulgaru, M. Mehmed, *Călători străini despre Țările Române*, vol. VI, București, 1976, p. 522: „... și-au ridicat degetul arătător (în semn de primire a credinței islamice) ieșind afară numai ei puteau dobândi iertarea (*aman*)”.

²¹ *Mihai Viteazul în conștiința europeană*, vol. I, Documente externe, București, 1982, p. 600; A. Andea, *Mihai Viteazul și căpitanul sârb Deli Marco*, în *Istoria ca datorie. Omagiu academicianului Ioan Aurel Pop*, Cluj-Napoca, 2015, p. 403.

condamnați la pedeapsa capitală pentru comiterea delictelor prevăzute de legea islamică: omucidere sau întreținerea relațiilor intime cu o femeie musulmană.

De pildă, convertirea lui Kara Mustafa din Giresun la *Islam* înaintea participării sale la o omucidere în grup l-a absolvit, în mai 1723, de ispășirea pedepsei cuvenite după lege²² în timp ce mult mai târziu, în 1859, autoritățile otomane, care l-au prins pe tâlharul (*haydud*) Gheorghe în timpul incursiunii de pradă în *kazaua* Serres au pus la îndoială declarația sa de apartenență la comunitatea musulmană. Caracterul mincinos al afirmațiilor despre locul său de domiciliu i-a silit pe notabilii, locuitori ai satului Loveci (Lofça) aparținându-i *kazalei* Cernareka din *sandjakul* Vidin să deschidă ancheta pentru cercetarea convertirii lui Gheorghe la *Islam*²³.

De asemenea îmbrățișarea credinței în Allah, urmată de circumcizie a spălat păcatul creștinului de a fi întreținut relații intime cu o femeie musulmană. Pentru o astfel de culpă, urmată însă de refuzul renunțării la religia lui creștină, un tânăr grec fusese ars de viu la Atmeidanul (Hipodromul) din Istanbul la 16 februarie 1554²⁴. În alte împrejurări, convertirea la *Islam* a fost însoțită de obligația căsătoriei cu femeia cu care Mihail, grec de origine și sluga unui caravanserai din Istanbul întreținuse relații intime în 1554²⁵. Cazurile de surprindere în flagrant delict de adulter, agravate de uciderea soțului musulman, înșelat de către creștinul, care întreținuse relații intime cu nevasta acestuia, au fost soluționate în același fel. Aflat și el într-o asemenea situație, sicilianul Placido Conde a preferat, în 1620, convertirea la *Islam*, la Alep, pentru a scăpa de tortură și de pedeapsa capitală, întocmai cum a făcut-o și Ioan din Patmos, pe care stăpânul său musulman l-a circumcis și l-a căsătorit apoi cu văduva celui ucis²⁶. Chiar și simpla bănuială de a fi avut o concubină musulmană l-a costat viața pe marele sluger Alexandru Suțu „spânzurat de vizir în poarta lui, la casa sa din Fanar”. După unele opinii, o astfel de acuzație a fost adusă numai pentru a-l împiedica să obțină o nouă domnie a lui „Constantin Vodă, care era mazilit”²⁷. Mai mult, în situații limită, salvarea vieții proprii i-a convins pe unii creștini să îmbrățișeze credința în Allah, după cum rezultă din petiția înaintată sultanului Ahmed al III-lea, la 11 iulie 1710, de nemusulmanul János. Solicitantul i-a cerut suveranului otoman deschiderea unei anchete pentru stabilirea caracterului legal al convertirii la *Islam* a fratelui său, care lucrase la depozitele de praf de pușcă din Istanbul. În timpul exploziei unui depozit de praf de pușcă, fiind aruncat în mare, starostele măcelarilor (*kasapbaşı*) din Istanbul l-a salvat pe fratele lui János și l-a dus în casa lui, unde a devenit musulman.

²² Osmanski izvori za islijamizacijonite ..., doc. 105, p. 180–181.

²³ Ibidem, doc. 161, p. 230.

²⁴ H. Dernschwam, *Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553–1555)*, ed. Fr. Babinger, München-Leipzig, 1923, p. 111–112: „...și trebuia să devină musulman cum se obișnuiește când un creștin este prins la o turcoaică, circumcis sau ars de viu. Cum însă el a ținut la credința creștină... și nu a vrut să abjure, Sinan pașa a hotărât să fie ars”.

²⁵ Ibidem, p. 112.

²⁶ B. Bennassar, L. Bennassar, *Les chrétiens d'Allah...*, Perrin, 1989, p. 339–340.

²⁷ Chesarie Daponte, *Catalogul istoric al oamenilor însemnați din secolul al XVIII-lea despre carii marea majoritate au trăit în Țările Române, Valahia și Moldova*, la C. Erbiceanu, *Cronicari greci care au scris despre români*, București, 1888, p. 192.

În condițiile în care a fost recunoscut caracterul legal al convertirii acestui creștin, marele vizir a dispus plata echivalentului în bani a costului unui rând obișnuit de haine rituale²⁸.

În afara cauzelor și împrejurărilor amintite, înlocuirea credinței creștine cu cea islamică avea drept cauză, așa cum o dovedesc actele otomane, o situație social-economică deosebit de precară, vecină cu mizeria. De aceea adoptarea *Islamului* a fost singura cale de supraviețuire nu numai pentru un copil armean creștin, care în iulie 1710, își solicita hainele rituale, motivând că „sunt străin și nimeni nu mă vrea”²⁹. Starea de neagră mizerie a fost adeseori invocată de femei și bărbați, lipsiți de hrană și de adăpost. De pildă, la 11 februarie 1686, un bărbat recent convertit la *Islam* se ruga, după obicei, pentru acordarea hainelor și a unei milostenii în bani „pentru o bucată de pâine”³⁰, în timp ce un alt nou musulman, numit Süleyman, apela, la 21 martie 1696, la mila față de situația lui, fiind „foarte sărac și fără apărare”³¹. Într-o serie de cazuri de sărăcie lucie trebuia să justifice, pe de o parte, dobândirea hainelor rituale, iar pe de altă parte, solicitarea unui mijloc de subzistență: alocație bănească, acordarea unei slujbe sau a unui adăpost. Din păcate însă Fatma, care se convertise împreună cu fiul ei într-o zi de duminică, în prezența sultanului Ahmed al III-lea, a primit, la 11 iulie 1710, numai cele necesare procurării hainelor rituale și nicidecum alocația cerută din veniturile vămii de la Istanbul³². În comparație însă cu cazul Fatmei, mizeria extremă a vieții sale a determinat *islamizarea*, sub numele de Mustafa, a unui moldovean adus la Istanbul în urma războiului ruso-turc din 1711. În cererea întocmită în numele său, la 18 februarie 1712, Mustafa s-a rugat nu numai pentru acordarea hainelor rituale ci și pentru obținerea unei slujbe într-un loc potrivit, având în vedere că „... sunt străin și nu am pe nimeni. Nu am nici un loc unde să mă așez și să dorm. Sunt gol și desculț. Din zi în zi, situația mea devine mai grea”³³.

Prin amănuntele impresionante pe care le cuprinde, cererea de convertire și primire a hainelor rituale (*khisve bahası*) redactată în numele bărbatului venit din Moldova, depășește forma, stereotipă uneori, a izvoarelor reprezentative pentru *islamizarea* în capitala otomană, în prezența sultanului domnitor. Este vorba de o categorie distinctă de acte otomane, care se caracterizează printr-un formular tipic și care datează din ultimul sfert al veacului al XVII-lea și din primele decenii ale secolului următor.

Aceleași izvoare dezvăluie modul în care autoritățile otomane au sprijinit financiar, prin intermediul Vistieriei Imperiale, procesul de *islamizare* a creștinilor. Pentru a respecta întocmai ritualul de convertire la *Islam*, Vistieria Imperială a finanțat primirea de către noii musulmani a hainelor rituale sau a echivalentului lor

²⁸ *Osmanski izvori* ..., doc. 74, p. 154.

²⁹ *Ibidem*, doc. 74, p. 155.

³⁰ A. Velkov, E. Radușev, *Osmanski arhivni dārjavni dokumenti za islijamizačionnite proťesi na Balkanite XIV-XIX v.*, Sofia, 1988, p. 61.

³¹ *Ibidem*.

³² *Osmanski izvori* ..., doc. 74, p. 154.

³³ *Ibidem*, doc. 78, p. 158.

în bani potrivit cu rezoluția dată de marele vizir fiecărei cereri scrise de îmbrățișare a *Islamului*.

Întocmai ca în cazul bărbatului din Moldova convertit la *Islam*, actele otomane din categoria amintită descriu în termeni mai puțin dramatici un proces de *islamizare*, justificat de nevoia supraviețuirii fizice. Pe lângă rândul de haine cuvenit în urma convertirii sale în prezența sultanului, Abdullah, un om sărac din *kazaua* Rusciuc, a cerut, la 24 februarie 1712, „ceva pentru hrană”, adică un mijloc de subzistență³⁴ după cum și convertitul Șaban din satul Arnavut al *kazalei* Târnovo (Arbanasi) a apelat mai târziu, la 28 iulie 1717, la mila imperială cu scopul de a i se acorda „o bucată de pâine pentru hrană”³⁵. Și în ianuarie 1720, o femeie din Silistra, sosită în capitala otomană împreună cu fetița ei a solicitat nu numai convertirea lor religioasă, ci, mai ales, *mila sultanului* (*s.ns., C.F.*) ca posibilitate de supraviețuire³⁶. Mult mai explicită este însă cererea de trecere la *Islam* a unei văduve cu doi copii, care dorea, la 12 iulie 1725, adoptarea acestei credințe în fața sultanului pentru a fi scoasă „din mizerie”³⁷. Spre deosebire de alte cereri de convertire, în cazul văduvei amintite, calculul sumelor necesare pentru procurarea celor trei ținute rituale s-a făcut nu numai într-o singură monedă, în guruși, ci și în echivalentul lor în aspri, la cursul cel mai înalt al gurușului de 160 aspri (*akçe*). Prin urmare, costul celor trei rânduri haine rituale, calculat la 18 guruși, s-a ridicat de fapt la suma de 2.880 aspri (*akçe*)³⁸. Într-o situație grea s-a aflat și Emine, lipsită de adăpost, haine și bani, care locuia cu chirie și se convertise la *Islam* împreună cu fiicele ei, Adile în vârstă de 6 ani și cu Fatma, având 2 ani³⁹. Totodată și alte cereri de convertire ajunse la marele vizir au insistat asupra lipsei oricărui adăpost, vădind nădejdea în obținerea unui sprijin financiar sau de o altă natură. Trebuie amintit în această privință și cazul unei creștine, care a cerut, la 5 octombrie 1723, ajutorul autorităților otomane deoarece se convertise la *Islam* împreună cu cei doi copii ai ei și era o femeie săracă care trăia în mizerie: „Nimeni dintre rudele mele nu se interesează de mine. Am rămas fără adăpost”⁴⁰. Cu pierderea acoperișului de deasupra capului său s-a confruntat și Ayşe, care îmbrățișase *Islamul* în prezența sultanului, la ultima ședință a divanului imperial. Schimbarea credinței religioase în favoarea *Islamului* a lăsat-o fără locuință „deoarece am rămas fără casă, întrucât necredincioșii deja îmi vor răul și nu pot să mă adăpostesc în casele lor”⁴¹. În aceste împrejurări, în noiembrie 1731, Ayşe a solicitat, în mod îndreptățit, să i se plătească costul hainelor și pregătirilor necesare îndeplinirii oficiale a ritualului sau o sumă de bani, pentru dobândirea unei locuințe. Se pare, că cererea acestei femei a avut darul de a-l

³⁴ *Ibidem*, doc. 79, p. 160.

³⁵ A. Velkov, E. Radușev, *Osmanski arhivni dārjavni...*, p. 61.

³⁶ *Osmanski izvori* ..., doc. 92, p. 171.

³⁷ *Ibidem*, doc. 117, p. 189.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ A. Velkov, E. Radușev, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Osmanski izvori...*, doc. 134, p. 200.

convinge pe marele vizir, care a ordonat, la 9 noiembrie 1731, plata sumei de 40 de guruși⁴².

În contrast cu soluționarea favorabilă a rugămintilor prezentate de Ayşe, cererile de convertire înaintate în septembrie 1681 de un bărbat împreună cu soția sa sau de Mehmed, în iunie 1709, au avut ca rezultat doar dobândirea hainelor rituale și nici un ajutor financiar scontat în primul caz⁴³ sau vreo alocare a unei pensii din veniturile vămii de la Bartın, în cel de al doilea caz⁴⁴. În contrast cu unii adulți convertiți la *Islam*, Mustafa, Mehmed și Ayşe, copii nevârstnici „care îmbrățișaseră” de curând credința în Allah, l-au rugat în februarie 1725 pe sultanul Ahmed al III-lea să le stabilească „o muncă (slujbă) potrivită și să le interziceți necredincioșilor să ne asuprească”⁴⁵.

Din păcate, rezoluția marelui vizir și ordinul de plată dat de Contabilitatea generală otomană privesc numai costurile ridicate de procurarea hainelor rituale pentru cei trei minori fără a cuprinde vreun indiciu cu privire la încadrarea într-o slujbă și nici despre protejarea lor⁴⁶. De altminteri și mai înainte, în 1708, cererea lui Ali de trecere la *Islam* și de numire „într-o muncă (funcție) potrivită” a dus doar la dobândirea unui rând de haine rituale scumpe, în valoare de 60 de guruși și care au respectat statutul și rangul social deținute înaintea convertirii sale⁴⁷.

Totodată cererile de convertire la *Islam* pun în lumină preocuparea noilor musulmani de a primi diferite slujbe și grade în armata otomană atât în corpul spahiilor cât mai ales în corpul ienicerilor, alcătuit de cele mai multe ori din renegați. De pildă, în decembrie 1704, cel care se numea „robul vostru Hasan” ceruse nu numai ținuta rituală cuvenită unui nou musulman, ci și includerea sa în corpul spahiilor de Poartă⁴⁸, în timp ce un alt convertit la *Islam* și-a exprimat, la 19 noiembrie 1707, rugămintea de a face parte din cavaleria de gardă a sultanului⁴⁹. În realitate, marele vizir nu a dat curs rugămintilor amintite, după cum nici rezoluția sa datând din 15 noiembrie 1707 nu a încuviințat cererea unui evreu trecut la *Islam* de a primi uniforma ienicerilor și de a fi inclus în acest corp de infanterie otomană⁵⁰. Noul musulman urma să primească însă doar hainele rituale, dat fiindcă în secolele XVII–XVIII, slujbele în acest corp au dobândit un caracter ereditar, fiii de ieniceri având prioritate. Fără îndoială că dorința noilor musulmani de a fi primiți într-o forță militară bine organizată, care-și pierduse însă din calitățile militare, s-ar explica prin preferința ienicerilor pentru viața lor de familie în urma deținerii dreptului de a se căsători. Începând din secolul al XVII-lea, slujba în corpul

⁴² *Ibidem*: „Rezoluția marelui vizir. Datorită situației menționatei (Ayşe) să fie acordată bunăvoința de a i se da întocmai 40 de guruși!”.

⁴³ *Ibidem*, doc. 22, p. 115.

⁴⁴ *Ibidem*, doc. 73, p. 151.

⁴⁵ *Ibidem*, doc. 114, p. 187.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Osmanski izvori...*, doc. 72, p. 150.

⁴⁸ *Ibidem*, doc. 60, p. 138.

⁴⁹ A. Velkov, E. Radușev, *Osmanski arhivni dārjavni...*, p. 69.

⁵⁰ *Ibidem*.

ienicerilor s-a transformat într-o activitate profitabilă, cu multe avantaje de ordin economic și comercial înlesnită de privilegiile de care s-au bucurat. În aceste împrejurări și în lipsa oricărei perspective de progres social-economic, creștinii au ales convertirea la *Islam* ca pe o cale de pătrundere în corpul ienicerilor, pe care puterea centrală nu a încuviințat-o decât arareori. În condițiile transformării corpului ienicerilor într-o castă guvernată de principiul eredității funcțiilor, cererea unui român convertit la *Islam*, în februarie 1712, nu a putut avea sorți de izbândă. Întocmai ca și alți solicitanți, tânărul nu a fost numit într-o slujbă în corpul ienicerilor, fiind nevoit să se mulțumească, potrivit rezoluției marelui vizir din 18 februarie 1712, doar cu un rând de haine rituale⁵¹. Nici convertirea în prezența căpeteniei (*agâi*) ienicerilor nu i-a asigurat noului musulman nici măcar acordarea ținutei rituale pentru care a fost nevoit să revină, la 15 martie 1712, cu o cerere în această privință⁵². Același refuz de încadrare în corpul armurierilor (*djebedjii*) din infanteria otomană l-au întâmpinat în iulie 1710 și unele cereri de convertire în prezența sultanului Ahmed al III-lea. Interesant este faptul că, în iulie 1710, cel care dorise convertirea la *Islam* i-a cerut, de la bun început dar în zadar, includerea sa în compania (*bölük*) nr. 6 a corpului armurierilor precum și hainele rituale cuvenite⁵³. Așadar, marele vizir i-a încuviințat suma necesară pentru o ținută rituală, așa cum s-a întâmplat cu o altă solicitare de slujbă, în corpul armurierilor dar și o recompensă bănească⁵⁴. Chiar și invocarea situației de a fi străin, lipsit de rude și cunoștințe, nu a constituit, în 1725, un argument convingător pentru ca un alt convertit la *Islam* să fie primit în rândurile armurierilor⁵⁵. De mai mult noroc s-a bucurat Mehmed, un român din Țara Românească, convertit la *Islam* în prezența sultanului, care a fost numit în corpul *bostandjiilor* fără să-și fi obținut însă hainele potrivite. A fost nevoie de o nouă cerere pentru ca, la 18 februarie 1712, să fie emis ordinul de plată a ținutei rituale pentru Mehmed și înmănat unei căpetenii (*mumdjubași*) din rândul *bostandjiilor*, care fie au alcătuit garda sultanului, fie s-au îngrijit de grădinile seraiului⁵⁶.

Începând cu dezastrul de la Viena din 1683 și mai ales după luptele cu trupele austriece de la Petrovaradin (1716) și Belgrad (1717), autoritățile otomane au primit în slujba lor militari din vestul și centrul Europei, care îmbrățișaseră *Islamul*. Îndeplinind această cerință de căpetenie, ei nu au putut zădărnici uneori nici criticile și nici intrigile urzite de o serie de reprezentanți ai cercurilor conservatoare și tradiționaliste. Relevant în această privință este cazul lui Osman Aga, un tânăr bombardier francez, convertit la *Islam* datorită intervenției marelui vizir Köprülüzade Fazl Mustafa, impresionat de iscusința cu care, în 1690, el aruncase în aer magazia cu praf de pușcă a cetății Belgrad. După moartea marelui vizir (19 august 1691) protectorul său, și pentru a zădărnici numirea sa în funcția de comandant al bombardierilor, intrigile țesute în jurul lui Osman Aga au dus la înlăturarea sa din

⁵¹ *Osmanski izvori...*, doc. 78, p. 159.

⁵² *Ibidem*, doc. 80, p. 160–161.

⁵³ *Ibidem*, doc. 74, p. 155.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 154.

⁵⁵ *Ibidem*, doc. 113, p. 186.

⁵⁶ *Ibidem*, doc. 78, p. 159.

acest corp de oaste. Abia la asediul cetății Petrovaradin (9 septembrie 1694), datorită iscusinței sale militare și a dreptei judecăți a lui Djafer pașa, beglerbeg de Alep, Osman Aga, și-a redobândit rangul de colonel și funcția de comandant al bombardierilor⁵⁷.

În calitatea lor de noi musulmani, militarii apuseni și-au pus experiența și cunoștințele referitoare la fortificații și construcții navale în slujba modernizării armatei otomane în limitele admise de corpul conservator al ienicerilor. Dorința de cunoaștere și receptare a inovațiilor înregistrate de tehnica militară europeană din secolul al XVIII-lea explică și încadrarea unui venețian, convertit la *Islam* în corpul bombardierilor (*khumbaradji*). Fără îndoială că experiența și priceperea sa de artificier au justificat dispoziția marelui vizir din 7 septembrie 1731 de a fi trecut în subordinea lui Ahmed⁵⁸, comandantul bombardierilor.

Câteva documente din secolul al XIX-lea îl amintesc pe Ahmed Refik Aga, un maior danez, care, după convertirea sa la *Islam*, și-a pus priceperea și cunoștințele sale militare la dispoziția autorităților otomane. În conformitate cu raportul înaintat de Înalta Poartă, el a fost convocat de Statul Major General otoman pentru verificarea priceperii și cunoștințelor sale de artilerie. Dat fiind că examenul i-a dovedit temeinicia și însemnătatea pregătirii sale militare, s-a hotărât acordarea unei funcții corespunzătoare lui Ahmed Refik în corpul de artilerie al armatei otomane⁵⁹.

De altminteri unele izvoare europene au înfățișat convertirea creștinului la *Islam* ca pe o mântuire dintr-o serie de primejdii mari. Aflat în închisoarea de la Edirne, fostul sol al lui Carol Quintul în Italia, nobilul catalan Miguel de Herrera a fost convins de Antonio Priuli să-și renege credința pentru a deveni un om liber. Din păcate, convertirea sa de la 11 aprilie 1551, sub numele de Mustafa, în divanul imperial nu i-a asigurat însă punerea în libertate din pricina intrigilor urzite de ambasadorul regelui Ferdinand I la Poartă, Giovan Maria Malvezzi⁶⁰. Totodată râvna de a se converti în prezența sultanului avea să justifice, în mai 1725, retragerea de pe câmpul de luptă a unui creștin din Petrovaradin, tălmăci din limba sârbă „spre locul călcat de ilustrele voastre picioare”⁶¹. Convertiri onorate de prezența sultanului au avut loc și atunci când acesta mergea la vânătoare, însoțit fiind de aparatul lui birocratic. Cunosându-se patima pentru vânătoare a sultanului Mehmed al IV-lea Avdjı (1648–1687), între 13 noiembrie 1679 și 27 februarie 1680, în Tracia de Sud-Est, s-a organizat o partidă de vânătoare, prilej cu care s-au convertit în prezența sa 22 de bărbați, 2 femei și o fată tânără⁶². Tot atunci, prin intermediul autorităților otomane, au mai îmbrățișat *Islamul* încă 100 de persoane⁶³.

⁵⁷ Ali, *Der Löwe von Temeschwar*, p. 153–157.

⁵⁸ A. Velkov, E. Radușev, *Osmanski arhivni dārjavni...*, p. 70.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ K. Nehring, *Austro-Turcica 1541–1552. Diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftsverkehrs mit der Hofen Pforte im Zeitalter des Süleymans des Prächtigen*, München, 1995, doc. 220, p. 577.

⁶¹ *Osmanski izvori...*, doc. 116, p. 188.

⁶² *Ibidem*, doc. 16, p. 105–106.

⁶³ Str. Dimitrov, *Avant-Propos*, în *Osmanski izvori za islijamizačionnrite profeši*, p. 37.

Și teama de un stăpân rău și abuziv precum Johann Krušić, căpitanul din Korpona l-a împins să se convertească la *Islam* pe Mihajlo Szabó, însoțitorul solului imperial la Istanbul, Mihajlo Černović. Fugind din locuința reprezentantului imperial la Istanbul, Mihajlo Szabó a devenit musulman în mod oficial, la 16 iulie 1565, în divanul imperial, unde a fost circumcis, primind o monedă de aur împreună cu un turban (*dulbend*)⁶⁴.

Uneori doar convertirea la *Islam* îl mai putea scăpa pe un chezaș creștin de urmările nefaste ale pagubei produse de persoana pentru care garantase în fața unui turc. Din această cauză, în 1579, un tânăr croat a îmbrățișat *Islamul* în prezența marelui vizir în divanul imperial. Croatul, fost sol al consilierului imperial Joachim von Sintzendorf, a fost silit la acest act de voință, pentru a acoperi furtul sau vinderea paftalei de argint din harnașamentul unui cal împrumutat, în calitate de garant pentru un alt sol imperial. Dat fiind că era vorba de un obiect de preț, paftaua valorând suma de 25 taleri, pe care nici chezașul și nici stăpânul său n-o puteau plăti, tânărul croat a ieșit din marea încurcătură exprimându-i turcului, stăpânului calului, dorința de a trece de bunăvoie la *Islam*⁶⁵.

Toate aceste cazuri dovedesc faptul că, în funcție de împrejurări și de statutul persoanei în cauză, convertirea la *Islam* nu i-a salvat nemusulmanului doar viața, asigurându-i adeseori un mijloc de subzistență ci a zădărnicit vânzarea sa în târgul de sclavi ca pe o marfă vie. Astfel, robii luați de tătari în cursul expedițiilor făcute în ținuturile locuite de cazaci, poloni și ruși și-au salvat viața și libertatea potrivit lui Evliya Celebi, „intrând unii după alții în rândurile celor din ținuturile islamice, au devenit adepți ai legii islamice”⁶⁶. Îmbrățișarea *Islamului* le-a asigurat, în al doilea rând, în funcție de bunăvoința și respectul stăpânului față de tradiție și maximele Profetului Mahomed, dobândirea statutului de om liber, ocrotit însă de fostul stăpân. Cu toate acestea, convertirea nu a determinat în mod automat eliberarea din robie, neputând asigura libertatea de mișcare în interiorul sau exteriorul Imperiului Otoman. Din păcate, în majoritatea cazurilor de eliberare din robie consemnate în registrele (*sidjdjil*) judecătorilor (*kadii*) din Sofia, Rusciuc și Vidin, declarațiile date de stăpâni în fața tribunalului islamic nu se referă nici la momentul și nici la împrejurarea în care s-a petrecut adoptarea religiei islamice. Arareori procesele-verbale ale tribunalului islamic au cuprins astfel de precizări impuse fie de deschiderea unei succesiuni legale, fie de cererea de punere în libertate după depășirea termenului rezonabil de la convertirea la *Islam*. Cu prilejul litigiului creat de deschiderea succesiunii fostului valiu al Rumeliei, Hasan pașa, care a murit „ca martir al religiei (islamice) în lupta de lângă cetatea Viena (Beç)”, concubina sa, Gendje, fiica lui Abdullah, a reclamat, la 30 septembrie 1684, abuzul săvârșit împotriva ei de Ahmed Aga, fiul lui Abdel Menan, executorul testamentar

⁶⁴ Jakob von Betzek, *Gesandtschaftsreise nach Ungarn und in die Türkei im Jahre 1564/5*, ed. K. Nehring, München, 1978, p. 40.

⁶⁵ S. Schweiger, *Ein neue Reyssbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg, 1608, p. 93.

⁶⁶ Evliya Celebi, *Seyahatname*, ed. cit., vol. 7, p. 816, trad. cit., p. 743.

și tutorele copiilor minori ai răposatului pașă. Fosta concubină a valiului Rumeliei a cerut anchetarea executorului testamentar, Ahmed Aga, care a vrut să și-o însușească, în mod abuziv, ca roabă. Și aceasta cu atât mai mult, cu cât Gendje, fiica lui Abdullah, fusese eliberată de răposatul Hasan pașa înainte de a fi plecat în expediție, după ce a mărturisit în fața unor musulmani respectabili, că „în calitatea ei de concubină, era pe cale să devină mama copilului său”. În condițiile în care audierea martorilor a dovedit în mod public corectitudinea și veracitatea declarațiilor amintite, tribunalul islamic a dispus eliberarea reclamantei din robie, impunându-i lui Ahmed Aga să renunțe la toate pretențiile sale față de Gendje”⁶⁷.

La fel de greu și în urma unor cereri repetate, s-a ajuns la punerea în libertate a adolescentului în vârstă de 16 ani, Gheorghe Lefter, convertit la *Islam* sub numele de Ahmed. Luat prizonier în lupta de la Belgrad și rob la șantierul naval de stat, el a revenit, la 10 aprilie 1719, cu o nouă cerere de punere în libertate, dat fiind că împlinise deja un termen de un an și jumătate de când îmbrățișase *Islamul* iar conviețuirea sa cu robii nemusulmani devenise din ce în ce mai grea⁶⁸.

În Imperiul Otoman, sclavia (*esirlik*, *kölelik*) a funcționat ca o instituție legală protejată de legea otomană (*kanun*). Cu toate acestea, convertirea la *Islam* a robilor și prizonierilor de război nu a determinat, în mod automat, eliberarea din robie, neputând asigura libertatea de mișcare în interiorul sau exteriorul Imperiului Otoman.

Se știe că registrele *kadiilor* cuprind, în marea lor majoritate, actele de eliberare a robilor convertiți la *Islam* date de stăpânii lor în fața tribunalului, a martorilor și beneficiarului respectiv. În declarația legalizată de punere în libertate a robului convertit au fost înregistrate, în primul rând, numele său musulman însoțit de patronimicul: fiul sau fiica lui Abdullah (*ibn-i* sau *bint-i Abdullah*) urmat de semnalmentele sale particulare: statură, culoarea părului, ochilor, sprâncenelor iar, în al doilea rând, dar nu întotdeauna, referiri la originea sa etnică. De regulă, dar cu anumite excepții, aceste acte nu fac referire la temeiul juridic și religios al eliberării noilor musulmani, menționând arareori „prevederile dogmatice ale Șeriului”⁶⁹.

Totuși câteva procese-verbale ale tribunalului islamic (*Şeriatului*) din Sofia fac referiri ample la temeiul religios invocat de persoana care își slobozea robul, trecându-l în categoria oamenilor liberi. La 22 iunie 1681, împuternicitul, atestat legal al mührdarului Hasan Aga, fiul lui Yusuf, locuitorul mahalalei „Karagöz Beg” din Sofia și-a motivat, din punct vedere moral și religios, eliberarea unui rob musulman. În concepția lui Hasan Aga „eliberarea unui rob este, într-adevăr, o faptă de binefacere, care dă sens vieții și îi oferă valoare definitivă. Iar conform sensului Sfântului Hadis, răsplata pentru cel care eliberează un rob este izbăvirea din Iad”⁷⁰. Acesta a fost temeiul în virtutea căruia s-a cerut și obținut eliberarea roabei Gülbün, „având statură mijlocie, sprâncene neîmpreunate, ochi negri, fiind

⁶⁷ *Osmanski izvori...*, doc. 208, p. 269.

⁶⁸ A. Velkov, E. Radușev, *Osmanski arhivni...*, p. 69–70.

⁶⁹ P. Petrov, *Po sledite na nasiliето. Documenti za pomohamedancivanija i po turcivanija*, Sofia, 1972, p. 84.

⁷⁰ *Osmanski izvori...*, doc. 207, p. 268.

unguroaică din naștere, de religie musulmană”⁷¹. Spre deosebire de această declarație de eliberare legală din robie, procesul-verbal al ședinței de judecată ținute în anul 1697 la tribunalul islamic din Sofia oferă o pledoarie mai amplă, inspirată de spaima de focul veșnic al Iadului. În prezența unor martori și a completului de judecată al Consiliului Sfânt al Prea Înaltei Religii, Sahri Mehmed Beșe, locuitor al mahalalei „Sudja Fakih” din Sofia, l-a eliberat pe Yusuf, fiul lui Abdullah, „având statură înaltă, păr negru, sprâncene negre, ochii negri, fiind român (*vlah*) de origine. În sprijinul acțiunii sale, el a declarat, că „în conformitate cu cuvintele și sensul Sfântului Hadis, Allah răsplătește eliberarea evlavioasă a unui rob, prin aceea că El salvează toate părțile corpului de focul Iadului și înalță sufletul (eliberatorului)”⁷². Alături stăpânul a proclamat eliberarea robului său „din mila lui Allah și ca o faptă bună pentru sufletul Profetului Său Preafericit”⁷³.

Din punct de vedere procedural, stăpânul ori împuternicitul său legal s-au prezentat în fața completului de judecată și a martorilor împreună cu sluga sa convertită la *Islam* pentru a declara eliberarea acesteia din robie, rostind următoarea formulă consacrată de legea islamică: „Eu îl separ de averea și averea mea, îl salvez din asupririle robiei și îl includ în categoria oamenilor liberi. Eu nu mai am asupra lui nici un fel de alte drepturi în afara dreptului de ocrotire”⁷⁴. De fapt, în procesele-verbale ale ședințelor tribunalului islamic din Rusciuc se află variante ale formulei de eliberare din robie, considerată fiind ca o reflectare a prevederilor Coranului: „eu o separ pe mai sus descrisa (...) din întreaga mea avere, o eliberez (din robie) și, scoțând-o de pe lista robilor, îi dau drepturile celorlalți oameni născuți liberi... După cum poruncește Cartea Sfântă, eu nu mai am asupra ei nici un fel de alte drepturi în afara dreptului de ocrotire”⁷⁵.

Cercetarea unor procese-verbale cunoscute până în prezent și aflate într-o serie de registre ale *kadiilor* din Bitolia, Sofia, Rusciuc și Vidin demonstrează că, în secolul al XVII-lea, a fost legalizată eliberarea unor robi numeroși convertiți la *Islam*, de origine română, ungară, rusă, georgiană și sârbă. Printre cele 10 persoane de origine română puse în libertate s-au aflat 5 roabe, slujnicele unor locuitori ai orașelor Sofia, Bitolia și Rusciuc. Mai multe românce au fost puse în libertate de stăpâni musulmani decât de stăpânele lor evlavioase. Dacă Hayriye, fiica lui Mahmud a eliberat-o pe „Lalezar” de origine română în 1614⁷⁶, în schimb roaba Peymane, de origine română și-a dobândit libertatea în 1623, ca urmare a decesului stăpânei sale, Fatima Kadın din Bitolia și a unei posibile rugăminți a defunctei: „Pe această roabă a noastră Peymane, având statură mijlocie, față de culoarea grăului, sprâncene deschise, de origine română, pe care noi am moștenit-o, din dragoste pentru Allah Preaînalt o slobozim din starea de robie”⁷⁷. Alte roabe românce,

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*, doc. 229, p. 285.

⁷³ *Ibidem*, doc. 233, p. 289.

⁷⁴ *Ibidem*, doc. 229, p. 285.

⁷⁵ *Ibidem*, doc. 230, p. 285.

⁷⁶ P. Petrov, *Po sledite...*, p. 84.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 96.

Peymane și Ferzane, au fost puse în libertate la Sofia, la 21 ianuarie 1618, și la Rusciuc, la 18 octombrie 1682, datorită declarațiilor lui Musalı Celebi, fiul *müezzinului* Ferhad, împuternicitul lui Mustafa, fiul lui Ferhad, de meserie potcovar⁷⁸ și ale lui Ali Celebi, împuternicitul legal al lui Halil Efendi, fiul lui Mehmed, locuitorul mahalalei „Mahmud Voyvoda” din Rusciuc⁷⁹. În schimb, în decembrie 1622, Șakire, „având statură mijlocie, sprâncene deschise, ochi albaștri, față albă, de origine română” a devenit persoană liberă în urma declarației lui Ahmed Çavuş Efendi, dată în fața tribunalului din Bitolia⁸⁰.

În ceea ce privește slobozirea robilor români, aceasta a avut loc atât la tribunalul islamic (*Şeriatului*) din Sofia cât și la cel din Vidin. Astfel Rıdvan, fiul lui Abdullah, musulman de origine română (*vlah*) și-a dobândit libertatea, la 30 octombrie 1617, datorită procedurii legale urmate în fața tribunalului din Sofia de Ahmed Celebi, fiul lui Tabil Ibrahim, împuternicitul stăpânului său, Hadır Celebizade Ahmed Celebi⁸¹.

Spre deosebire de acest caz, eliberarea românului convertit la *Islam*, Yusuf, fiul lui Abdullah, în vârstă de aproximativ 20 de ani, s-a petrecut, la 16 aprilie 1618, după decesul stăpânului său, spahiul Hasan Beg și prin actul de voință al fiicei sale moștenitoare Kıza „majoră, în deplinătatea facultăților sale mintale”⁸².

Mai târziu însă, în 1697, Sarı Mehmed Beşe, locuitorul mahalalei „Sudji (a?) Fakih” din Sofia i-a prezentat tribunalului din Sofia motivația religioasă cea mai extinsă a eliberării lui Yusuf, fiul lui Abdullah, robul său, român de origine⁸³.

Uneori, membrii tribunalului *Şeriatului* s-au întrunit în casa stăpânului, care urma să-l slobozească pe noul musulman din robie. De pildă, în perioada 22 ianuarie – 1 februarie 1699, la dorința lui Elhadj Mustafa Aga, fiul lui Kenan din mahalaua „Elhadj Ferrah”, membrii tribunalului islamic s-au adunat în casa lui, în ședință de judecată pentru eliberarea lui Ömer, fiul lui Abdullah, rob român „care nu se bărbiera încă”. Stăpânul robului român și-a motivat actul de voință ca pe o faptă bună „datorită inspirației dăruite de Allah cel Prea Înalt și de măritul său proroc (Mahomed)”⁸⁴.

De asemenea, în registrele tribunalului islamic din Sofia se află declarații de eliberare a unor robi de origine ungară de către stăpânii lor musulmani. De pildă Nazlı, fiica lui Abdullah, „... educată în dogmele și învățăturile dreptei religii mahomedane”, a fost eliberată în 1615 de către Hasan Halife, fiul lui Abdulmenan, împuternicitul soției sale, Saime fiica lui Ali Bali, locuind în mahalaua „Yazıdjı-oglu din Sofia”⁸⁵. Totodată se cuvin amintite faptele unor moldoveni, Alexa și Mutul, care i-au eliberat cu sila, în octombrie 1613, pe robii unguri convertiți la

⁷⁸ *Ibidem*, p. 87–88.

⁷⁹ *Osmanski izvori...*, doc. 184, p. 250.

⁸⁰ P. Petrov, *Po sledite...*, p. 96.

⁸¹ *Ibidem*, p. 86.

⁸² *Ibidem*, p. 89.

⁸³ *Osmanski izvori...*, doc. 229, p. 285.

⁸⁴ P. Petrov, *Po sledite...*, p. 113; *Osmanski izvori...*, doc. 233, p. 289.

⁸⁵ P. Petrov, *op. cit.*, p. 84–85.

Islam, cumpărați de ceașul Yusuf, administratorul (*mütevelli*) *vakıfului* de la Vadul Ismail. Deoarece înaintea emiterii ordinului de eliberare a prizonierilor din Moldova și Țara Românească administratorul îi cumpăraseră cu banii *vakıfului* iar robii unguri îmbrățișaseră *Islamul*, sultanul Ahmed I i-a cerut lui Ștefan Tomșa să i se restituie „fără lipsuri, potrivit bunei tale intenții, dreptul pierdut al acestuia”⁸⁶.

Coincidență sau nu, după dezastrul suferit la Viena în 1683 de armata otomană, în registrele de procese-verbale ale *kadiului* din Sofia au fost înscrise declarațiile de eliberare a 22 de sclavi, în majoritatea lor de origine rusă. În cursul unui singur an, respectiv între 10 decembrie 1683 și 5 decembrie 1684, au fost sloboziți din rândul convertiților la *Islam* 6 bărbați și 7 femei, toți de origine rusă, împreună cu 3 georgieni, o germană, o unguroaică, o slovacă și trei persoane a căror origine etnică a rămas necunoscută⁸⁷. Preponderența robilor de etnie rusă, bărbați și femei, printre persoanele puse în libertate în perioada amintită se explică prin războaiele continue duse de statul otoman împotriva Poloniei și Rusiei. După ce a pierdut o parte a Ucrainei, adică regiunea de la vest de țărmul drept al Niprului, statul otoman a fost nevoit, mai întâi, să-i cedeze Rusiei teritoriile amintite în urma tratatului încheiat în 1681 la Ryadzin iar mai apoi Poloniei întreaga Podolie conform prevederilor tratatului de la Karlowitz (Sremski Karlovci) din 16 ianuarie 1699.

Dacă îmbrățișarea *Islamului* le-a deschis calea spre libertate robilor și prizonierilor de război, în schimb prin acest act de voință unii boieri răzvrățiți din Țara Românească și-au cruțat viața și uneori averea. Au fost cazuri în care, prin convertirea la *Islam*, boierii nu au mai fost extrădați în Țara Românească pentru ca, mai târziu, să-și renege credința islamică și să se întoarcă în ținuturile lor de baștină. Nu a fost întâmplător nici faptul că la 12 august 1560, sultanul Süleyman Kanuni le-a cerut autorităților otomane de la Silistra să-i cerceteze cu luare aminte pe cei 10 boieri rebeli din Țara Românească, închiși în cetatea Silistra, deoarece aflate că „unii dintre ei au devenit musulmani, dar că și cei care au devenit musulmani ar fi renegați (*mürted*)”⁸⁸. Prin urmare a fost nevoie să se stabilească dacă rebelii se convertiseră pentru prima oară la *Islam*⁸⁹, mai ales că sandjakbegul de Silistra urma să-i ancheteze pe cei doi boieri, care au trecut la credința în Allah și în Profetul Mahomed⁹⁰. De fapt boierii arestați la Silistra și la Brăila l-au preocupat îndeaproape pe sultanul Süleyman de vreme ce, în octombrie 1650, le-a ordonat *kadiilor* din Kruševac (Aladja Hisar) și Silistra deschiderea unei noi anchete cu privire la acești fugari, care în ultima vreme se convertiseră la *Islam*⁹¹.

Dar convertirea la *Islam* nu a constituit numai temeiul cererilor de returnare a fugarilor din Imperiul Otoman ci și refuzul autorităților otomane de a-i repatria la

⁸⁶ T. Gemil, *Relațiile Țărilor Române cu Poarta otomană în documente turcești 1601–1712*, București, 1984, doc. 57, p. 158.

⁸⁷ *Osmanski izvori...*, doc. 192–215, p. 255–275.

⁸⁸ M.A. Mehmed, *Documente turcești privind istoria României 1455–1774*, vol. I, București, 1976, doc. 50, p. 57.

⁸⁹ M. Guboglu, *Catalogul documentelor turcești*, vol. I, București, 1960, doc. 29, p. 33–34.

⁹⁰ *Ibidem*, doc. 30, p. 34.

⁹¹ *Ibidem*, doc. 32, p. 34.

locurile lor de baștină pe unii meșteri stabiliți la Istanbul. La cererea domnului Constantin Mavrocordat, care a avut ca obiect și extrădarea lui Iorghi și Ioan, ordinul sultanului Mahomed I din perioada 11–20 decembrie 1731 hotărâse trimiterea în Țara Românească – conform listei nominale întocmite – a celor 42 meșteri români aflați la Istanbul. În condițiile în care în martie 1746, nu avusese loc repatrierea, s-a revenit zadarnic cu o altă poruncă „pentru a se acționa potrivit distinsului ordin emis mai înainte”, dat fiind că „neavând nici o ocupație ... s-au dedat la minciuni și la răutăți, îi oprimă pe unii bogătași contrar Șeriatului, având chiar curajul ca, în schimbul a 5 și a 10 guruși și luând chitanță din mâinile lor, să-i acționeze în judecată și să-i facă să plătească amenzi și pe oamenii cinstiți⁹²...” Cu toate acestea, convertirea la *Islam* a lui Iorghi din Moldova și a lui Ioan din Focșani nu numai că a lovit de nulitate porunca de repatriere emisă la cererea *kapukehayelelor* Moldovei, ci l-a silit pe sultan să le anunțe, în februarie 1748, *kadiilor* din Istanbul și din alte localități anularea acestei porunci⁹³.

Returnări ale birnicilor și supușilor din Țara Românească risipiți în ținuturile de la sudul Dunării i-au fost cerute sultanului, în chip stăruitor și în repetate rânduri, de către domnii români. În pofida unor porunci ferme, emise de pildă în intervalul 14 noiembrie – 1 decembrie 1720 și apoi în august 1736, autoritățile otomane locale, respectiv *mutassariful* de Nicopol împreună cu *kadii* și naibii aflați pe malurile Dunării nu s-au grăbit să-i returneze pe fugari⁹⁴. Ba mai mult, autoritățile din Vidin și din localitățile învecinate nu i-au împiedicat în vreun fel pe iamacii ieniceri din cetatea Vidin să-și populeze căștele și odăile întemeiate în Oltenia cu 3.000 de supuși ai Țării Românești, zădărnici, în chip firesc, încasarea dărilor Țării Românești⁹⁵. În aceste împrejurări, intervențiile sultanului Mahmud I au fost cu atât mai necesare, cu cât reducerea însemnată a numărului de contribuabili devenise o amenințare reală pentru încasarea dărilor și îndeplinirea numeroaselor obligații față de Poartă.

În realitate, fuga la sud de Dunăre, urmată uneori de convertirea lor la *Islam*, le asigura supușilor Țării Românești stabilirea definitivă în Imperiul Otoman. Criteriul convertirii la *Islam* a condiționat de fapt schimbul de prizonieri de război prevăzut de tratatele de pace, care au încheiat războaiele austro-ruse-turce din secolul al XVII-lea. De pildă, în temeiul tratatului încheiat cu „Sfântul Imperiu Romano-German” în 1791 și al firmanului împăărătesc emis în această privință, vizirul Mehmed pașa le-a cerut *kadiilor* și voievozilor din kazaua Rusciuc să cerceteze îndeaproape cazurile de convertire la *Islam* a prizonierilor de război din teritoriile aflate sub jurisdicția lor înainte ca ei să fie predați delegatului Agenției consulare austriece de la București⁹⁶.

⁹² V. Veliman, *Relațiile româno-otomane (1711–1821) în documente turcești*, București, 1984, doc. 114, p. 239.

⁹³ *Ibidem*, doc. 119, p. 305–306.

⁹⁴ M.A. Mehmed, *Documente turcești privind istoria României 1455–1774*, vol. II, București, 1983, doc. 4, p. 9.

⁹⁵ V. Veliman, *op. cit.*, doc. 116, p. 299.

⁹⁶ M. Guboglu, *Catalogul documentelor turcești*, vol. I, doc. 540, p. 135.

CONVERTIRI LA CATOLICISM ÎN OLTENIA AUSTRIACĂ: SCHIMBARE ȘI REZISTENȚĂ RELIGIOASĂ

RADU NEDICI

Numeroasele grupuri religioase și structuri politice suprapuse ale Evului Mediu și Epocii Moderne timpurii au făcut din Europa de Sud-Est un spațiu privilegiat al cercetării istorice asupra schimbării confesionale¹. Din vremea cuceririi otomane, în secolele al XIV-lea și al XV-lea, bisericile creștine s-au aflat în defensivă în fața Islamului, însă succesele militare ale Habsburgilor ce au urmat despresurării Vienei din 1683 au generat speranță printre supușii bulgari și sârbi ai sultanului, care s-au grăbit să se alăture efortului militar al Ligii Sfinte. Totuși, pe măsură ce împăratul Leopold I a devenit tot mai neliniștit de evoluțiile de pe linia Rinului, el a trebuit să caute pacea pe frontul dunărean, astfel că în cele din urmă s-a ajuns la încheierea unui tratat ce pune capăt conflictului în 1699². Negocierile de pace desfășurate la Karlowitz au confirmat câștigurile teritoriale însemnate realizate pe seama otomanilor în Ungaria și Transilvania, dar au abandonat orice perspectivă de eliberare a confrăților creștini de sub dominația musulmană. Împăratul a rămas pe parcursul deceniului următor numai un protector de la distanță al planurilor de restaurare a ierarhiei catolice în Balcanii otomani³. O nouă campanie menită să împingă cuceririle mai adânc spre sud a înaintat rapid în anii 1716–1717, dar Monarhia Habsburgilor a fost din nou obligată să deschidă tratative de pace sub amenințarea tot mai certă a unui atac spaniol împotriva posesiunilor sale italiene.

¹ Trimit aici doar la unele din titlurile mai recente pe marginea acestui subiect: A. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans: 'Kisve Bahası' Petitions and Ottoman Social Life, 1670–1730*, Leiden, 2004; M. D. Baer, *Honored by the glory of Islam: Conversion and conquest in Ottoman Europe*, Oxford, 2008; T. Krstić, *Contested conversions to Islam: Narratives of religious change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, CA, 2011; S. Deringil, *Conversion and Apostasy in the late Ottoman Empire*, Cambridge, 2012.

² I. Parvev, *Balkanite mezhdur dve imperii: Habsburgskata monarkhiya i Osmanskata darzhava (1683–1739)*, Sofia, 1997, p. 81–146; H. Schilling, *Corti e alleanze. La Germania dal 1648 al 1763*, Bologna, 1999, p. 298–315; K. Vögelke, *Glanz und Untergang der Habsburgischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im Habsburgischen Vielvölkerstaat*, Viena, 2001, p. 144–154.

³ Articolul 13 al tratatului de pace instituia protectoratul Habsburgilor asupra liberului exercițiu al religiei catolice în țările sultanului, Ch. A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923*, Cambridge, 1983, p. 154.

Tratatul de la Passarowitz (1718) a permis împăratului Carol VI să păstreze controlul asupra teritoriilor deja ocupate de trupele comandate de prințul Eugeniu de Savoia, în primul rând cetatea Belgradului, Banatul și Oltenia, de-a lungul unei linii care, fără să se poată bănuși atunci, avea să marcheze limita maximă a expansiunii imperiale în Balcani⁴.

În câteva situații chiar și aceste cuceriri au avut o viață limitată. Oltenia, provincie care cuprindea cele cinci județe apusene ale Țării Românești, a rămas între hotarele Monarhiei pentru doar două decenii, fiind recuperată de otomani prin pacea de la Belgrad (1739) și reîncorporată principatului tributar de care aparținuse anterior. În ciuda intervalului scurt, Oltenia a cunoscut intervenția reformatoare deplină a statului austriac, menită să transforme instituțiile, structurile sociale și economia provinciei, pentru a le face compatibile cu intențiile noului centru politic⁵. La suprafață, această strategie de integrare a renunțat la instrumentele confesionale de care Habsburgii se folosiseră până atunci fără excepție, începând din secolul al XVII-lea, pentru a-și asigura loialitatea țărilor lor. Deși istoricii au indicat un număr de cazuri de convertiri individuale, acestea au rămas rare și izolate, părăd că nu au existat încercări temeinice de răspândire a catolicismului în această provincie majoritar ortodoxă⁶. În urma negocierilor, împăratul Carol VI s-a angajat să respecte libertatea ortodocșilor și să nu intervină în ceea ce ținea de organizarea propriei biserici. Aceste garanții solemne au fost înscrise mai întâi în decretul imperial din 1717 prin care se anunța intrarea Olteniei în stăpânirea Monarhiei și au fost confirmate în termeni aproape identici doi ani mai târziu, în februarie 1719, prin decretul care pune bazele organizării viitoare a provinciei⁷.

Cu toate că gesturile binevoitoare aveau sens în etapele inițiale, când se încerca câștigarea susținerii elitelor locale în tranziția de la vechiul la noul regim, nimic nu ar mai fi putut să împiedice Viena de la a asuma un rol mai activ în problemele religioase odată cu încheierea păcii. Monarhia Habsburgilor a fost în toată această perioadă, mergând chiar până după mijlocul veacului al XVIII-lea, un spațiu al absolutismului confesional⁸, astfel că reținerea deliberată de la impunerea unei linii dure în politica religioasă necesită căutarea unor explicații suplimentare. De aceea, primul obiectiv al articolului meu este de a identifica motivele acestei absențe și de a investiga cauzele pentru care eforturile prozelite nu au beneficiat de susținerea birocrăției centrale. În același timp, voi arăta că, în ciuda rezultatelor modeste, au

⁴ I. Parvev, *Balkanite...*, p. 175–205; M. Hochedlinger, *Austria's Wars of Emergence: War, State and Society in the Habsburg Monarchy 1683–1797*, Londra, 2003, p. 194–196; Ch. Ingrao, N. Samardžić, J. Pešalj (ed.), *The Peace of Passarowitz, 1718*, West Lafayette, IN, 2011.

⁵ Ș. Papacostea, *Oltenia sub stăpânirea austriacă (1718–1739)*, București, 1998.

⁶ N. Dobrescu, *Istoria Bisericii române din Oltenia în timpul ocupațiunii austriace (1716–1739)*, București, 1906, p. 44, 107; Ș. Papacostea, *Oltenia...*, p. 298.

⁷ H. Jacubenz, *Die Cis-Alutanische Walachei unter kaiserlicher Verwaltung: 1717–1739*, în „Mittheilungen des k. und k. Kriegsarchiv”, s. n., 12, 1900, p. 171–250, aici p. 176–180; C. Giurescu (ed.), *Material pentru istoria Olteniei sub austriaci*, vol. I, București, 1913, p. 349–352.

⁸ D. Beales, *Joseph II*, vol. I: *In the Shadow of Maria Theresa: 1741–1780*, Cambridge, 1987, p. 465–479.

existat în realitate planuri extinse de convertire a ortodocșilor la religia catolică, elaborate de membrii clerului, care s-au bucurat de sprijinul unor segmente ale administrației locale. Devin astfel posibile două abordări complementare, prima interesată de maniera în care ierarhia ortodoxă a reacționat față de această provocare și de rolul pe care l-a jucat în eșecul proiectelor catolice, cealaltă orientată spre urmărirea celor care au îmbrățișat catolicismul, fie și temporar, și în direcția interogării motivațiilor din spatele alegerii lor. Totuși, dat fiind că mărturiile documentare provin în cea mai mare parte din surse create de deținătorii puterii și că foarte puține dovezi directe au supraviețuit de la convertiții înșiși, suntem inevitabil mai bine informați cu privire la intențiile celor dintâi, decât la împrejurările în care au evoluat cei din urmă. Chiar și așa, neomogene și uneori contradictorii, indiciile pe care ele le oferă rămân esențiale pentru înțelegerea simultană a programului statal de confesionalizare aplicat în acest cadru provincial, ca și a strategiilor individuale de afiliere religioasă.

Figura centrală a propagandei catolice în Oltenia sub stăpânirea Habsburgilor a fost Nikola Stanislavich, episcop de Nikopol pentru cea mai mare parte a perioadei, din 1725 până în 1739, când s-a refugiat din calea înaintării otomane și a fost transferat în scaunul episcopal de Cenad⁹. Anii de început ai vieții lui au urmat traiectoria obișnuită pentru cei care aspirau la o carieră în Biserica Romei și nimic nu ar atrage în mod special atenția, dacă nu ar fi fost vârsta sa la momentul consacrării – Stanislavich a devenit episcop la doar 30 de ani, minimul prescris de canoane, ca o indicație precisă a unor calități ieșite din comun. Născut într-o familie cu origini bulgare care se stabilise la nord de Dunăre pentru a scăpa de persecuțiile otomane declanșate împotriva catolicilor ca urmare a revoltei eșuate din 1688, Nikola Stanislavich și-a început educația în instituțiile franciscanilor din provincia natală. El își terminase probabil deja noviciatul înainte de a se înscrie la cursurile de filosofie în conventul din Kłodzko, aflat la acel moment în Boemia, pe care le-a absolvit în mod strălucit. Și-a continuat educația la Veneția, în conventul San Francesco della Vigna, unde a audiat cursurile de teologie cam din 1716 până în 1720. Putem bănuși că la chemarea superiorilor a abandonat studiile chiar înainte de a obține doctoratul, fiindu-i oferite diverse posturi în mănăstirile franciscanilor observanți din provincia Bulgariei. Ascensiunea lui rapidă în ierarhia provincială s-a datorat în bună măsură prestigiului familiei și relațiilor acesteia, rudele sale fiind considerate nobile și având un rol însemnat în evenimentele din 1688. Totuși, meritele personale au fost indubitabil cele care i-au asigurat numirea episcopală în 1724, ca urmare a deciziei cardinalilor din Congregația de Propaganda Fide care avuseseră de ales între mai mulți candidați. Tinerețea, atitudinea energică și educația au fost probabil elementele care au înclinat balanța în favoarea lui, întrucât membrii Curiei romane nu puteau ignora faptul că alegerea lor privea una dintre cele mai devastate dieceze din Balcanii otomani.

⁹ Pentru biografia lui detaliată, împreună cu trimiteri complete la lucrările anterioare care acoperă perioada păstoririi sale ca episcop la Nikopol și Cenad, vezi articolul nostru *In-between empires: Nikola Stanislavich, bishop of Nikopol and apostolic administrator of Oltenia (1725–1739)*, în „Études balkaniques” 53, 2017, nr. 3, p. 463–484.

În totală opoziție cu așteptările Romei și împotriva regulilor tridentine care impuseseră obligația rezidenței pentru episcopi, Nikola Stanislavich și-a stabilit reședința la Craiova și nu a pus decât o singură dată piciorul în teritoriul eparhiei sale de la sudul Dunării, cu foarte mare întârziere, în 1736. Pe de o parte, această alegere își avea cel mai probabil originile în amintirile de familie cu care crescuse, care îi înfățișaseră regimul opresiv al otomanilor față de catolici, readuse în actualitate de expulzarea recentă a arhiepiscopului Andrijašević de la Sofia¹⁰. Pe de altă parte, motive dintre cele mai lumești au jucat fără îndoială un rol important în decizia pe care a luat-o, întrucât viața în capitala unei provincii austriece, plasată chiar și la periferia Monarhiei, era cu siguranță mai plăcută decât cea pe care ar fi dus-o într-o așezare mărunță din Imperiul Otoman. Mai mult, războaiele recente produsese pierderi importante în rândul comunităților catolice din dieceza de Nikopol, lăsând foarte puțini credincioși de care să se ocupe și încă și mai puțini capabili să contribuie la întreținerea episcopului. Prin comparație, Stanislavich a reușit să-și asigure o poziție solidă în Oltenia habsburgică. Ca urmare a dreptului de patronat, împăratul Carol VI îl numise în martie 1726 vicar pentru catolicii din provincie și atașase acestui titlu un subsidiu anual cu perspectiva transformării lui într-un beneficiu permanent¹¹.

Astfel, Nikola Stanislavich avea toate motivele pentru a se menține ocupat în Oltenia și a nu traversa Dunărea spre păstorirea turmei ce îi fusese încredințată. În căutarea unor căi prin care să-și legitimeze poziția îndoielnică, episcopul a început să adreseze petiții cardinalilor romani cu cererea de a-i fi acordată o extindere a jurisdicției, pentru a cuprinde și teritoriul nord-dunărean sub autoritatea sa oficială. Această bătălie juridică s-a aflat în centrul preocupărilor în a doua parte a anilor 1720 și la începutul anilor 1730, deoarece papalitatea nu a consimțit să sacrifice ceea ce considera a fi de drept provincia ecleziastică a episcopilor de Bacău. Cu toate acestea, sprijinul acordat de ambasadorul imperial în 1731–1732, împreună cu semnele dispoziției spre compromis a împăratului au condus la atribuirea titlului de administrator apostolic al Olteniei lui Stanislavich, sub condiția *ad beneplacitum Sanctae Sedis*, formulă temporară menită să salveze situația¹². Acest interval de timp corespunde cu momentul în care episcopul de Nikopol a început să agite perspectiva transformării Olteniei într-o provincie catolică, fixându-și ca țintă atât coloniștii bulgari, dar și populația autohtonă de români ortodocși. Proiectele pe care le-a elaborat au fost așadar parte integrantă a abordării care trebuia să

¹⁰ O descriere a particularităților activității misionare în Bulgaria în secolul al XVIII-lea la P. Tocănel, *Assestamento delle Missioni in Bulgaria, Valachia, Transilvania e Moldavia*, în *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni: 1622–1972*, coord. J. Metzler, vol. II, Roma – Freiburg – Viena, 1973, p. 722–742.

¹¹ C. Călin, M. Oanță, *Nicola Stanislavich - episcop de Nicopolis ad Hystrum și episcop de Cenad (1725–1739/1739–1750)*, în „Banatica”, 24, 2014, nr. 2, p. 327–342, aici p. 340–341; K. Juhász, *Nikolaus Stanislavich, O.F.M., Bischof von Csanád († 1750)*, în „Archivum Franciscanum Historicum”, 52, 1959, 4, p. 427–470, aici p. 430.

¹² R. Nedici, *In-between empires...*, p. 475–479.

convingă factorii de decizie de la Viena și Roma de avantajele pe care menținerea lui în Oltenia le-ar aduce cauzei catolice.

Din rațiuni demografice și economice, autoritățile imperiale încurajaseră stabilirea coloniștilor din teritoriul otoman în noua provincie, zonele de la sudul Dunării constituind a doua sursă de imigrație după Țara Românească în decursul întregii perioade¹³. Negustorii bulgari, beneficiari deja ai unor privilegii înscrise în hrisoavele diversilor voievozi munteni din secolul al XVII-lea¹⁴, au încercat să obțină o protecție similară din partea noului regim începând chiar din 1719¹⁵. Dacă le-a fost recunoscută foarte de timpuriu contribuția însemnată în ansamblul economiei provinciei, prin organizarea lor în companii comerciale autonome care funcționau la Craiova, Râmnic și Brădiceni, de abia în 1727 autoritățile habsburgice au acordat și o diplomă privilegială cu caracter general pentru întreaga comunitate bulgară din Oltenia. Libertățile acceptate includeau, pe lângă obișnuitele scutiri fiscale și vamale, permisiunea de a cumpăra proprietăți și moșii, de a deschide hanuri și măcelării, precum și de a duce o viață comunitară sub conducerea și judecata unor oficiali aleși chiar de ei¹⁶.

Misionarii catolici par să fi fost destul de eficienți în a face cunoscute concesiile extinse promise populației de la sudul fluviului. Potrivit unei mărturii a lui Raffaele Biagi, în 1729 otomanii îi considerau vinovați pe călugării franciscani pentru scăderea numărului de contribuabili, aceștia fiind văzuți ca instrumente ale Habsburgilor în ademenirea coloniștilor bulgari pentru trecerea în Valahia Mică¹⁷. Rolul personal jucat de episcopul Stanislavich în acest proces a fost explicit afirmat prin diploma de înnobilitare care i-a fost conferită de către împărăteasa Maria Tereza în 1745, ce îi atribuia colonizarea a aproximativ 300 de familii de origine bulgară, instalate inițial în Oltenia și care se transferaseră ulterior în Banat, după cedarea primei provincii înapoi otomanilor¹⁸. Însă nu toți nou-veniții erau catolici. Conform unui raport redactat de consilierul Haan, în 1719 comunitatea bulgară din Craiova număra 40 de familii de religie catolică și 35 aparținând cultului ortodox, cea din Râmnic 26 de familii catolice față de 20 ortodoxe, și doar în Brădiceni exista o populație catolică omogenă, cuprinzând 36 de familii¹⁹. Acești bulgari ortodocși au fost, dincolo de orice îndoială, ținta primelor campanii prozelite duse de Stanislavich, ajutat de faptul că ei fuseseră recent strămutați și deci își pierduseră legăturile sociale tradiționale care le confereau o identitate de grup solidă. Aspirația

¹³ Ș. Papacostea, *Oltenia...*, p. 36–39.

¹⁴ G. Lazăr, *Les marchands en Valachie (XVII^e–XVIII^e siècles)*, București, 2006, p. 128–130.

¹⁵ C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. I, p. 406–409.

¹⁶ *Documente privitoare la istoria Românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. VI, București, 1878, p. 396–400; C. Papacostea Danielopolu, *Le régime privilégié des marchands bulgares et grecs en Olténie pendant l'occupation autrichienne (1718–1738)*, în „Revue des études sud-est européennes” 4, 1966, nr. 3–4, p. 475–490; Ș. Papacostea, *Oltenia...*, p. 120–124; G. Lazăr, *Les marchands...*, p. 130–132.

¹⁷ E. Fermendžin (ed.), *Acta Bulgariae ecclesiastica ab a. 1565 usque ad a. 1799*, Zagreb, 1887, p. 349.

¹⁸ *Ibidem*, p. 381–382.

¹⁹ C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. I, p. 401, nota 1.

spre recunoaștere și participare deplină în rândul categoriei privilegiate de care aparțineau i-a împins de asemenea către acceptarea convertirii, întrucât catolicismul devenise o parte constitutivă a autonomiei bulgare, din moment ce viața religioasă fusese plasată sub îndrumarea strictă a franciscanilor observanți²⁰. O dată în plus, diploma de înnobilitare din 1745 oferă date prețioase asupra activității desfășurate de Stanislavich în această direcție, laudându-l pentru cele câteva sute de suflete pe care le câștigase pe seama Bisericii Romane²¹.

În ciuda tuturor stimulentei, rata de creștere era prea scăzută pentru a permite speranțe întemeiate de răsturnare a balanței confesionale pe termen scurt, negând astfel valoarea convertirilor ca argument în disputa în curs pentru jurisdicția asupra Olteniei. Dacă dorea să aibă succes în pledarea cauzei lui, episcopul Stanislavich trebuia să prezinte obiective mai ambițioase. Nu este întâmplător că toate proiectele de catolicizare a Olteniei au fost dezvoltate de prelat în jurul anului 1730, adică în acea etapă de provizorat când nicio decizie nu părea să mai vină de la Roma. După șederea lui în capitala imperială și revenirea la Craiova, Nikola Stanislavich schița într-o scrisoare adresată nunțului Girolamo Grimaldi mijloacele necesare pentru a stimula catolicismul în provincia majoritar ortodoxă, semnalând astfel pentru întâia oară intențiile sale în această direcție²². Un an mai târziu, într-un raport înaintat împăratului, episcopul revenea la subiectul promovării religiei catolice în regiune. Printre cele patru puncte pe care Carol VI le supunea ulterior dezbaterii consilierilor săi, cel de al doilea privea deschiderea unei școli latine și germane în Craiova, alături de fondarea unui seminar minor²³. Ambele idei fuseseră discutate și în anii precedenți fără a se ajunge la o decizie din pricina costurilor pe care le presupuneau. În strategia Habsburgilor educația a avut mereu finalități confesionale ascunse²⁴, dar este meritul lui Stanislavich de a o fi integrat într-un plan de acțiune mai coerent și de a o fi pus pe direcția cea bună. În anii următori cele mai multe dintre măsurile anticipate de el în propunerea făcută s-au realizat pe rând, mai întâi numirea sa ca administrator apostolic, apoi alegerea locului viitoareii catedrale și, în 1734, deschiderea școlii de nivel mediu la Craiova, pusă sub oblăduirea călugărilor piariști²⁵.

²⁰ Vezi cererile adresate în acest scop în 1719, *Ibidem*, vol. I, p. 406–407, împreună cu rezoluțiile pârtoitoare cuprinse în diploma din 1727, *Documente Hurmuzaki*, vol. VI, p. 397–398.

²¹ E. Fermendzin (ed.), *Acta Bulgariae...*, p. 382.

²² S-au păstrat numai scurte referiri în scrisoarea trimisă superiorilor lui de către nunțul Grimaldi la 4 februarie 1730, Archivio della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli o «de Propaganda Fide» (în continuare: APF), *Scritture riferite nei Congressi, Bulgaria e Valacchia*, vol. 3, f. 133r.

²³ *Documente Hurmuzaki*, vol. VI, p. 412–414.

²⁴ Vezi intențiile exprimate în 1726: „und mit diser Gelegenheit dorthiger Schismatischen Jugend die Catholl. Religion insensibiler einflüssen zumachen”, la C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. II, București, 1944, p. 25, precum și cele din 1729: „und solche durch gute Unterweisung in Studien und Civileren sitten auferziehen zu machen, einfolglichen dise nation successive mittels derley education von ihrer ruditet, und malitiosen Naigung ab und zum guten, auch mit der Zeit etwan insesibiler zu der wahren Religion zu laithen”, *Documente Hurmuzaki*, vol. VI, p. 407.

²⁵ C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. III, p. 12–13; I. Józsa-Józsa, *Piariștii și românii până la 1918*, Aiud, 1940, p. 54–60.

În vreme ce această inițiativă putea da roade numai în durată lungă, episcopul Stanislavich începuse deja să lucreze în tăcere pentru obținerea unor rezultate mai rapide. Trebuie să îi fi devenit limpede că, pentru a o face acceptabilă majorității, schimbarea religioasă nu putea să aducă o ruptură completă față de trecut. Pentru a menaja sensibilitățile religioase ale viitorilor convertiți, el a importat în Oltenia ideea unirii religioase cu Roma, care la momentul acela putea încă să fie privită ca o poveste de succes în principatul vecin al Transilvaniei²⁶. Potrivit modelului definit la conciliul de la Ferrara-Florența în secolul al XV-lea, ortodocșilor li se cerea să recunoască punctele principale ale dogmei catolice, dar puteau continua să-și păstreze și să practice ritul bizantin propriu²⁷. Până în februarie 1734, când președintele și consilierii catolici de la Craiova laudau pentru prima dată rezultatele acestei strategii, care făcuse ca egumenii mănăstirilor Segarcea și Titireci să depună profesiunea de credință catolică, ea pare să fi acumulat deja o preistorie astăzi pierdută²⁸. Un deceniu mai târziu, în 1745, amintita diplomă de înnobilare a împărătesei Maria Tereza îl credita pe Nikola Stanislavich cu convertirea a trei egumeni în timpul păstoririi sale în Oltenia, adăugându-i la lista precedentă pe superiorii mănăstirilor Strehăia și Jitianu²⁹. Lor li se alăturase, cândva înainte de 1736, administratorul schitului Stănești. În raportul expediat cardinalilor Congregației de Propaganda Fide cu acea ocazie, episcopul de Nikopol expunea proiectul consolidării cuceririlor spirituale de până atunci prin transferarea unor călugări basilieni din abațiile din sudul Italiei în mănăstirile Segarcea, Strehăia, ca și în schitul Stănești, care să-i înlocuiască pe călugării locali nestatornici și care să servească drept model pentru credincioșii de rând. El își exprima de asemenea dorința de a face o nouă călătorie la Viena pentru a discuta cu împăratul despre pașii ce trebuiau îndepliniți pentru revenirea tuturor ortodocșilor din Oltenia în comuniune deplină cu Roma, indicând prin aceasta că ideile sale evoluaseră într-un proiect complex³⁰. Campania militară de succes a otomanilor din anii următori a însemnat însă că orice ar fi intenționat episcopul în această direcție a fost iremediabil distrus.

Eșecul subit, împreună cu informațiile dispersate care au făcut aceste episoade cu atât mai obscure pentru cercetarea istorică nu ar trebui să ne înșele în legătură cu însemnătatea lor reală. Patru din cele 26 de mari mănăstiri existente în Oltenia, ceea ce corespunde unui procent de 15% din totalul așezămintelor religioase de prim rang, potrivit clasificării realizate de administrația habsburgică³¹,

²⁶ Z. Păclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, partea I: (1697–1751), în „Perspective”, 17, 1994–1995, nr. 65–68, p. 1–388, aici p. 315–318.

²⁷ J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959; V. Peri, *La lettura del Concilio di Firenze nella prospettiva unionistica romana*, în idem, *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'Impero Romano all'Europa moderna*, Roma – Padova, 2002, p. 375–396.

²⁸ C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. III, p. 43.

²⁹ E. Fermendžin (ed.), *Acta Bulgariae...*, p. 382.

³⁰ APF, *Acta*, vol. 106, f. 243^v–245^v.

³¹ Ș. Papacostea, *Oltenia...*, p. 291, n. 2.

fuseseră penetrate de învățăturile unirii ecleziastice. Din păcate, nu ne putem sprijini decât pe supoziții pentru a explica de ce tocmai acești patru egumeni printre ceilalți au fost convinși să adopte catolicismul. Nu putem identifica nici un tipar al convertirii, dacă punem alături spre comparație înzestrarea, amplasarea sau tradiția lăcașurilor indicate. Strehaia, singura mănăstire domnească dintre cele patru, își deducea originile de la un fondator anonim din secolul al XIV-lea. În secolul al XVI-lea ea trecuse sub patronajul Craioveștilor, familia boierească ce a dominat viața politică a Țării Românești în preajma anului 1500. Un secol mai târziu ajunsese sub îngrijirea lui Matei Basarab, voievod al Țării Românești între 1632 și 1654, cel care a finanțat restaurarea și mărirea edificiului, devenind prin aceasta al doilea ei ctitor³². Așezată în cel mai vestic dintre județele Olteniei, mănăstirea deținea o moșie modestă, care includea doar cinci sate sau părți de sat³³. Segarcea, amplasată la sud de capitala provinciei, Craiova, data din secolul al XVI-lea și fusese anterior închinată Patriarhiei de Alexandria. În ciuda statutului inferior, veniturile sale anuale erau substanțiale, întrucât stăpânea 13 sate întregi sau fragmentare³⁴. Schitul Stănești, localizat lângă Drăgășani, avea un trecut și mai bogat, fiind construit în secolul al XV-lea și numărându-i printre cei de mărimumia cărora beneficiase pe boierii Buzești. Subordonarea față de Segarcea se produsese ca efect al închinării față de același patron, Patriarhia de Alexandria, care a optat pentru exercitarea unui control centralizat asupra posesiunilor sale muntene³⁵. Amplasată la marginea Craiovei, mănăstirea Jitianu fusese ctitorită de niște boieri locali în secolul al XVI-lea, înainte de a intra în grațiile Bălașei, soția voievodului Constantin Șerban, cea care a reconstruit-o la mijlocul veacului al XVII-lea. Mai târziu a trecut sub patronajul boierilor Obedeianu și a fost închinată mănăstirii Sf. Pavel de la Muntele Athos, împreună cu cele 13 sate și părți de sat pe care le deținea³⁶. Mănăstirea Titireci, deși era, la fel, o ctitorie boierească din secolul al XVI-lea, localizată lângă Râmnic, și își păstrase autonomia de-a lungul epocilor, fusese în schimb lipsită de un protector puternic, astfel că își întindea stăpânirea peste numai patru sate³⁷.

³² I. Donat, *Fundațiunile religioase ale Olteniei. Partea I-a: Mănăstiri și schituri*, în „Arhivele Olteniei”, 15, 1936, p. 262–346, aici p. 330. Pentru o cronologie diferită a începuturilor, vezi R. Crețeanu, *Precizări cronologice privind ansamblul mănăstiresc Strehaia*, în „Mitropolia Olteniei”, 26, 1974, nr. 7–8, p. 644–649.

³³ N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 255–256 și documentul 10.

³⁴ I. Donat, *Fundațiunile religioase...*, p. 325–326; N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 257–259; T. G. Bulat, *O mănăstire doljeană închinată Patriarhiei de Alexandria: Segarcea*, în „Mitropolia Olteniei”, 21, 1969, nr. 7–8, p. 551–569.

³⁵ I. Donat, *Fundațiunile religioase...*, p. 328–329; N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 259; D. Pleșia, *Contribuții la istoricul mănăstirii Stănești și al ctitorilor ei*, în „Mitropolia Olteniei”, 17, 1965, nr. 5–6, p. 407–417.

³⁶ I. Donat, *Fundațiunile religioase...*, p. 312; N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 260–262; P. Zahariuc, *Date noi despre ctitorii mănăstirii Jitianu (județul Dolj) și un document de danie pentru mănăstirea Sfântul Pavel de la Muntele Athos*, în *Orașul din spațiul românesc între Orient și Occident: Tranziția de la medievalitate la modernitate*, coord. L. Rădvan, Iași, 2007, p. 11–26.

³⁷ I. Donat, *Fundațiunile religioase...*, p. 334; N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 267–268; T. Simedrea, *Mănăstirea Titireci*, în „Glasul Bisericii”, 22, 1963, nr. 5–6, p. 468–501.

Sursele existente nu indică presiuni deosebite care să fi acționat din direcția administrației provinciale catolice asupra egumenilor acestor mănăstiri, care să-i fi determinat să-și schimbe afilierea confesională. Dimpotrivă, în cazul mănăstirii Strehaia, pentru care informațiile istorice au fost mai sistematic inventariate, funcționarii din Oltenia au intervenit în mod constant pentru a-i proteja patrimoniul și i-au acordat decizii favorabile în disputele de proprietate deschise de reclamanți care solicitau părți din moșiile așezământului³⁸. Singurul argument care ne-ar putea conduce la o concluzie diferită este atitudinea militantă adoptată de unii dintre egumeni în contextul reformelor inițiate de Habsburgi cu scopul limitării autonomiei și beneficiilor de care dispunea Biserica Ortodoxă în Oltenia, doar că de o manieră similară au acționat atunci majoritatea stareților³⁹, fără ca prin aceasta să treacă la finalul protestelor în tabăra catolică. În fața caracteristicilor atât de diferite ale acestor mănăstiri și a experiențelor comune limitate, orice încercare de căutare a unor motivații instituționale pălește în comparație cu biografia egumenilor, care consider că poate da seamă în mai mare măsură pentru aplecarea lor spre convertirea religioasă.

În februarie 1734, atunci când consilierii catolici din administrație menționau pentru prima oară evoluțiile încurajatoare din provincie și îi solicitau generalului Wallis numirea unui nou egumen filo-catolic la Segarcea, unirea bisericească cu Roma își făcuse deja intrarea de ceva vreme în mănăstire. Petroniu, fostul stareț, care murise recent, depusese anterior profesiunea de credință catolică, stârnind indignarea mediilor clericale la aflarea publică a veștii, în 1724. În luna august a aceluși an generalul Königsegg, directorul suprem provincial de la momentul respectiv, informa Viena în legătură cu acțiunea disciplinară declanșată împotriva lui Petroniu de episcopul ortodox de Râmnic, ca și despre cererea celui din urmă ca toți cei care ar primi unirea cu Roma să fie de îndată îndepărtați din mănăstiri⁴⁰. Nu există detalii suplimentare care să ne ajute să îi descoperim pe cei avuți în vedere în chip preventiv de această măsură drastică, dar exprimarea dovedește că ierarhia ortodoxă ajunsese să considere problema ca una serioasă și că se aștepta și la alte defecțiuni. Egumenul Petroniu a fost pus în legătură cu omonimul său activ în Banat cu doar câțiva ani mai devreme, de unde ar fi trecut în provincia învecinată după eșuarea încercării lui de a obține cârja episcopală, în ciuda faptului că se mărturisise unit cu Roma⁴¹. Dovezile care să susțină identificarea rămân relativ subrede, însă ea permite cel puțin explicarea mulțumitoare a faptului că această primă convertire nu a fost înregistrată de nici un document elaborat de autoritățile oltene înainte de 1724. Din moment ce pătrunderea religiei catolice printre populațiile ortodoxe din sudul Ungariei și din Banat era deja în desfășurare la mijlocul anilor 1710, catolicismul lui Petroniu poate să fi fost rodul unui import

³⁸ A. E. Pororo, *Documentele mănăstirii Strehaia (1499–1859)*, Craiova, 2011, doc. 138–139, 141, 144, 148, 150, 153–160.

³⁹ N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 81–106.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 158; C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. I, p. 633.

⁴¹ Șt. Pop, *La trecutul diecezei Caransebeșului*, Caransebeș, 1932, p. 35–39.

mai degrabă decât rezultatul eforturilor misionare locale. În orice caz, confruntat cu acuzațiile superiorului său de la Râmnic, starețul de la Segarcea a denunțat oficial unirea religioasă pentru a-și salva poziția în fruntea mănăstirii, așa după cum evoca faptele zece ani mai târziu generalul Wallis⁴². Până la moartea sa el a rămas un colaborator fidel al episcopilor de Râmnic, lucru evidențiat de corespondența lui și de momentele repetate în care a apărut ca semnatar al petițiilor colective îndreptate împotriva politicii de reformă a Habsburgilor⁴³. În același timp, din perspectiva administrației catolice, atât civile cât și ecleziastice, Petroniu a continuat să fie asociat în mod ferm cu unirea bisericească, chiar dacă din motive evidente apartenența lui a trebuit să rămână pentru moment acoperită de secret. Consilierii catolici care scriau în 1734 îl dădeau ca exemplu indiscutabil al unei convertiri reușite, mai ales că el îndurase cu stoicism persecuțiile numeroase la care fusese supus de către adversarii săi⁴⁴. Fie că își disimulase convingerile religioase adevărate pentru a evita represaliile ierarhiei ortodoxe dominante sau că simulase religiozitatea prescrisă pentru a conserva favorurile elitelor politice catolice, atitudinea lui veritabilă este imposibil de precizat cu o minimă siguranță.

Succesorului desemnat al lui Petroniu, Ilarion, i se poate contura un portret mai puțin ambiguu. El slujise ca adjunct al starețului și, din momentul în care acesta se îmbolnăvise, fusese convins să depună profesiunea de credință catolică în conventul franciscan din Craiova, eveniment petrecut în noiembrie 1733⁴⁵. Faptul că respectiva convertire se realizase sub influența directă a lui Petroniu, împreună cu caracterul oficial al ceremoniei ar putea sugera că egumenul de la Segarcea îmbrățișase în mod autentic catolicismul măcar în ultima parte a vieții și ar indica, de asemenea, strădania lui de a face prozeliti. În ciuda acestor elemente, se impune cu evidență constatarea că, în cazul deciziei analizate, credința a jucat un rol marginal și că factorul determinant au fost considerațiile de ordin social, Ilarion acceptând unirea religioasă sub condiția promovării lui la conducerea mănăstirii în locul starețului care nu își mai putea îndeplini atribuțiile⁴⁶.

O pauză de doi ani desparte aceste întâmplări de prima menționare a convertirii administratorului schitului Stănești. Relația de subordonare care îl lega de Segarcea face plauzibil scenariul inițierii călugărului rămas anonim care asigura conducerea schitului în problematica unirii religioase prin influența superiorului său direct, deși nu există dovezi concludente în acest sens. Deoarece el apare menționat numai în memoriul episcopului Stanislavich din 1736, este probabil ca trecerea lui la catolicism să se fi petrecut între 1734 și data acestui din urmă document. În 1737 el avea să fie îndepărtat din funcție de către noul egumen de la Segarcea, ceea ce a provocat protestele vehemente ale administrației civile, care a

⁴² C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. III, p. 47.

⁴³ N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 39, 94–96

⁴⁴ C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. III, p. 43.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*: „er wegen seiner Gebrechlichkeit sub spe futurae successionis ihme substituïret werden möchte”.

acuzat încălcarea dreptului de a supraveghea și aviza numirile ecleziastice⁴⁷. Documentele nu precizează nimic despre motivele acestei decizii, dar ea aduce foarte mult aminte de avertismentul din urmă cu 13 ani al episcopului de Râmnic, privind înlăturarea din rândurile clerului regular a celor suspectați de apropierea de Biserica Catolică.

Un final întrucâtva asemănător a cunoscut și egumenul mănăstirii Strehaia din momentul în care vestea convertirii sale a ieșit la iveală. Numele acestuia, Partenie, apare menționat cu un deceniu mai devreme, în 1724, în documente care înregistrau un schimb de robi țigani convenit între Strehaia și mănăstirea vecină, Crasna⁴⁸. La fel ca alți contemporani, Partenie a fost și el implicat în protestele puse la cale de episcopul de Râmnic la adresa reformelor administrative ale Habsburgilor, el semnând marea petiție redactată și prezentată împăratului în 1731⁴⁹. Fără nici un motiv aparent, el a demisionat brusc de la conducerea mănăstirii în prima parte a anului 1734, pentru ca la 15 iunie un nou stareț să fie instalat deja în persoana lui Dionisie Bălăcescu⁵⁰. Ajutat și de relații de familie care mergeau înapoi în timp ca de cel puțin o generație, promovarea lui a fost cel mai probabil determinată de apartenența lui Dionisie la comunitatea neșovâielnică de la Hurezi, în mijlocul căreia avea să se întoarcă peste numai un an pentru a asuma conducerea așezământului din care provenea⁵¹. În orice caz, timpul fusese suficient pentru a readuce Strehaia în tabăra ortodoxă și, în ciuda celor afirmate de episcopul Stanislavich în 1736, nici un alt nume „unionist” nu ne mai întâmpină în documente după înlocuirea atât de intempestivă a lui Partenie.

În fine, ultima mănăstire pentru care avem detalii este Titireci, la conducerea căreia se găsea un anume Ioan Ursaky. Noua pisanie așezată după restaurarea bisericii în 1729 menționează deja rolul acestuia în înnoirea lăcașului, sugerând o cârmuire chiar mai timpurie⁵². Întâlnim în documentele oltene un călugăr omonim care fusese stareț al mănăstirii Căluș cu câțiva ani mai devreme, dar pentru care în decembrie 1723 generalul Königsegg cerea de la Viena aprobarea pentru aplicarea sentinței de destituire și caterisire pentru o vină neindicată⁵³. Nu se poate preciza pentru moment în ce măsură acest incident a stimulat apropierea lui de catolicism ca mijloc de a scăpa de pedeapsa la care fusese condamnat. Consilierilor romano-catolici din administrația provincială le apărea ca un proaspăt convertit în februarie 1734, așadar este totuși posibil ca schimbarea religioasă să fi intervenit într-o etapă

⁴⁷ Ș. Papacostea, *Oltenia...*, p. 292, nota 4.

⁴⁸ A. E. Pororo, *Documentele mănăstirii...*, doc. 136.

⁴⁹ N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 94.

⁵⁰ N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XIV: *Hârtii din arhiva mănăstirii Hurezului*, București, 1907, p. 51–52: „resignante qui eidem antea prefuit igumeno, in vacantiam devenisset”.

⁵¹ Pentru cariera lui ulterioară vezi R. Ilie, *Dionisie I Iliev și Dionisie II Bălăcescu stareți ai mănăstirii Hurezului*, în „Glasul Bisericii”, 14, 1955, nr. 1–2, p. 59–71. Relațiile familiei Bălăcescu cu Strehaia sunt documentate în A. E. Pororo, *Documentele mănăstirii*, doc. 90, 140, 142, 154.

⁵² I. Donat, *Fundațiunile religioase...*, p. 334.

⁵³ N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 154.

mai târzie a vieții lui⁵⁴. Deși nu avem nici un instrument credibil cu care să putem măsura adeziunea lui, este semnificativ că Ioan Ursaky a fost singurul dintre egumenii menționați pentru care nu avem vreo dovadă a unei înlocuiri bruște decise de ierarhia ortodoxă, posibil semn al unei identificări religioase fluide și al unui pragmatism salvator.

În afara cazului său, se poate evidenția un anume tipar al reacției față de competitorul latin. Egumenul unit de la Segarcea a fost amenințat cu măsuri disciplinare înainte ca el să abjure profesiunea de credință catolică. La Strehaia, același conflict a fost rezolvat prin retragerea (forțată) a starețului filo-catolic și numirea unui înlocuitor ortodox de încredere. Acolo unde nu s-a putut ajunge la un asemenea compromis, precum la Stănești, episcopul de Râmnic a riscat chiar un conflict deschis cu administrația provincială, prin înlăturarea egumenului convertit și instalarea unei persoane alese direct de el. Păstrându-se fideli față de afirmațiile predecesorilor lor din anii 1720, înțelesul pe care aceste gesturi l-au transmis a fost acela că ierarhiile ortodocșii din Oltenia nu aveau de gând să permită ca unirea religioasă să se instaleze în vreuna din mănăstirile aflate sub autoritatea scaunului de Râmnic. Fermitatea lor s-a repercutat probabil și în lipsa de entuziasm cu care laicii au răspuns apelurilor la convertire. Într-o societate pentru care disputa ortodoxie versus catolicism desemna nu doar o fractură religioasă, ci și una politică, mai ales după schimbările introduse de Habsburgi începând cu anul 1726, a existat un singur personaj care a riscat să facă acest pas. Boierul Ioan Bengescu, o rudă mai puțin înzestrată a influentului consilier Staico Bengescu care activa în cadrele administrației imperiale de la Craiova, s-a convertit într-adevăr la catolicism. După foarte puțin timp însă și el a revenit la ortodoxie, dezamăgit, poate, de perspectivele sociale și presat dinspre rândurile propriei familii⁵⁵. Și, deși zvonuri despre sentimentele filo-catolice ale episcopilor de Râmnic s-au făcut auzite din când în când, majoritatea acuzațiilor privindu-l pe Inochentie, ele trimit mai degrabă la tensiuni de ordin intern și la atitudinea de defensivă a credincioșilor ortodocșii, gata să interpreteze orice gest ieșit din comun, decât la un real pericol de convertire⁵⁶.

În acest context, narațiunea optimistă a membrilor ordinelor religioase, fie ei iezuiți sau piariști, care, în maniera obișnuită, au supralicitat numărul celor care își schimbau religia, nu ar trebui să beneficieze de o prea mare încredere⁵⁷. Cu toate că poate părea surprinzătoare, absența din acest tablou general a franciscanilor observanți, deținătorii de drept ai împuternicirilor misionare, are propriile rațiuni. Pe măsură ce au devenit tot mai implicați într-un conflict de competențe cu episcopul de Nikopol, fostul lor coleg, în legătură cu drepturile de administrare a

⁵⁴ C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. III, p. 43.

⁵⁵ *Ibidem*, vol. II, p. 463.

⁵⁶ Vezi, de exemplu, relatarea lui Radu Tempea, *Istoria sfintei besereci a Șcheilor Brașovului*, ed. O. Schiau, L. Bot, București, 1969, p. 140–144 și 147.

⁵⁷ N. Nilles (ed.), *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, vol. I, Innsbruck, 1885, p. 446–447; I. Józsa-Józsa, *Piariștii și românii*, p. 55, nota 31.

parohiilor, ei nu au mai susținut proiectele acestuia⁵⁸. Răcirea relațiilor nu a făcut decât să se adauge la moderația caracteristică a franciscanilor, obișnuiți de secole să se îngrijească doar de puținii catolici din Țara Românească și să nu-și pericliteze poziția și proprietățile în încercarea de a câștiga noi adepți din rândul populației ortodoxe.

La urma urmelor, în toată perioada în discuție, vârfurile administrației habsburgice din Oltenia au ezitat să acorde sprijinul lor activităților prozelite ale misionarilor catolici. Iezuiții, care pătrunseseră inițial în provincie în suita regimentelor imperiale și își exprimaseră speranța unei instalări rapide acolo, au fost în final incapabili să se mențină pe poziții după 1718. Atitudinea lor militantă a jucat de astă dată împotriva lor și nici chiar perspectivele unei educații de nivel înalt, care făcuseră din ordin soluția preferată de împărat în timpul dezbaterilor despre întemeierea școlilor la Craiova în 1729, nu le-a deschis drumul către locul atât de mult râvnit. În mod grăitor, rivalii lor și cei care au câștigat competiția aceasta, călugării piariști, s-au bucurat de sprijinul generalului Franz Anton von Wallis, directorul suprem al administrației provinciale de la acel moment, care a înclinat spre metodele educative tot atât de relevante, dar la fel de probabil și spre abordarea mai temperată în chestiunile propagandei religioase⁵⁹. Nu este greu de înțeles de ce autoritățile militare s-au opus oricărei încercări nechibzuite de a impune catolicismul în provincia majoritar ortodoxă. Pentru ele, Oltenia era în primul rând un teritoriu de graniță aflat în prima linie a apărării împotriva otomanilor și trebuia, de aceea, să fie guvernată cu înțelegerere pentru menținerea ordinii sociale care garanta plata regulată a impozitelor ce întrețineau armata. Orice lucru care pune în pericol acest țel – iar presiunea în direcția convertirii era o cale sigură spre conflict și nașterea unei mișcări de opoziție – trebuia pus între paranteze până când vremuri mai pașnice ar fi permis reluarea lui.

Pe de altă parte, autoritățile civile, atât de la centru, cât și de la periferie, au fost mult mai receptive la proiectele care vizau transformarea peisajului religios al Valahiei Mici. Ca și în alte părți ale Monarhiei, catolicismul a fost în principal apreciat pentru potențialul său ca instrument de integrare, menit să întărească fidelitatea stărilor politice locale și să contribuie la formarea unei elite uniforme⁶⁰. Astfel, din punct de vedere politic, obiectivele pe termen lung au avut precedență față de preocupările pe termen scurt. Departamentul responsabil în cadrul curții cu elaborarea strategiilor de guvernare pentru teritoriile nou-cucerite și-a exprimat îngrijorarea în ianuarie 1736 în legătură cu prerogativele prea extinse pe care mitropolitul sârb le primise în Oltenia. Se spera că limitarea atribuțiilor lui, începând chiar cu diminuarea rolului ce trebuia să îi revină în procedura de consacrare a noului episcop de Râmnic, avea să ajute cauzei catolice și să îi

⁵⁸ R. Nedici, *In-between empires...*, p. 479–482.

⁵⁹ *Documente Hurmuzaki*, vol. VI, p. 460.

⁶⁰ R. J. W. Evans, *The Making of the Habsburg Monarchy 1550–1700: An Interpretation*, Oxford, 1979.

protejeze pe cei care începuseră să îmbrățișeze unirea cu Roma. Membrii departamentului au mers până la a cere ca problema să fie pusă pe agenda conferinței ministeriale, aducând-o astfel în dezbaterile instanței de rangul cel mai înalt, pentru a o scoate de sub influența autorităților militare⁶¹.

Disputa avea să fie îndată după aceea reflectată la nivelul provinciei, în antagonismul care a opus viziunile contrastante ale consilierilor catolici din Craiova atitudinii comandantului general de la Sibiu. Cerând sprijinul celui din urmă pentru numirea lui Ilarion în poziția de egumen al mănăstirii Segarcea, funcționarii civili au adus o serie de argumente în favoarea călugărului unit. Ei au expus și apărât cu tărie opinia conform căreia condiția de catolic nu îl făcea pe candidatul lor incompatibil cu preluarea conducerii unei mănăstiri ortodoxe, din moment ce Ilarion își păstrase ritul bizantin. Și, deși recunoșteau că diploma imperială din 1719 făgăduise să păstreze drepturile nealterate ale Bisericii Ortodoxe, ei insistau că un asemenea angajament nu putea fi menținut împotriva intereselor religiei catolice⁶². Efortul lor a fost însă în zadar, deoarece generalul Wallis a rămas ferm pe poziția oficială a armatei, răspunzându-le că nu vedea nicio posibilitate prin care să intervină în această alegere peste capul ierarhului ortodox⁶³. Cu toate că vorbele sale dezvăluiau și o anume neîncredere în sentimentele reale ale acelor convertiți care erau prezentați de consilierii civili ca exemple de succes ale unirii cu Roma, etichetându-i drept „mameluci”⁶⁴, generalul își ignora cu bună-știință puterile extinse care îi fuseseră conferite, tocmai pentru a evita un conflict cu episcopul de Râmnic. În realitate, reformele realizate în anii 1731–1732 modificaseră procedura de numire a superiorilor mănăstirești, așezând alegerea stareților sub supravegherea a doi delegați speciali, unul ca reprezentant al episcopului, iar celălalt al administrației provinciale, și cerând ca fiecare nou egumen să fie confirmat mai întâi de autoritățile politice⁶⁵. Chiar dacă evoluțiile ulterioare vor demonstra că asemenea măsuri nu erau suficiente pentru a limita controlul pe care episcopii de Râmnic îl exercitau asupra mănăstirilor, nu este mai puțin simptomatic pentru abordările divergente ale guvernanților austrieci că generalul comandant s-a abținut de la orice fel de luare de poziție pentru a nu risca să-i îndepărteze pe membrii clerului ortodox.

Statele premoderne au căutat cooperarea Bisericii din motive de control și disciplinare a supușilor. Extinderea Monarhiei Habsburgilor înspre Balcani în deceniile de la cumpăna secolelor XVII–XVIII i-a obligat pe conducătorii ei la o serie de opțiuni pragmatice. Absolutismul confesional, care fusese o lungă perioadă folosit ca instrument de guvernare în țările ereditare, nu a fost aproape deloc

⁶¹ J. H. Schwicker, *Die Vereinigung der Serbischen Metropolen von Belgrad und Carlowitz im Jahre 1731*, în „Archiv für österreichische Geschichte”, 62, 1881, p. 305–449, aici p. 422–423.

⁶² C. Giurescu (ed.), *Material...*, vol. III, p. 42–43.

⁶³ *Ibidem*, p. 46–47.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 47.

⁶⁵ N. Dobrescu, *Istoria bisericii...*, p. 86–102.

invocat în acele teritorii nou-cucerite lipsite de o tradiție catolică puternică. Oltenia, care a ajuns sub dominația Habsburgilor în 1718, nu a făcut excepție, aici fiind negociate acorduri cu elitele locale care au inclus garanții adresate Bisericii Ortodoxe. În consecință, au fost făcute doar încercări individuale de a schimba echilibrul confesional, printr-o abordare de sus în jos, cum au demonstrat-o proiectele întocmite de episcopul de Nikopol, Nikola Stanislavich, pentru răspândirea religiei catolice în anii 1730. Pentru a explica eșecul lor este nevoie să luăm în considerare mai mulți factori. În primul rând, chiar dacă sursele păstrate fac dificilă orice estimare categorică, se poate deduce că cel puțin o parte dintre cei convertiți au fost atrași la catolicism prin promisiuni sociale, mai degrabă decât pe calea dialogului teologic, ceea ce a făcut ca atașamentul lor să fie discutabil. În al doilea rând, poziția dominantă deținută de episcopii de Râmnic le-a permis acestora să se opună și să răstoarne toate câștigurile obținute de unirea religioasă în mănăstirile oltene prin simpla înlocuire a călugărilor asupra cărora planau suspiciuni. În al treilea rând, distonanța dintre autoritățile civile și militare cu privire la strategia de guvernare a provinciei și la rolul pe care religia îl avea de jucat a făcut ca eforturile misionare să nu beneficieze de susținerea politică ce le-ar fi fost necesară. Întregul episod este, așadar, emblematic pentru dificultățile întâmpinate de Monarhie în a determina mijloacele cele mai potrivite pentru a căuta să realizeze integrarea Olteniei și, totodată, pentru impactul pe care autoritățile concurente l-au avut în privința alegerii religioase a indivizilor.

**NEGUSTORI, IERARHI ȘI MISIONARI
ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN**

GESTIONARI EPIROȚI AI CĂMĂRILOR DOMNEȘTI. CAZUL NEGUSTORILOR IGUMENOS DE LA IOANNINA ȘI AL FAMILIEI LOR EXTINSE (SFÂRȘITUL SECOLULUI AL XVI-LEA – ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XVIII-LEA)

LIDIA COTOVANU

În data de 7 martie 1621, Matei, mitropolitul Mirelor *in partibus*, pe atunci egumen al mănăstirii Dealu¹, îi oferea lui Nicolae vistier un *Liturghier* caligrafiat de el însuși, cu următoarea dedicație: Τῷ τιμιωτάτῳ καὶ εὐγενεστάτῳ ἐν ἄρχουσι κυρίῳ κυρίῳ Νικολάῳ τῷ ηγουμένῳ καὶ βεστιαρίῳ. Ματθαῖος ὁ Μυρέων [...] ἐν ἔτει ζρκθ' μαρτίου ζ'.

Manuscrisul se păstrează la mănăstirea Iviron de la Muntele Athos sub cota 1434². Dedicția a fost semnalată în 1977 de către Linos Politis într-un studiu despre activitatea de copist a lui Matei al Mirelor³. Două decenii mai târziu, Ștefan

¹ Despre viața și activitatea lui Matei al Mirelor: S. Mercati, *Epigrammi in morte di Michele Movila, voivoda di Moldavia*, în „Studi bizantini”, 1, 1925, p. 141–146; D. Russo, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, I, București, 1939, p. 159–179; I. Ștefănescu, *Viața Sfintei Parascheva cea Nouă de Matei al Mirelor*, în idem, *Opere istorice*, București, 1942, p. 47–76; S. Gkatsopoulos, *Ματθαῖος μητροπολίτης Μυρέων ἐκ Πωγωνιανῆς*, în „Ἡπειρωτικὴ Εστία” 10, 1961, p. 99–109, 199–205, 316–321, 413–418, 491–498, 604–610, 812–816, 892–900, 981–988, 1061–1071; *ibidem*, 11, 1962, p. 22–27, 113–117, 231–237; L. Vranoussis, *Ἐγκωμιαστικὴ ἀκολουθία γιὰ τοὺς τρεῖς ἱεράρχες Μελέτιο Πηγᾶ, Γαβριὴλ Σεβήρο καὶ Μάξιμο Μαργούνιο, ἀνέκδοτο ἔργο τοῦ Ματθαίου Μυρέων*, în *Πεπραγμένα του Β' Διεθνoῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου*, III, Atena, 1968, p. 368–411; L. Politis, *Un copiste éminent du XVII^e siècle: Matthieu métropolitaine de Myra*, în *Studia Codicologica. In Zusammenarbeit mit Jürgen Dummer, Johannes Irmscher und Franz Paschke*, Berlin, 1977, p. 375–394; idem, *Un centre de calligraphie dans les Principautés danubiennes au XVII^e siècle. Lucas de Buzau et son cercle*, în *Δέκατος Διεθνῆς Συνέδριον Βιβλιοφίλων. Αθήνα, 30 Σεπτεμβρίου – 6 Οκτωβρίου 1977*, Atena, 1979, p. 1–11; Olga Gratziou, *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaios von Myra (1596–1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600*, Atena, 1982; Ariadna Camariano-Cioran, *L'Épire et les Pays Roumains*, Ioannina, 1984, p. 163–167; L. Politis, Maria Politis, *Βιβλιογράφοι 17ου-18ου αἰῶνα. Συνοπτικὴ ἀναγραφὴ*, în „Δελτίο του Ιστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Αρχείου” 6, 1994, p. 547–549; Maria-Despina Zoumpouli, *Luc de Buzau et les centres de copie de manuscrits grecs en Moldovalachie (XVI^e – XVII^e siècles)*, Atena, 1995, p. 88–116; A. Falangas, *Μορφές Ἡπειρωτῶν στis ρουμανικῆς χώρες κατὰ τον ὕστερο Βαλκανικό Μεσαίωνα*, în „Δωδώνη. Ιστορία καὶ Αρχαιολογία” 33, 2004, p. 432–436; idem, *Présences grecques dans les Pays roumains (XIV^e–XVI^e siècles). Le témoignage des sources narratives roumaines*, București, 2009, p. 61–63, 162, 184–187, 241.

² *Θησαυροὶ του Αγίου Όρους*, II, Atena, 1991, p. 340, fig. 207–208.

³ L. Politis, *Un copiste éminent*, p. 391.

Andreescu dedică un studiu destinatarilor manuscriselor copiate de prelatul epirot. Între numele unor figuri ilustre ale lumii grecești de la începutul secolului al XVII-lea (Chiril Loukaris, viitorul patriarh al Alexandriei, Gherasim Spartaliotis, Ioachim al Dristrei, Antim de Adranopol, Ioasaf de Grevena, „preacinstitul și nobilul între stăpâni, domnul Scarlat Grammatikos” – este vorba de Scarlat Grammatikos Beglidgi, zis și *Vlasios*, agentul comercial al Porții și strămoșul Mavrocordaților⁴) îl aflăm, deci, și pe cel al „preacinstului și preanobilului între arhonți” Nicolae vistierul. Petre Ș. Năsturel, apoi Ștefan Andreescu l-au identificat, pe bună dreptate, cu Necula, marele vistier al Țării Românești între februarie – iulie 1616⁵.

Despre Necula vistierul știm că la o dată anterioară anului 1624 a refăcut mănăstirea Golgota (jud. Dâmbovița) și a închinat-o ca metoh la mănăstirea Schimbarea la Față de la Meteora. În pisania tardivă a mănăstirii Golgota, din 5 iunie 1836, se spune că noul ctitor era de la Ioannina („răposatu Neculai vistieru de la Enina”)⁶. Întrucât cercetătorii interesați de acest subiect au obișnuit să citeze inscripția tardivă publicată de Nicolae Iorga, le-au scăpat inscripțiile grecești originale, din aprilie 1624, însoțite de o versiune românească și una slavonă, publicate încă din 1975. Iată-le, în transcrierea – cu greșeli – și traducerea făcută de către editorii lor, Radu Gioglovan și Mihai Oproiu⁷:

«Δούλος ἐγὼ σός, τὸν σὸν ναὸν παντάναξ ἐν βάθρων ἀνηγέρα, πίστει καὶ πόθῳ τιμῶν προσκυνῶν τῇ Μεταμορφώσει σου Νικόλου ἡγούμενου καὶ βιστάρης ἐκ Ἰωαννίνου πόλῳ εἰς ἀντίων τῶν δεσπότη(ν) οἰμημα Χ(ρι)σ(τοῦ) τῶν πάλαι διὸ πρεσδεξάμενος κόπον καὶ πόθον μέτοχον με ποιήσον σῆς βασιλείας.»

(Traducere: *Eu, robul tău, doamne, am ridicat din temelie templul tău, cinstind cu credință și cu dragoste și închinându-mă Schimbării la Față, Nicolae egumen și vistier din ținutul Ianinei, în locul lăcașului lui Hristos al domnitorilor celor vechi și am răvnit truda și dragostea ca să mă faci părtaș împărăției tale*).

«Ὁ παρόν θ[εῖον καὶ ἅγιον ναὸν εἰς ὄνομα τῆς ἐνδόξου καὶ θεί[ας Μεταμορφώσεως τοῦ] κυρ(ίου) καὶ θε(οῦ) καὶ Σωτηρος ἡμῶν Ἡησοῦ Χ(ριστ)οῦ ἐκ θεμελίων ἐνεγέρθ(η) τοῦ τιμιωτάτου δοξαστός κύρ Νηκολάου ἡγουμένου καὶ

⁴ Lidia Cotovanu, *Chi “finanziò” gli studi a Padova di siniscalco Costantino Cantacuzeno (1667–1669)?*, în C. Luca, G. Masi (ed.), *La storia di un ri-conoscimento: i rapporti tra l'Europa Centro-Orientale e la Penisola italiana dal Rinascimento all'Età dei Lumi*, Brăila – Udine, 2012, p. 322–323, n. 124.

⁵ P.Ș. Năsturel, *Mélanges roumano-athonites* (II), în „Anuarul Institutului de Istorie „A.D. Xenopol”, XXVIII, 1991, p. 59, n. 7; Șt. Andreescu, *Destinatarii manuscriselor lui Matei al Mirelor*, în idem, *Istoria românilor: cronicari, misionari, ctitori (sec. XV – XVII)*, București, 1997, p. 149.

⁶ N. Iorga, *Inscripții din bisericile României*, II, București, 1908, n^o 272, p. 101; idem, *Fondations religieuses des princes roumains en Orient. Monastères des Météores en Thessalie*, în „Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique”, II/2–4, 1914, p. 235, și copia grecească a documentului la p. 235–237.

⁷ R. Gioglovan, M. Oproiu, *Inscripții și însemnări din județul Dâmbovița*, I, Municipiul Târgoviște, Târgoviște, 1975, p. 289–290, unde este publicată, în transcriere și traducere, și versiunea slavonă a inscripției: *ibidem*, p. 291.

βιστάρους καὶ κτήτορος [...] Ἰωαννίνων ἐπὶ τῶν ἡμέρων τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ ἐκλαμπροτάτου αὐθέντου κὺρ Ἰω Ράδου βοεβόδα.»

„Acestu d(u)mnezeiescu hram carele întru numele cinstitei preobrajaniei domnului nostru I(sus) H(ristos) din temelie au rădăcat jupânu Niculai egumenu și vistiaru și nou ctitor ce iaste de la cetatea de Ioanina în zilele domnului Ion Radu voivod văleatu 7132, apr(ilie) 21. Iane z(u)gr(av)”.

Așadar, Necula vistierul era un compatriot al lui Matei al Mirelor, ambii fiind originari din Epir. Nu regăsim această informație în alte surse. Însă faptul că Necula semnează grecește⁸, că poartă un nume rar în Țările Române la acea epocă, după cum sunt și cele ale fraților săi, *Fota* și *Vasile*⁹, că nu cunoaștem să fi avut strămoși în Țara Românească, nici sate de moștenire, arată clar că avem de a face cu o persoană originară din spațiul pe care sursele românești obișnuiesc a-l numi „Țara Grecească” sau „Rumelia” (partea balcanică aflată în jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol). Inscripțiile de la Golgota precizează că era de la Ioannina.

Cercetătorilor care s-au aplecat asupra carierei acestui „boier puternic”, după cum îl caracterizează sursele valahe¹⁰, le-a scăpat un detaliu, sau l-au trecut cu vederea, neavând explicații în privința lui: în dedicația pe care i-o face Matei al Mirelor, dar și în inscripțiile ctitoricești de la Golgota, lui Necula vistierul i se spune „Igumenos” („κυρίῳ κυρίῳ Νικολάῳ τῷ ηγουμένῳ”). Or calificativul „Igumenos” (care trebuie redactat cu majusculă) nu înseamnă nicidecum că Necula ar fi fost egumenul mănăstirii Golgota, ci exprimă chiar numele de familie al vistierului (dedicația lui Matei al Mirelor trebuie tradusă astfel: *Preacinstiului și preanobilului între arhonți, domnului Nicolae Igumenos vistierul. Matei al Mirelor, în anul 7129, martie 7*). Avem de a face cu un membru al uneia dintre cele mai bogate și influente familii de negustori din Ioannina, cunoscută din numeroase alte surse din secolul al XVI-lea și al XVII-lea. Voi reveni îndată asupra ei. De-a lungul cercetărilor mele m-am mai ciocnit de un caz în care un mare negustor din Ioannina, în legături directe cu Țările Române, poartă un nume de familie cu conotație bisericească. Este vorba de Panos Ieromnimon – în română „Pană Ironimul” –, despre care Nicolae Iorga a crezut că era obraz bisericesc¹¹, „ieromnimon” desemnând o funcție ecleziastică, asemeni celei de „oikonomos” sau „skevofylax”. Am arătat cu altă ocazie că Panos Ieromnimon, mare negustor și dragoman de limbă italiană

⁸ Muzeul de Istorie a orașului București, doc. n° 27431 (20 aprilie 1629; semnătură greu de descifrat în întregime).

⁹ Despre răspândirea tardivă a numelor ortodoxe de uz greco-bizantin în Țările Române, vezi P. Stahl, *Les noms des princes roumains*, în „Revue des études roumaines”, XVII–XVIII, 1993, p. 129–155.

¹⁰ *Documenta Romaniae Historica*, B, Țara Românească [în continuare: DRH, B], XXV (1635–1636), ed. D. Mioc, Maria Bălan, Ruxandra Cămărășescu, Coralia Fotino, București, 1985, n° 41, p. 51–56 (1 aprilie 1635).

¹¹ N. Iorga, *Operele lui Constantin Cantacuzino*, București, 1901, p. 7. Aceeași confuzie la F. Dimitrescu, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, București, 1973, p. 113. Comentarii în L. Cotovanu, *Chi “finanziò” gli studi a Padova*, p. 295.

al marelui vizir, era agentul financiar al stolnicului Constantin Cantacuzino la Veneția, cel puțin în perioada studiilor acestuia din urmă la Universitatea din Padova (1667–1669)¹². Cu aceeași ocazie arătăm că Panos Ieromnimon, al cărui frate Balanos Ieromnimon (Bălan Ironimul) reprezenta afacerea familială la București, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, era ruda apropiată a Igumenilor; voi stăruii asupra acestei legături de rudenie în rândurile care urmează. Din aceeași categorie de nume „bisericești” face parte și numele de familie al marelui vistier al Moldovei Iane Kalogeras de la Pogoniani († martie 1596, Suceava), zis în sursele moldovenești *Calugheru, Călughera, Călugărul*¹³.

Cercetarea antroponimiei importate în Țările Române de către supușii creștini ai sultanului ne rezervă încă surprize dintre cele mai interesante. Dacă numele de familie boierești din Țara Românească au o conotație patrimonială, fiind generate de numele moșiei de reședință a neamului (*Cocorăscu, Filipescu, Leurdeanu, Popescu, Brâncoveanu*, etc.)¹⁴, cele importate de către supușii creștini din Imperiul Otoman au la bază, în general, patronimice (*Coci, Leca, Dona, Dimitriu, Gheorghiu*, etc.), porecle sau nume de meserii (*Tzigaras, Metaxas, Caratzas, Trufanda, Kalogeras, Catartzis, Fortunas, Vatatzis*, etc.). Numele de familie poate fi, deci, pe lângă alte ingrediente indentitare, un important element de indentificare a boierilor și a altor supuși ai domnilor români originari din spațiul grecesc¹⁵.

Din inscripțiile ctitoricești de la mănăstirea Golgota, publicate încă din 1975, și din dedicația lui Matei al Mirelor, publicată în 1977, aflăm așadar că Necula mare vistier și frații săi Fota mare postelnic și Vasile mare vistier se mai numeau *Igumenos*. Detaliu important, care ne permite să spunem mai multe despre originea și profilul socioprofesional al celor trei frați, dintre care doi, Necula și Vasile, au ajuns mari vistieri ai Țării Românești, al treilea, Fota mare postelnic, fiind însărcinat de către Radu Mihnea cu gestiunea afacerilor externe ale Țării (dregătorie care cerea cunoașterea unor limbi străine)¹⁶.

¹² L. Cotovanu, *op. cit.*, *passim*.

¹³ St. Nicolaescu, *Documente slavo-române cu privire la relațiile Țării Românești și Moldovei cu Ardealul în sec. XV-XVI*, București, 1905, p. 275–276; *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, I, *Acte interne (1408–1660)* [în continuare DPIOI], I, ed. I. Caproșu, P. Zahariuc, Iași 1999, n° 37, p. 60 (28 martie 1594); Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei până la Aron Vodă (1359–1595)*, întocmit după Grigorie Ureche vornicul, Istratie logofătul și alții de Simion Dascalul, éd. C. Giurescu, București, 1916, p. 269.

¹⁴ Despre originea patrimonială a numelor de familie boierești vezi P. Stahl, *L'identité. Quelques exemples balkaniques*, în „Études et documents balkaniques”, 1, 1979, p. 157–162; idem, *Les noms des princes roumains*, p. 142–143; Andreea Iancu, *Le rêve de perpétuité. Transmission du patrimoine entre stratégie successorale et pratique dévotionnelle (Valachie, fin du XVIII^e siècle – début du XIX^e siècle)*, teză de doctorat inedită, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2010, p. 92–138.

¹⁵ Lidia Cotovanu, *L'émigration sud-danubienne vers la Valachie et la Moldavie et sa géographie (XV^e-XVII^e siècles): la potentialité heuristique d'un sujet peu connu*, în „Cahiers balkaniques” [on-line], 42, 2014, URL: <http://ceb.revues.org/4772> (<http://www.openedition.org/8452>).

¹⁶ Despre frații vistierului Necula, vezi N. Stoicescu, *Dicționar al marilor dregători din Țara Românească și Moldova, sec. XIV-XVII*, București, 1971, p. 181 (pentru Fota mare postelnic), 251 (pentru Vasile mare vistier).

Primul membru al familiei Igumenos ne este cunoscut din documentele păstrate în arhiva Institutului Neolenic din Veneția. Este vorba de Fotios Igumenos, membru al Comunității Grecești din Veneția în 1524¹⁷. Desigur, el nu poate fi același cu Fota Igumenos devenit mare postelnic al Țării Românești sub Radu Mihnea. Nu știm care va fi fost însă gradul de rudenie dintre postelnic și frații săi și acest strămoș nu foarte îndepărtat. Putea foarte bine să fie chiar tatăl lor, sau vreun unchi.

Comunitatea Greacă exista de numai două decenii și jumătate (înființată în 1498) și deja înregistra în catastifele sale categoria negustorilor „dalla Janina”. La 1563, în „Mariegola” (*Matricola*) Comunității, în rândul negustorilor de la Ioannina sunt amintiți Stafanos Balanos, Nikolaos Paniperis, Stathis și Georgios Panàs, Ioannis Sugduris, Ioannis Filanthropinos, Theodoris Ghiolmas, Stathis Oikonomos, Nikolaos Grekos și, alături de ei, Panos, Emanuil / Manos și Ioannis Goumenos (Igumenos)¹⁸. Regăsim acest evantai antroponimic de-a lungul secolului al XVII-lea, purtat de descendenții persoanelor amintite, înrudite între ele prin diverse grade de rudenie¹⁹. Cazul fraților Nicola, Fota și Vasile Igumenos, deveniți mari dregători sub Radu Mihnea, arată că în primul deceniu al secolului al XVII-lea, dacă nu chiar mai devreme, rețeaua familială și comercială a Igumenilor se extinsese și în Țările Române. O primă dovadă în acest sens o găsim într-o serie de documente, mai puțin cunoscute la noi, referitoare la mișcarea de eliberare a creștinilor din Imperiul Otoman inițiată de mitropolitul Larisei, Dionisie, poreclit de către contemporani *Skylosoful* (Σκυλόσοφος), în jurul anilor 1600–1611²⁰. Documentele respective se

¹⁷ K. Mertzios, *Η οικογένεια των Γλυκέων ή Γλυκίδων*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 10, 1935, p. 9. Un Balanos Juan (Ioannou) de la Ioannina este menționat în 1518 și 1527 la Veneția: Chr. Maltezou, *Η Βενετία των Ελλήνων*, Atena, 1999, p. 56.

¹⁸ K. Mertzios, *Η οικογένεια των Γλυκέων*, p. 9.

¹⁹ L. Cotovanu, *Chi “finanziò” gli studi a Padova, passim*, cu surse și bibliografie.

²⁰ Despre mitropolitul Dionisie și mișcarea antiotomană pe care a organizat-o vezi Athinagoras, *Διονύσιος ο Σκυλόσοφος*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 6, 1931, p. 10–22; Chr. Papadopoulos, *Ο Λαρίσης Διονύσιος Β΄ ο “φιλόσοφος” ο χλευαστικός επικληθείς “σκυλόσοφος”*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 8, 1933, p. 150–188; I. Zamputi, *Aspect du mouvement albanais de libération dans les premiers siècles de la domination ottomane, notamment au cours de 1593–1620*, în *Actes du I^{er} Congrès International des études sud-est européennes*, III, Histoire, Sofia, 1969, p. 857–868; I.M. Floristan Imizcoz, *Η Πρέβεζα, οι Ισπανοί και οι απελευθερωτικοί αγώνες στην αρχή του 17ου αιώνα*, în *Πρακτικά του Α΄ Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου „Η ιστορία της Πρέβεζας”* (Πρέβεζα, 22–24 Σεπτεμβρίου 1989), Preveza, 1993, p. 73–84; P. Bádenas, *Η διστακτική πολιτική της ισπανικής μοναρχίας στην Ανατολή. Διπλωματία και κατασκοπεία στο ΙΣΤ΄ και ΙΖ΄ αι.*, în *Βαλκάνια και Ανατολική Μεσόγειος (12^{ος}-17^{ος} αιώνες)*, în *Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου, Ιανουάριος 1994*, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Atena, 1998, p. 11–28; Gh. Sp. Ploumidis, *Σημείωμα για τον Διονύσιο τον Φιλόσοφο (1601, 1611)*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 35, 2001, p. 287–290; P. Xhufi, *Rebelles et unionistes dans les Balkans ottomans: l’insurrection d’Épire de 1611*, în *Hommage à Alain Ducellier*, Toulouse, 2004, p. 323–345; A. Pippidi, *Conspiration pour la liberté. Projets et campagne pour l’indépendance des Balkans vers 1600*, în idem, *Byzantins, Ottomans, Roumains. Le Sud-Est Européen entre l’héritage impérial et les influences occidentales*, Paris, 2006, p. 121–138; I.K. Chassiotis, *Ο μητροπολίτης Κυζίκου Διονύσιος Παλιολόγος και η δράση του στη Δυτική και την Ανατολική Ευρώπη κατά τον 16ο αιώνα*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 44, 2010, p. 575–680; Olga Katziardi-Hering, *Από τις εξεγέρσεις στις επαναστάσεις των χριστιανών υποτελών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας στη Νοτιοανατολική Ευρώπη (περ. 1530–1821). Μια απόπειρα τυπολογίας*, în A. Lyberatos (ed.), *Τα*

păstrează în Arhivele spaniole din Simancas și au fost publicate *in extenso* de Alexandru Ciorănescu, Thomas Papakonstantinou și José M. Floristan Imiscoz²¹. Aflăm din ele că principalii reprezentanți ai elitei laice epirote și tesaliene implicate în proiectele de revoltă antiotomană ale lui Dionisie Skylososul erau Constantin Paleologul, mare postelnic al Moldovei în domnia lui Petru Șchiopul (1575–1591, cu întreruperi), retras la Veneția odată cu plecarea domnului din țară²², Stavros Apsaras de la Ioannina, rudă dinspre mamă cu Zotos Tzigars, marele vistier al Moldovei și ginerele lui Petru Șchiopul²³, Skarlatos Matza, epirot și el²⁴ – în anii

Βαλκάνια. Εκσυγχρονισμός, ταυτότητες, ιδέες. Συλλογή κειμένων προς τιμήν καθηγήτριας Νάντιας Ντάνοβα, Herakleion, 2014, p. 597, 601–602, 611–612; R. Păun, *Enemies Within: Networks of Influence and the Military Revolts against the Ottoman Power (Moldavia and Wallachia, 16th-17th Centuries)*, în G. Karaman, L. Kuncević (ed.), *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries*, Leiden – Boston, 2013, p. 209–237.

²¹ Al. Ciorănescu, *Documente privitoare la istoria românilor culese din arhivele din Simancas*, București, 1940; Th. Papakonstantinou, *Τα επαναστατικά κινήματα του Διονυσίου του Φιλοσόφου μητροπολίτη Λάρισας στη Θεσσαλία στα 1600 και στην Ήπειρο στα 1611 (ανέκδοτα έγγραφα από τα Αρχεία της Βιέννης*, Atena, 2000; idem, *Εκκλήσεις των Ελλήνων προς τους Ηγεμόνες της Δόσης και της Ρωσίας για την απελευθέρωση της Ελλάδας από την τουρκική δουλεία 1453–1821 (ανέκδοτα και άγνωστα έγγραφα από τα Αρχεία Simancas της Ισπανίας)*, Atena, 2002; idem, *Οι απελευθερωτικοί αγώνες των Ελλήνων κατά των Τούρκων, τέλη 16ου – αρχές 17ου αιώνα: ανέκδοτα έγγραφα από τα αρχεία Simancas της Ισπανίας*, Atena, 2004; J.M. Floristan Imizcoz, *Fuentes para politica oriental de los Austrias. La Documentación Griega del Archivo de Simancas (1571–1621)*, I-II, Universitatea din Leon, 1998.

²² Despre postelnicul Constantin Paleologul vezi Al. Randa, *Pro Republica Christiana. Die Walachei im „langen“ Türkenkrieg der katholischen Universalismächte (1593–1606)*, München, 1964, p. 256, 318, 370; A. Pippidi, D.M. Pippidi, *Un capitaine crétois au service de Michel le Brave prince de Valachie*, în *Πεπραγμένα του Γ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Ρέθυμνον, 18–23 Σεπτεμβρίου 1971)*, II, Atena, 1974, p. 276; A. Manousakas, *Ανέκδοτα πατριαρχικά γράμματα (1547–1806) προς τους έν Βενετία μητροπολίτας Φιλαδελφείας και την ορθόδοξον ελληνικήν Αδελφότητα*, Veneția, 1968, p. 55–56; A.H. Groot, *The ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relation 1610–1630*, Leiden – Istanbul, 1978, p. 182.

²³ Despre familiile Apsaras și Tzigaras de la Ioannina, a se vedea N. Iorga, *Un testament din secolul al XVII-lea*, în „Literatura și arta română”, V, 1900–1901, p. 177–180; idem, *Foaia de zestre a unei domnițe moldovene din 1587 și exilul venețian al familiei sale*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria III, VI, 1926, p. 219–238; N. Bănescu, *Acte venețiene privitoare la urmașii lui Petru-Vodă Șchiopul*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria III, X, 1929, p. 117–183; K.D. Mertziou, *Το εν Βενετία Ηπειρωτικόν Αρχεῖον*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 11, 1936, p. 5–16, 21–27; M.G. Ștephănescu, *O piatră de mormânt uitată și o pecete necunoscută. Mărturii vechi și noi despre marele spătar Zotu Tzigara*, în „Buletinul Monumentelor Istorice”, 5, 1971, p. 59–62; N. Stoicescu, *Dicționar*, p. 337; D.M. Nicol, *Meteora. The Rock Monasteries of Thessaly*, Londra, 1975, p. 76–77; St. Bettis, *Ζώτος, Απόστολος και Στέφανος Τζιγαράδες*, în „Ηπειρωτική Εστία”, 26, 1977, p. 12–212; A. Tourta, *Νεκτάριος και Θεοφάνης οι Αψαράδες και η μονή Προδρόμου στο νησί των Ιωαννίνων*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 26, 1980, p. 66–88; eadem, „Μονή Προδρόμου Νήσου Ιωαννίνων, οι Αψαράδες και τα ιδρύματά τους”, în *Μοναστήρια νήσου Ιωαννίνων. Πρακτικά Συμποσίου „700 χρόνια, 1292–1992”*, 29–31 Μαΐου 1992, ed. M. Garidis, Ath. Paliouras, Ioannina, 1999, p. 343–355; A. Camariano-Cioran, *L'Épire et les Pays Roumains*, p. 147–148; K. Gkelis, *Ο Απόστολος Ανδρέας και η Ιερά Μονή Περατατών (Μηλαπιδιάς) Κεφαλληνίας*, Atena, 1986, p. 56–64, 57; A. Pippidi, *De Iannina à Venise: fortune et fortune politique*, în „Revue des études sud-est européennes”, XL, 2002, p. 193–202; idem, *Chiesa dei Greci di Venezia, punto di riferimento per i rapporti tra Venezia e i Paesi romeni*, în Gr.A. Popescu (ed.), *Dall'Adriatico al Mar Nero: veneziani e romeni, tracciati di storie comuni*, Roma, 2003, p. 97–106; A. Falangas, *Μορφές Ηπειρωτών*, p. 390–395; idem, *Présences grecques*, p. 230–236; V. Tchentsova, „Chronika” Pseudo-Doropheja o postavlenii

1590, un oarecare Gașpar Matza († *ante* 1626, iunie 20), tatăl lui Marcu și Loiz clucer, făcea comerț la București²⁵ –, Emanuil / Manos Igumenos, pe care l-am amintit deja ca membru al Comunității Grecești din Veneția în 1563 (*supra*), și fiul acestuia Epifanie Igumenos, frate cu Gheorghe²⁶. Acești negustori, adevărați ambasadori ai Epirului, Tesaliei și Macedoniei pe lângă papa Clement al IX-lea, regele Spaniei Filip al III-lea și ducele de Napoli, De Lemos, solicită în numeroase rânduri ajutorul armat al puterilor catolice, invocând victoriile împăratului Rudolf II al Austriei, ale generalului Gheorghe Basta și pe cele ale lui Mihai Viteazul, domnul Țării Românești (1593–1601), împotriva puterii otomane²⁷.

Acest Epifanie Igumenos († 1647)²⁸, fiul lui Manos și al Marietei, personaj important în istoria Comunității Grecești din Veneția, avea de gând să fondeze o școală, eventual în Valahia, după cum îi sugerau interlocutorii contemporani („Ἡκουσα πῶς μέλλετε νὰ κάμετε ἓνα σπουδαστήριον καὶ κάλλιο νὰ γένῃ στήν Βλαχίαν [...]”)²⁹. Până la urmă, din dobânda banilor depuși la Zecca a fondat și asigurat îndelungata funcționare a două școli: una la Ioannina, în patria sa („Gianina mia patria”), și alta la Atena³⁰.

Epifanie îl avea ca agent comercial în Țara Românească pe nepotul său Nicolae Igumenos – altul decât Necula marele vistier –, care îi trimitea ceară valahă pentru a o vinde pe piața Veneției³¹. Una din surorile lui Epifanie, Despa, era mama fraților Pană, Bălan și Iane Ieromnimon. Așa cum am arătat mai sus, Pană Ieromnimon, instalat la Veneția, era și agentul financiar al lui Constantin Cantacuzino stolnicul. Fratele său Bălan îi trimitea ceară de la București, iar Iane rămăsese la Ioannina, de unde alimenta afacerile familiei cu materie primă locală. (Amintesc între rânduri că frații Ieromnimon erau veri primari cu Nicolae Glykis de la Ioannina, tipograful de

pervogo russkogo patriarcha: zametchanija k izutcheniju, în *Zubovskie tchtenija*, II, Strunino, 2004, p. 35–36.

²⁴ Despre familia epirotă Matza, vezi I.K. Chassiotis, *Οι Έλληνες στις παραμονές της ναυμαχίας της Ναυπάκτου. Εκκλήσεις, επαναστατικές κινήσεις και εξεγέρσεις στην ελληνική χερσόνησο από τις παραμονές ως το τέλος του κυπριακού πολέμου (1568–1571)*, Salonic, 1970, p. 210, n. 2; J.M. Floristan Imizcoz, *Fuentes*, I, p. 89, n. 9.

²⁵ N. Iorga, *Scrisori de negustori*, București, 1925, n° XXIV, p. 49 (feb. 9, 1590); idem, *Istoria Bucureștilor*, București, 1939, n° IV, p. 338–339 (15 feb. 1590), doc. reluat în *Documente privind Istoria României*, B, *Țara Românească* [în continuare: DIR, B], XVI/5, ed. I. Ionașcu et alii, București 1952, n° 448, p. 430–431; DRH, B, XI, n° 3, p. 4. (2 oct. <1593>); DIR, B, XVII/3, n° 538, p. 601–602 (1 noiembrie 1620); DIR, B, XVII/4, n° 12, p. 13–14. (28 ian. 1621), etc.

²⁶ Despre frații Epifanie și Gheorghe Igumenos, vezi arhiva lor privată publicată de K. Mertzios, *To en Bevetia Hπειρωτικών Αρχείον*, p. 29–91.

²⁷ Vezi bibliografia citată la nota 20.

²⁸ A trăit 80 de ani: K. Mertzios, *op. cit.*, p. 64. Și-a făcut diata la 2 noiembrie 1647: *ibidem*, p. 29–41.

²⁹ Informația provine dintr-o scrisoare adresată lui Epifanie Igumenos la 10 mai 1647: *ibidem*, n° 25, p. 61.

³⁰ *Ibidem*, p. 65 sq.; K.D. Mertzios, *Ανέκδοτα ηπειρωτικά μνημεία*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 13, 1938, p. 110; E. Kourmantzi-Panaiotakou, *Η εκπαίδευση στα Γιάννενα και οι ιδεολογίες της: οι „νεοτερικές” σχολές και οι σχολές Μπαλανών και Ψαλιδά (1645–1820)*, în „Δωδώνη. Φιλολογία”, 20, 1991, p. 120–122.

³¹ K. Mertzios, *To en Bevetia Hπειρωτικών Αρχείον*, p. n° 11, p. 49. Epifanie i-a lăsat prin testament acestui nepot 300 de ducăți: *ibidem*, p. 38.

carte greacă de la Veneția³². De asemenea, de notat că Iane Ieromnimon a fost socrul lui Panaioti Papa zaraful, care era fiul lui Nico Papa, zaraful de la Pogoniani și agentul comercial al lui Constantin Brâncoveanu la Veneția; Panaioti Papa zaraful a fost, la rândul său, socrul lui Nikolae Glykis, nepotul de fiu al tipografului omonim deja amintit³³. Remarcăm așadar că atât negustorii Igumenos, cât și nepoții lor Ieromnimon practicau comerțul de export / import între Ioannina, Țara Românească și Veneția. Pană Ieromnimon († 1693, Veneția, la 75 de ani), neavând copii, și-a lăsat afacerea prin testament nepotului de soră Nicolae Caraiani (Karaianis), alt bine cunoscut negustor și agent financiar al lui Constantin Brâncoveanu și al Cantacuzinilor la Veneția³⁴.

Revin asupra implicării Igumenilor în proiectele antiotomane ale mitropolitului Dionisie Skylososul. În 1605, șaptezeci de reprezentanți ai comunității creștine din Epir, Tesalia și Macedonia îi scriu ducelui de Napoli pentru a-i cere ajutor contra turcilor. Între semnatarii scrisorii, redactată în italiană, figurează și Giovanni Igumeno, adică Iane Igumenos, Michel Igumeno, Nicolo Igumeno, Foto Igumeno și Vasilis Igumeno³⁵. Tind să cred că ultimii trei sunt aceiași cu frații Nicola, Fota și Vasile Igumenos care, zece ani mai târziu, vor deveni mari dregători ai lui Radu Mihnea. În sprijinul acestei identificări vine faptul că printre semnatarii scrisorii din 1605 figurează și „Pano vistiario”³⁶, care este chiar socrul lui Vasile Igumenos, marele vistier al Țării Românești. Matei al Mirelor ne spune că Pană vistierul era „Albanez” („Πάναν τινὰ βεστιάριον Ἀλβανίτη”), deci un epirot și el, ajuns în fruntea Vistieriei Țării Românești în domnia lui Mihai Viteazul (1593, ianuarie 9 – aprilie 25). După invazia lui Gabriel Bathory în Valahia, în decembrie 1610 și primăvara lui 1611, boierii țării refugiați peste Dunăre, în frunte cu mitropolitul Luca Cipriotul, îl delegă pe Pană vistierul la Poartă cu misiunea de a-l cere domn pe Radu Mihnea³⁷. În prima domnie a acestuia, Pană, „boiarin mare și puternic”,

³² *Ibidem*, p. 118–119, 296, n. 3, p. 320, n. 16; K.Th. Petsios, *Γεώργιος Σουγδουρής (1645/7–1725): άγνωστα στοιχεία για τη ζωή, τη διδασκαλία και το φιλοσοφικό του έργο. Μέρος Α΄*, în „Δωδώνη. Ιστορία και Αρχαιολογία” 31/Γ΄, 2002, p. 288, 292.

³³ Despre familia Ieromnimon și înruderile ei, vezi Lidia Cotovanu, *Autour des attaches épirotes du futur prince de Moldavie Constantin Duca (XVII^e siècle)*, în Cr. Luca, I. Căndea (ed.), *Studia Varia in Honorem Professoris Ștefan Ștefănescu Octogenarii*, București – Brăila, 2009, p. 470, n. 17, p. 475–480; eadem, *Chi “finanziò” gli studi a Padova*, p. 291–328.

³⁴ K. Mertzios, *To en Bevetia Hπειρωτικών Αρχείων*, p. 119–120, 127; Cr. Luca, *Țările romane și Veneția în secolul al XVII-lea. Din relațiile politico-diplomatice, comerciale și culturale ale Țării Românești și ale Moldovei cu Serenissima*, București, 2007, p. 251, n. 187, p. 250, 251–252; L. Cotovanu, *Chi “finanziò” gli studi a Padova*, p. 321; L. Cotovanu, Gh. Lazăr, *Un negustor în slujba lui Constantin Brâncoveanu: epirotul Nica Papa zaraful*, în „Studii și materiale de istorie medie”, XXXII, 2014, p. 39–72 (versiune franceză *Un marchand banquier au service du prince Constantin Brâncoveanu (1688–1714): l’Épirote Nica Papa zaraful*, în „Θησαυρίσματα”, 37, 2016, p. 31–68).

³⁵ J.M. Floristan Imizcoz, *Fuentes*, I, n^o 9, p. 159–165 (orig. it.); trad. gr. Th.B. Papakonstantinou, *Εκκλήσεις των Ελλήνων*, p. 45–49.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ N. Iorga, *Manuscripte din biblioteci străine relative la istoria românilor*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria II, XXI, 1898–1899, p. 11–14; É. Legrand, *Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux Principautés Danubiennes*, Paris,

conform surselor valahe³⁸, va continua să dețină dregătoria de mare vistier, până în mai 1613, dată după care își va da obștescul sfârșit († *ante* 1613, noiembrie 17)³⁹. Pentru a completa acest peisaj genealogic și prosopografic, precizez că Pană vistierul o avusese de soția pe Despa, nepoata de fiu a banului Ghiorma, un alt boier originar de la Pogoniani, ajuns în Țara Românească pe calea negoțului⁴⁰. Au avut împreună două fete, Catrina și Margarita, ambele căsătorite cu mari vistieri ai Țării: Vasile Igumenos și Stiriano (după nume, și acesta era originar din Epir; numele mai este și astăzi caracteristic aromânilor din Epir și Tesalia)⁴¹. Vasile Igumenos și Catrina au avut două fete: Maria, căsătorită cu Trufanda, mare vistier și mare postelnic în domniile lui Radu Mihnea în Țara Românească și Moldova, și o a doua, căreia nu-i cunoaștem numele, căsătorită cu Mano mare postelnic sub Leon Tomșa (1631, decembrie, 1632, ianuarie 16 – iulie 11; † *ante* 1670)⁴². Aș mai adăuga două detalii, care completează baza de date privind întinderea rețelei familiale și socioprofesionale a Igumenilor și a familiei lor lărgite în spațiul balcanic. Din câteva documente grecești puse în circuitul științific de către Dimitris Apostolopoulos și Panaiotis Mihailaris, aflăm că Pană vistierul depusese la mitropolitul Târnovei o oarecare sumă de bani și alte lucruri în contul fiicei sale Catrina și al ginerelui Vasile vistier. În 1620, aceștia își recuperează banii și celelalte bunuri la Arvanitohori / Arbănași, localitate situată în apropierea Târnovei⁴³. În afară de această localitate, colonizată de arbănași epiroți în cursul secolului al XVI-lea⁴⁴, numele Igumenilor este legat și de centrul comercial Cernavoda, sau Cerven-Voda, localitate aflată astăzi în Bulgaria, la câțiva km mai jos de Rusciuc (Ruse)⁴⁵. Anume, dintr-o seamă

1877, p. 231–233. Despre Pană vistierul și cariera pe care a făcut-o în Țara Românească, vezi și N. Stoicescu, *Dicționar*, p. 77; Șt. Andreescu, *O sentință politică a lui Matei vodă Basarab despre un boier muntean de la răscrucea secolelor XVI–XVII*, în „Arhiva Genealogică”, VI(XI), 1999, nr. 1–4, p. 105–116.

³⁸ DRH, B, XXX, ed. Violeta Barbu, Marieta Chiper, Gh. Lazăr, București, 1998, n° 319, p. 353.

³⁹ DIR, B, XVII/2, ed. I. Ionașcu et alii, București, 1951, n° 207, p. 223–224; Șt. Andreescu, *O sentință politică*, p. 108, n. 15, p. 109.

⁴⁰ DRH, B, XXIII, ed. D. Mioc, București, 1969, n° 231, p. 369–371 (apr. 23, 1631); Lidia Cotovanu, *Qu'on prie pour moi là-bas et ici. Donation religieuse et patriotisme local dans l'Orient orthodoxe (XVI^e–XVII^e siècles)*, în R. Păun (ed.), *Histoire, mémoire et dévotion. Regards croisés sur la construction des identités dans le monde orthodoxe aux époques byzantine et post-byzantine*, Seyssel, 2016, p. 247–248.

⁴¹ Despre Stiriano vistierul, vezi N. Stoicescu, *Dicționar*, p. 243, care însă nu știe că acesta a fost ginerelul lui Pană vistierul. Despre această înrudire aflăm din niște acte de mărturie adresate de către Catrina și Margarita, fetele lui Pană vistierul, mitropolitului de Târnovo Gavril în chestiunea banilor depuși la acesta de tatăl lor: D.G. Apostolopoulos, P.D. Michailaris, *Η Νομική Συναγωγή του Δοσιθέου. Μια πηγή και ένα τεκμήριο*, I, Atena, 1987, n° 854, p. 374, n° 855, p. 374–375.

⁴² N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 208, 249, 251.

⁴³ D.G. Apostolopoulos, P.D. Michailaris, *loc. cit.*

⁴⁴ E.N. Kyriakoudis, *The original Funders' Inscription and Frescoes in the Church of the Nativity at Arbanasi in Bulgaria*, în „Cyrillomethodianum”, VIII–IX, 1984–1985, p. 319–338, cu bibliografia mai veche.

⁴⁵ Despre orașul Cernavoda, reședință episcopală dependentă de Patriarhia de Constantinopol, vezi T. Mateescu, *Din legăturile Episcopiei de Cerven cu Țările române (sec. XVII–XIX)*, în „Biserica Ortodoxă Română”, XCIV, 1976, nr. 1–2, p. 176–179; A. Tertecel, *O problemă de geografie istorică. Cernavodă și Cervenă Voda*, în „Studii și materiale de istorie medie”, XX, 2002, p. 343–346;

de documente emise de Matei Basarab aflăm că fiica lui Pană vistierul și soția lui Vasile vistierul, Catrina, după moartea ginerelui ei Trufanda vistierul († *ante* 1630), s-a retras peste Dunăre, la Cernavoda, împreună cu nepotul minor Iordachi⁴⁶. Din datele pe care le-am adunat despre acești boieri originari din Epir și despre alți compatrioți de-ai lor, am putut să deduc că mulți dintre ei aveau dublă reședință, adică, după ce s-au instalat în Țara Românească sau în Moldova, și-au păstrat casele de peste Dunăre, situate în localitățile colonizate masiv de către negustori și stratioți epiroți în cursul secolului al XVI-lea: Arvanitochori de lângă Târnovo, Arvanitochori de lângă Razgrad, din dioceza Cernavodei, unde se instalase și familia Coci, care l-a dat pe Vasile Lupu, domnul Moldovei, și orașul Cernavoda propriu-zis⁴⁷.

Până aici, am putut stabili că rețeaua de familie și de comerț a Igumenilor și a rudelor lor de sânge sau colaterale se întindea, de-a lungul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, de la Ioannina la Veneția și de la Ioannina, trecând prin localitățile situate pe rutele balcanice de comerț, până în Țara Românească și, voi adăuga acum, până în Moldova și de acolo la Lvov, în Rutenia polonă. În timp ce frații Nicola, Fota și Vasile Igumenos au intrat în aparatul politico-administrativ al Țării Românești, doi dintre ei având în gija lor Vistieria țării, și în timp ce ruda lor, Manos Igumenos și fiii săi Epifanie și Gheorghe vindeau ceară valahă la Veneția prin mijlocirea nepotului lor Nicola Igumenos din București, ajungând a fi persoane dintre cele mai influente în sânul Comunității grecești de acolo, alți doi frați Igumenos își desfășurau afacerile comerciale în Moldova, la Iași și Cotnari, precum și pe piața lioveană. Este vorba de Alexa și Iane Igumenos, ambii amintiți cu numele lor de familie în scrisoarea unui cetățean liovean din ianuarie 1596:

„Famatus Antonius Demasari, civis leopoliensis” recunoaște „causam et actionem honesto Ioanni Igomenos, Graeco, occasione ducentorum et novem florenorum polonicalium per Alexium, fratrem praenominati Ioannis Igomenos, nomine thelonei in Valachia [i.e. Moldova] se iniuste extortorum ac etiam occasione quarumcumque aliarum rerum et differetiarum prius coram,... cassat...”⁴⁸.

Alexa Igumenos era deci vameșul Moldovei, lucru confirmat și de documentele moldovenești încă din anii 1590⁴⁹. În 1604 mai era mare vameș; îl

R. Gradeva, *Villagers in International Trade: The Case of Chervena Voda*, în „Seventeenth to the beginning of Eighteenth Century, Oriente Moderno”, XXV, 2006, nr. 1, p. 1–20.

⁴⁶ DRH, B, XXX, n° 63, p. 88–91, n° 68, p. 94–97, n° 69, p. 98–99, n° 354, p. 386; DRH, B, XXXIII, ed. Gh. Lazăr, Constanța Vintilă-Ghițulescu, Andreea Iancu, București, 2006, n° 138, p. 134–135; *Catalogul documentelor Țării Românești din Arhivele Naționale* [în continuare: CDȚR], VII, ed. M.-D. Ciucă, Silvia. Vătafu-Găitan, Melentina Bâzgan, București, 1999, n° 1011, p. 349; CDȚR, VIII, ed. M.-D. Ciucă et alii, București, n° 118, p. 66–67, n° 137, p. 76–77; N. Stoicescu, *Dicționar*, p. 249, 410.

⁴⁷ Lidia Cotovanu, *Despre ctitorii arbănași ai bisericii Adormirea Maicii Domnului din Călineștii Prahovei (1646)*, în Mihai D. Sturdza la 80 de ani. Omagiu, Iași, 2014, p. 659–701.

⁴⁸ N. Iorga, *Studii și documente cu privire la Istoria Românilor*, XXIII, *Acte străine din Arhivele Galiției Vechii Prusii și Țărilor-de-Jos*, București, 1913, n° CCCXCIII, p. 447.

⁴⁹ E. de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor din sec. XVI relative mai ales la domnia și viața lui Petru-Vodă Șchiopul*, XI, ed. N. Iorga, București, 1900, XI, n° CCCXLVIII,

regăsim ca semnatar al unei scrisori adresate bistrițenilor de către un grup de negustori din Moldova în legătură cu moartea unui compatriot „din Țara Grecească, din Epir, care Epir este lângă Macedonia”⁵⁰. El pare să fie Alexa negustorul ot Cotnari, fost cămăraș, menționat între 1617–1625 alături de fratele său Iane pârcălab de Cotnari⁵¹. În favoarea acestei identificări vine faptul că Alexa din Cotnari era ginerele lui Necula Cornia<c>t „grecul”⁵², membru al cunoscutei familii cretane Corniact, care se înrădăcinase în înalta societate și clasă negustorească a Lvovului încă de la mijlocul secolului al XVI-lea, cel mai cunoscut dintre Corniacti fiind Constantin († 3 august 1603, la 80 de ani), care a refăcut biserica Frăției Grecești din Lvov în 1591⁵³. Acest Constantin Corniact a fost mare vameș al Moldovei între 1554–1560⁵⁴, apoi „vameș al Rusiei” (se înțelege „al Ruteniei”), în 1575⁵⁵. Întrucât Alexa neguțătorul și cămărașul de la Cotnari era rudă prin alianță cu Corniactii, care administraseră și ei o vreme vama Moldovei, înclin să cred că el și fratele său Iane pârcălabul de Cotnari sunt aceiași cu frații Alexa și Iane Igumenos de la Ioannina. Faptul că acești doi frați Igumenos și-ar fi

p. 318; DIR, A, XVI/4, București, 1952, n° 94, 95, p. 74–77; I. Corfus, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea*, București, 1979, n° 190, p. 360–362; I. Caproșu, *O istorie a Moldovei prin relațiile de credit până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Iași, 1989, p. 58; C. Tofan, *Dregători ai Țării Moldovei în Evul Mediu. Vameșii (secolele XIV–XVII)*, în „Memoria Antiquitatis”, XXII, 2001, p. 523.

⁵⁰ N. Iorga, *Scrisori de negustori*, n° XXXIII, p. 60–61; E. de Hurmuzaki, *Acte și scrisori din arhivele orașelor ardelen (Bistrița, Brașov, Sibiu)*, publicate după copiile Academiei Române, XV/2, ed. N. Iorga, București, 1913, n° MCCLIII, p. 809–810.

⁵¹ N. Iorga, *Studii și documente cu privire la Istoria Românilor*, XI, *Cercetări și regeste documentare*, București, 1906, n° 29, p. 278 (iulie 29, 1618), n° 30, p. 278 (iunie 28, 1623), n° 188, p. 90 (martie 25, 1625).

⁵² N. Iorga, *op. cit.*, n° 12, p. 274 (cca 1600), n° 27, p. 277 (mai 24, 1617); DIR, A, XVII/4, București 1956, n° 207, p. 167–168; P. Zahariuc, *Un egumen și un dăruitor necunoscuți ai mănăstirii Putna: Petronie și Nicolae Corniat*, în *Putna, citorii ei și lumea lor*, București, 2011, p. 30–31.

⁵³ Despre negustorii cretani Corniact, instalați la Lvov, vezi N. Iorga, *Relațiile comerciale ale țerilor noastre cu Lembergul*, I, București, 1900, p. 39, 41; idem, *Istoria comerțului românesc. Epoca veche*, București, 1937, p. 201–202; P.P. Panaitescu, *Fundațiuni religioase românești în Galiția*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, XXII, 1929, p. 1–19; L. Vranoussis, *Η εν Ηπειρώ μονή Σωσίνου*, în „Επετηρίς του Μεσαιωνικού Αρχείου”, 4, 1957, p. 91–92, n. 3; Ariadna Camariano-Cioran, *Sur les relations roumano-crétoises*, în *Πεπραγμένα του Β' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου*, III, Atena, 1968, p. 16 (reluat în eadem, *Relații româno-elene. Studii istorice și filologice (secolele XIV–XIX)*, ed. L. Rados, Omonia, București, 2008, p. 579–589); C. Apostolopoulos, *Λεωνίνος Σέρβος: Ένας πολυπράγμων Χανιώτης έμπορος τοῦ 16ου αἰώνα στην Κωνσταντινούπολη*, în *Άνθη Χαρίτων*, Veneția, 1998, p. 13, 16, n. 51, p. 23–25; A. Pippidi, *Esquisse pour le portrait d'un homme d'affaires crétois au XVI^e siècle*, în *Πεπραγμένα του Γ' Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Πέθυμνον, 18–23 Σεπτεμβρίου 1971)*, II, Atena, 1974, p. 266–273; C. Tofan, *Dregători*, p. 522; I. Lil'o, *Narisi z istorii grets'koj gromadi L'vova. XVI–XVII stolit'*, Lvov, 2002, index; Cr. Luca, *Alcune considerazioni concernenti una lettera di Alessandro Lăpușneanu al mercatore cretese Leonin Servo, con particolare riguardo alle implicazioni di tipo politico ed economico nei Principati Romeni*, în „Studii și materiale de istorie medie”, XXI, 2003, p. 169–171.

⁵⁴ N. Iorga, *Note polone*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice”, seria III/2, 1924, p. 387; A. Pippidi, *op. cit.*, p. 267, 270; A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁵ N. Iorga, *Studii și documente*, XXIII, n° CCVI, p. 359.

avut reședința la Cotnari, în inima podgoriilor moldovene, mă face să bănuiesc ce tip de marfă comercializau ei pe piața lioveană – vin de Cotnari, desigur⁵⁶ –, în timp ce Corniații cretani importau vin de Malvasia din Creta și de pe piața de desfacere constantinopolitană⁵⁷.

În stadiul actual al cercetării nu aș putea spune ce grad de rudenie îi lega pe frații Alexa și Iane Igumenos din Moldova de frații Nicola, Fota și Vasile Igumenos din Țara Românească sau de frații Epifanie și Gheorghe Igumenos de la Veneția. Cert este că toți vin din aceeași familie originară din Ioannina, cu veche tradiție în practica comerțului. Cei instalați în Țările Române s-au specializat în gestiunea Vistieriei țării, a cămării domnești și a vamelor locale, practicând în paralel comerțul cu ceară valahă și cu vin moldovenesc. Această tradiție familială va fi continuată în Țările Române și de alți membri ai familiei de-a lungul întregului secol al XVII-lea. Cel mai cunoscut dintre ei este marele vameș al Moldovei, Leondaris Ghionma de la Ioannina († 1642, Iași), care era, după propria mărturie, chiar nepotul lui Epifanie Igumenos de la Veneția. Capitalurile lui Leondaris proveneau și ele din comerțul cu ceară recoltată în Moldova și vândută la Veneția. Asemeni unchiului său Epifanie, Leondaris și-a depus banii la Zecca Veneției și, ajuns în gura morții, a lăsat cu limbă de moarte ca dobânda anuală să fie folosită la construirea unei școli la Constantinopol, pentru plata profesorilor și a studiilor elevilor săraci⁵⁸. Gestul lui Leondaris se înscrie în începuturile unui vădit proces de laicizare a asistenței sociale din spațiul grecesc, care de veacuri era gestionat de Biserică⁵⁹. Dorința vameșului Leondaris a fost îndeplinită abia treizeci de ani mai târziu de către nepotul său de frate, Manos Ghionma, care a fondat o școală, însă nu la Constantinopol, ci la Ioannina, fiind a doua din oraș, după cea fondată de Epifanie Igumenos⁶⁰. Alți nepoți ai vameșului Leondaris, moștenitori ai

⁵⁶ Pentru viticultura și negoțul cu vin la Cotnari, vezi Gh. Ungureanu, Gh. Anghel, C. Botez, *Cronica Cotnarilor*, București, 1971.

⁵⁷ Despre comerțul cu vin de Malvasia se poate consulta I. Anagnostakis (ed.), *Monemvasian Wine – Monovas(i)a – Malvasia / Μονεμβάσιος οίνος – Μονοβας(ί)α – Μαλβασία*, Atena, 2008.

⁵⁸ Date extrase din traducerea italiană a testamentului vameșului Leondaris Ghionma: Istituto Ellenico di Venezia, Archivio Antico, busta 19, fascicolo 245 (*Testamento 16 Luglio 1642 di Leondari Giolma da Gianina fatto à Jassi, Donazione Mano Giolma quondam Pano da Gianina, 5 Novembre 1676*), doc. 1, pe care urmează să-l public integral.

⁵⁹ Teză pe care am susținut-o și în altă parte: Lidia Cotovanu, *Des monastères aux banques et de la terre à l'argent. De la place des laïcs dans le système d'assistance sociale orthodoxe (XVI^e-XVII^e siècles)*, în *Investir dans le sacré (Europe – Amériques, Moyen Âge – XX^e siècle). L'Église des laïcs. Attentes et objectifs de l'investissement dans le sacré* (Casa de Velázquez, Madrid, 4-6 juillet 2016), Madrid, 2019, sub tipar.

⁶⁰ Între alții, Manos Ghionma i-a desemnat ca epitropi ai „Seminarului Ghionma” pe Ioannis Ieromnimon și Mihail Caraiani, rudele sale: K. Mertzios, *To en Bevetia Hπειρωτικόν Αρχεῖον*, p. 92–110; idem, *Ανέκδοτα ηπειρωτικά μνημεία*, p. 112–113; M.I. Manousakas, *Ο κώδικας διαθηκῶν και δωρεῶν (reg. 217) του Ελληνικού Ινστιτούτου Βενετίας (1563–1743)*, în *Μνήμη Γεωργίου Α. Πετροπούλου*, II, Atena, 1984, p. 131, 132; A. Lazarou, *Τα σχολεία των Ιωαννίνων και το Γένος, Ηπειρωτική Εστία. Αφιέρωμα (1821–1971)*, Ioannina, 1971, p. 59; E. Kourmantzi-Panaiotakou, *Η εκπαίδευση στα Γιάννενα*, p. 122–125; Cr. Luca, Cristina Papacosta, *Monumenta Graeca ac Veneta Historiae Romaniae* (I), în „Quaderni della Casa Romana di Venezia”, 3, 2004, p. 85–93; Lidia

unei părți din averea sa imobiliară, au continuat să facă negoț în Moldova. Le cunoaștem doar prenumele: Iane, Hristodor și Brâzdei⁶¹.

O altă rudă colaterală a Igumenilor, anume negustorul Stefanos Babulaios (Bablai, Babula), fiul lui Marco de la Ioannina („il Signior Stefano Babulagio, quondam Signor Marcho dalla Giannena”), era în vremea vameșiei lui Leondaris Ghionma agentul comercial la Veneția al domnului Vasile Lupu (1634–1653). Numeroase surse venețiene îl menționează pe Stefanos Babulaios achiziționând mărfuri de lux (mătase, între altele) pentru Vasile Lupu, care îl numește „avlicus meus”⁶². O soră a lui Pană Ieromnimon, care era nepotul lui Epifanie Igumenos de la Veneția, era căsătorită cu un oarecare Babulaios (Pană o numește „Drako Babulaena”⁶³), care era, fără îndoială, ruda acestui Stefanos Babulaios, dacă nu chiar el însuși.

L-am menționat deja pe nepotul lui Epifanie Igumenos, Bălan Ieromnimon, care reprezenta afacerile fraților săi la București. Pe 12 septembrie 1677, Bălan semna ca martor tipiconul mănăstirii Codreni pe Mostiște (jud. Ilfov), întocmit în grecește de ctitorul Dona Pepano mare căminar, ruda sa de la Pogoniani, și tradus în română de către stolnicul Constantin Cantacuzino⁶⁴. Din alte surse rezultă că

Cotovanu, *Vameșul Moldovei Leondaris Ghionma și distinsul său neam din „Țara Grecească”* (secolul XVI – începutul secolului al XVIII-lea), comunicare în cadrul celui de-al XVIII-lea Congres Național de Genealogie și Heraldică (Iași, 10–12 mai 2018), inedită.

⁶¹ N. Iorga, *Documente tecucene și bârlădene*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, IV, 1925, n° 10, p. 166–167; DRH, A, XXVIII, ed. P. Zahariuc, M. Chelcu, S. Văcaru, Cătălina Chelcu, București, 2006, n° 324, p. 271–272, n° 325, p. 272; D. Agache, *Documente* (I), în „Anuarul Institutului de Istorie „Al. Xenopol” din Iași”, XXXIX–XL, 2002–2003, n° 12, p. 691; P. Zahariuc, *‘A doua domnie’ a lui Vasile Lupu (21 aprilie/1 mai – 6–16 iulie 1663)*, în I. Căndea, P. Cernovodanu, Gh. Lazăr (ed.), *Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, Brăila 2003, p. 385; idem, *Date noi despre legăturile Țărilor Române cu Epirul*, în idem, *De la Iași la Muntele Athos. Studii și documente de istorie a Bisericii*, Iași, 2008, p. 171. Hristodor, nepotul vameșului Leondaris, nu este același cu Hristodor (Hristodul) mare căminar și jîtnicer, fratele negustorului Canela, cum crede P. Zahariuc, *Sugestii genealogice pentru o cercetare a începuturilor burgheziei românești*, în „Revista de istorie socială”, IV–VII, 1999–2002, p. 28. Hristodor jîtnicerul a murit în bătălia de la Finta, în 1653 (M. Costin, *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, București 1958, p. 155), în timp ce nepotul lui Leondaris mai trăia în 1667, după cum atestă documentul publicat de Gh. Ghibănescu, *Surete și izvoade. Acte și regeste*, IV, București 1908, n° 135, p. 123–124. Brâzdei trebuie să fie același cu Brezda abăgerul, negustor care, în august 1648, își revendica drepturile asupra unei case din Iași pe care, după spusele lui, o cumpăraseră de la Conde vameșul: DPIOI, I, n° 351, p. 421–422. Din alte documente știm că acest Conde vameșul fusese un apropiat al lui Leondaris vameșul: N. Iorga, *Lucruri nouă găsite în Basarabia*, în „Revista istorică”, VI, 1920, nr. 3–6, p. 87; DRH, A, XXVI, ed. I. Caproșu, București, 2003, n° 18, p. 15–16, n° 20, p. 16–17.

⁶² S. Koutmanis, *Η οικονομία της ευλάβειας. Η κατανάλωση του λερού στο ναό του Αγίου Γεωργίου των Ελλήνων στη Βενετία (17ος-18ος αι.)*, în „Θησαυρίσματα”, 36, 2006, p. 373, n. 15; Cr. Luca, *Țările Române și Veneția*, p. 118; idem, *The Rise of the Greek „Conquering Merchant” in the trade between the Eastern Mediterranean and the Romanian Principalities in the 16th and 17th Centuries*, în „Journal of Mediterranean Studies”, 19, 2010, nr. 2, p. 320.

⁶³ K. Mertzios, *To en Bevetia Hπειρωτικόν Αρχεῖον*, p. 121.

⁶⁴ Arhivele Naționale Istorice Centrale, Mănăstirile Bradu, Hanul-Greci și Codreni, VI/14, act publicat de N. Iorga, *Operele stolnicului*, p. 13–18. Vezi și Gh. Lazăr, *Documente privitoare la negustorii Pepano și la ctitoria lor de la Codreni pe Mostiște* (II), în „Studii și materiale de istorie medie”, XIX, 2001, n° 9, p. 266.

Bălan Ieromnimon era rudă prin alianță cu negustorul și căminarul Dona Pepano; acesta din urmă era „cumnatul” lui Mihail Glykis, fiul tipografului Nicolae Glykis de la Veneția și nepotul de văr primar al lui Bălan Ieromnimon⁶⁵. Această înruderire explică faptul că în 1677/8, când Dona Pepano își închina ctitoria de la Codreni ca metoh mănăstirii epirote Giromeri⁶⁶, fratele lui Bălan, Pană Ieromnimon, pe care l-am amintit deja ca agent financiar al stolnicului Cantacuzino la Veneția, finanța o parte din pictura interioară a catoliconului mănăstirii stavropighiale Giromeri. Cu această ocazie a cerut să-i fie pictat portretul la Giromeri, alături de cel al Mitropolitului local Partenie⁶⁷.

Sursele valahe îl menționează pe Bălan Ieromnimon locuind la București în anii 1669–1690, alături de rudele sale din partea verilor: frații Năstasie și Tudori Babulae (rude de sânge ale agentului comercial al lui Vasile Lupu, Stefanos Babulaios), Costea neguțătorul, Zota și Statie Alfangi / Alfantzis, frații Iane, Gheorghe și Anastasie Surid / Sugduris⁶⁸, aceștia din urmă fiind rudele colaterale

⁶⁵ K.D. Mertzios, *To en Bevetia Hπειρωτικών Αρχείων*, n° 14, p. 301.

⁶⁶ Gh. Lazăr, *Pepano: O familie de negustori greci în Țara Românească. Considerații istorice și genealogice*, în Violeta Barbu (ed.), *In honorem Paul Cernovodeanu*, București, 1998, p. 435–436; idem, *Documente* (II), n° 9, p. 265–266; Lidia Cotovanu, *Le diocèse de Dryinoupolis et ses bienfaiteurs de Valachie et de Moldavie. Solidarités de famille et traits identitaires multiples (XVI^e – XVII^e siècles)*, în P. Zahariuc (ed.), *Contribuții privitoare la istoria relațiilor dintre Țările Române și Bisericile Răsăritene în secolele XIV–XIX*, Iași, 2009, p. 312–314. Despre mănăstirea Giromeri și legăturile ei cu Țările Române, vezi Sp. Oikonomou, *H en Θεσπρωτία Σταυροπηγιακή Μονή Γηρομερίου*, în „Εκκλησιαστική Αλήθεια”, 23/19, 1899, reed. în 1988, p. 452–456; B.G. Baras, *Πατριαρχική Εξουχία Γερομερίου*, în „Ηπειρωτική Εστία”, II/14, 1953, p. 562–565; L. Vranoussis, *Γηρομερίου μονή*, în *Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*, IV, Atena, 1964, col. 494–502; V. Krapstis, *Θεσπρωτικά*, II, Atena, 1972, p. 341–342; N. Stoicescu, *Dicționar*, p. 77; D.D. Triandafyloupoulos, *Μονή Θεοτόκου Γηρομερίου*, în „Αρχαιολογικόν Δελτίον”, 29–B/2, 1973–1974, p. 624–625; Sp. Kokkinis, *Τα μοναστήρια της Ελλάδος*, Atena, 1976, p. 6–7; D. Nicol, *The Despotat of Epiros, 1267–1479*, Cambridge, 1984, p. 243–245; P.Ș. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV^e siècle à 1654*, Roma, 1986, p. 228, n. 7, p. 229, 253; idem, *Le monastère épirote de Giromeri et la Valachie: premiers contacts (1567–1568)*, în „Bulletin de l'Association Internationale des Études Sud-Est Européennes”, 30, 2000, p. 197–201; M. Païzi-Apostolopoulou, *Ο θεσμός της πατριαρχικής εξουχίας, 14ος-19ος αιώνας*, Atena, 1995, p. 13, 77; P. Zahariuc, *Date noi*, p. 166–167, n° 1, 2, 3, p. 178; D. Kamaroulis, *Τα μοναστήρια της Ηπείρου*, II, Atena, 1996, p. 11; A. Falangas, *Présences grecques*, p. 190–191, n. 439, p. 229, 266; G. Evangelou, *Σταυροπήγια και εξουχίες σε σχέση αλληλεξάρτησης. Η περίπτωση της μονής Θεοτόκου Γηρομερίου (16ος-19ος αι.)*, Atena, 2016.

⁶⁷ D. Evangelidis, *Βυζαντινά μνημεία της Ηπείρου*, în „Ηπειρωτικά χρονικά”, 6, 1931, p. 263, n. 4; K.D. Mertzios, *To en Bevetia Hπειρωτικών Αρχείων*, p. 135; V. Krapstis, *op. cit.*, p. 341; D. Kamaroulis, *op. cit.*, p. 16, 17, cu fotografia portretelor.

⁶⁸ *Documente românești din arhiva mănăstirii Xiropotam de la Muntele Athos. Catalog*, I, ed. Fl. Marinescu, I. Caproșu, P. Zahariuc, Iași, 2005, n° 78, p. 54 (apr. 14, 1669); N. Iorga, *Istoria Bucureștilor*, p. 347 (feb. 10, 1680); G. Potra, *Documente privitoare la istoria orașului București (1594–1821)*, București, 1961, n° 102, p. 186–187 (sept. 25, 1682), n° 106, p. 190–191 (feb. 27, 1687); idem, *Tezaurul documentar al județului Dâmbovița, I (1418–1800)*, București, 1972, n° 626, p. 444–445 (apr. 12, 1688). Anastasie Surid / Sugduris, care face negoț la București, pare să fie același cu omonimul său de la Ioannina căruia, în 1698, Paisie cel Mic (Παῖσιος ο Μικρός), elevul profesorului Visarion Makris, îi încredința poemul *Περὶ τῆς γενομένης ὑπερβολικῆς ψυχρότητος ἐν τῇ πόλει τῶν Ἰωαννίνων*. Identificarea pe care o propun se bazează pe faptul că Anastasie Sugduris de la Ioannina și-a numit fiul *Șerban*, nume dintre cele mai uzuale în Țara Românească: K. Petsios,

ale tipografului Nicolae Glykis, căsătorit a două oară cu Haido Sugduris (Chiara Glykis) de la Ioannina, sora cărturarului Gheorghe Sugduris⁶⁹. În virtutea tradiției familiale pe care am prezentat-o până aici, frații Sugduris au fost vameși la Ocelele Mari din Țara Românească, în domnia lui Constantin Brâncoveanu. Fiind datori domnului cu 1500 de taleri și neputând s-o achite, i-au cedat casa lor din orașul Vel-Ocna, iar domnul a închinat-o ctitoriei sale de la Hurez⁷⁰. Nu mă mai opresc asupra cazului lui Nicolae Caraiani⁷¹, nepotul de soră al fraților Ieromnimon, care, așa cum am arătat mai sus, gestiona dobânzile anuale ale banilor depuși de Constantin Brâncoveanu și de unchiul său Cantacuzini la Zecca Veneției. Din acele dobânzi era, în parte, finanțat spitalul Colțea din București, ctitoria spătarului Mihai Cantacuzino⁷², și probabil și Academia Domnească din București, ctitoria lui Constantin Brâncoveanu⁷³.

Din cele prezentate – sumar –, putem desprinde următoarele concluzii. Din studiile altor colegi⁷⁴, completate apoi de propriile mele investigații, se știe că de

„Γεώργιος Σουγδουρής”, p. 252–253, cu precizarea că Șerban Sugduris și fratele său Eustatie erau zlatari la Ioannina (p. 254). Să-l fi botezat pe Șerban Sugduris chiar domnul Țării Românești Șerban Cantacuzino (1678–1688)? Date noi, publicate foarte recent, par să aducă un răspuns afirmativ la această întrebare; printre comanditarii obiectelor de orfevrărie create de Șerban Sugduris se află chiar domnul Șerban Cantacuzino: M. Lazăr, *Artă și spiritualitate. Patrimoniul liturgic al Mănăstirii Cotroceni*, București, 2018, p. 120 (disc aurit cu inscripția „Io Șerban Voevod Basarab”).

⁶⁹ Frații Haido și Gheorghe Sugduris erau veri cu Manos Ghionma, nepotul de frate al vameșului Moldovei Leondaris Ghionma: K.D. Mertzios, *Ανέκδοτα ηπειρωτικά μνημεία*, p. 103–109, 113; *idem*, „Το εν Βενετία Ηπειρωτικόν Αρχεῖον”, 104. Despre familia Glykis de la Ioannina vezi D. Mertzios, *Η οικογένεια των Γλυκίων ή Γλυκίδων*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 10, 1935, 1–159; *idem*, *Ανέκδοτα ηπειρωτικά μνημεία*, p. 114–116; *idem*, *Παράρτημα εις την μονογραφίαν „Η οικογένεια των Γλυκίων ή Γλυκίδων*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 11, 1936, p. 295–327; *idem*, *Προσθήκη εις το εν Βενετία ηπειρωτικόν αρχεῖον*, în „Ηπειρωτικά Χρονικά”, 12, 1937, p. 174–179; Gh. Veloudis, *Το ελληνικό τυπογραφείο των Γλυκίδων στη Βενετία (1670–1854). Συμβολή στη μελέτη του ελληνικού βιβλίου την εποχή της Τουρκοκρατίας*, Atena, f.a. Despre familia Sugduris de la Ioannina, vezi K. Petsios, „Γεώργιος Σουγδουρής”, *passim*, unde și precizarea (p. 284, 298) că Gheorghe Sugduris a fost, din 1682, directorul școlii fondate la Ioannina de vărul său primar Manos Ghionma cu banii unchiului Leondaris Ghionma, marele vameș al Moldovei (*supra*). Nepotul fraților Sugduris, Zotos Delindoris – fiul surorii Vasiliki Sugduris și al negustorului ianiot Delindoris –, făcea afaceri în Țara Românească și în „Ungaria”: K. Petsios, *op. cit.*, p. 295, 296, 299.

⁷⁰ *Condica Marii Logofeții (1692–1714)*, ed. Melentina Bâzgan, București, 2009, n° 102, p. 135.

⁷¹ Despre familia Caraiani, vezi P.M. Kontogiannis, „Εἰδήσεις περὶ τοῦ ἡπειρωτικοῦ οἴκου Καραγιάννη”, în *Τεσσαρακονταετηρίς τῆς Καθηγεσίας Κ.Σ. Κόντου*, Atena, 1909, p. 188–198; K. Mertzios, „Το εν Βενετία Ηπειρωτικόν Αρχεῖον”, p. 140, n. 1, p. 150–151, 310, 320–321 și *passim*; K. Petsios, „Γεώργιος Σουγδουρής”, p. 304–305.

⁷² L. Cotovanu, Gh. Lazăr, *Un negustor în slujba lui Constantin Brâncoveanu*, *passim* (în franceză „Un marchand banquier”).

⁷³ Se știe că domnul Constantin Brâncoveanu a depus 30 000 de taleri la Zecca pentru a întreține, din dobânda anuală, Academia Domnească din București: V.A. Urechia, *Istoria școalelor de la 1800–1864*, IV, București, 1904, p. 23–25 (actul lui Brâncoveanu); É. Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, VII, *Recueil de documents grecs concernant les relations du Patriarcat de Jérusalem avec la Roumanie (1569–1728)*, Paris, 1895, n° 25, p. 73–78 (întărirea greacă a patriarhului Ierusalimului Hrisant Notaras), document reluat în E. de Hurmuzaki, *Documente*, XIV/1, n° CCCCXXV, p. 388–392.

⁷⁴ C. Tofan, *Dregători ai Țării Moldovei în Evul Mediu. Vameșii*, *passim*; R. Păun, *Les grands officiers d'origine gréco-levantine en Moldavie au XVII^e siècle. Offices, carrières et stratégies de pouvoir*, în „Revue des études sud-est européennes”, XL, 2007, p. 153–195.

cele mai multe ori, dregătoriile de vistier, vameș și cămăraș, legate de administrarea Vistieriei, a cămării domnești și a vamelor țării, erau ținute de către oameni veniți de peste Dunăre, din „Țara Grecească”. După calculele mele, între 1400–1714, în jur de 50 % din deținătorii acestor dregătorii au fost oameni veniți de peste Dunăre sau urmași de-ai lor⁷⁵:

Țara Românească

Dregătorie	perioadă (de la prima mențiune a dregătoriei)	N° total	N° alogeni și descendenți de alogeni	% (alogeni și descendenți de alogeni)
mari vistieri	1407–1700	102	42	41,17 %
cămărași (mari și subalterni)	1599–1709	41	26	63,41 %
vameși (mari și subalterni)	1554–1700	27	19	70 %

Moldova

Dregătorie	perioadă (de la prima mențiune a dregătoriei)	N° total	N° alogeni și descendenți de alogeni	% (alogeni și descendenți de alogeni)
mari vistieri	1423–1710	55	30	54,54 %
cămărași (mari și subalterni)	1465–1714	109	52	47,70 %
căminari (mari și subalterni)	1554–1703	44	29	65,90 %
vameși (mari și subalterni)	1400–1707	173	115	66,47 %

Cazul negustorilor Igumenos de la Ioannina și al rudelor lor de sânge sau colaterale, care au dat mai mulți mari vameși, mari vistieri, cămărași de curte sau de ocne și agenți financiari ai domnilor și ai marilor familii boierești din Țara Românească și Moldova, arată că persoanele cărora li se încredința gestiunea finanțelor valahe și moldovene nu erau niște simpli negustori în ascensiune și în căutare de câștig rapid. Chiar dacă aceste persoane veneau din Epir și nu de la Constantinopol, asemeni Cantacuzinilor, Paleologilor, Rusetestilor, Mavrocordatilor și altora⁷⁶, avem de a face cu reprezentanți ai elitelor post-bizantine originare din spații cu veche tradiție în practica schimburilor comerciale cu Venetia⁷⁷. Unii

⁷⁵ Date extrase din teza mea de doctorat, cu explicații în privința metodei de estimare cantitativă utilizate: L. Cotovanu, *Migrations et mutations identitaires dans l'Europe du Sud-Est (vues de Valachie et de Moldavie, XIV^e–XVII^e siècles)*, Teză de doctorat, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2014, inedită.

⁷⁶ Despre aceste mari familii constantinopolitane, unele cu origini din insulele Levantului, vezi M.D. Sturdza, *Dictionnaire historique et généalogique des grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople*, Paris, ²1999 (prima ediție 1982); idem (ed.), *Familiile boierești din Moldova și Țara Românească. Enciclopedie istorică, genealogică și biografică*, III, Familia Cantacuzino, București, 2014.

⁷⁷ Despre legăturile comerciale ale Epirului cu Venetia încă din secolul al XIV-lea, vezi G. Ploumidis, *Η επικοινωνία Ιονίου και Ηπείρου με τη Δύση (16ος-18ος αι.)*, în *Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου „Η επικοινωνία στο Βυζάντιο*, Atena, 1993, p. 487–494; Sp. Stoupis, *Οι «ζένοι» εν Κέρκυρα*, Atena, ³2003.

dintre ei descindeau din vechi familii aristocrate ale Despotatului Epirului, precum este cazul lui Zotu Tzigaras, mare vistier al Moldovei în domnia socrului său Petru Șchiopul, ai căror strămoși din partea mamei, născută Apsaras, au slujit la curtea despoților epiroți; unul dintre ei a fost chiar *protovistier*⁷⁸, ceea ce ilustrează o dată în plus reproducerea competențelor profesionale în sânul familiei și al neamului. În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Apsarazii încă făceau parte din elita laică a Ioanninei, distingându-se prin ctitorirea mai multor mănăstiri în orașul natal și la vestitele Meteore. Urmașii lor colaterali, frații Zotu și Apostol Tzigaras, își rotunjesc capitalurile practicând marele comerț, între altele cu blănuri rusești vândute pe piața Veneției, dacă nu și la Constantinopol⁷⁹.

În ce-i privește pe Igumenii de la Ioannina și pe rudele lor colaterale din familiile Ieromnimon, Babulaios, Glykis, Ghionma, Kyratzudis, Angelokaitis, Kothonis, Poulimenos, Caraiani, Pepano, ș.a., nu știm cât de vechi sunt neamurile lor. Cert este că la începutul secolului al XVI-lea, ei fac parte din rândul marilor negustori ianioți instalați la Veneția. Așadar, frații Nacula, Fota și Vasile, deveniți mari dregători în Țara Românească un veac mai târziu, în timp ce unchii sau verii lor Alexa și Iane Igumenos administrau vama Moldovei și țineau pârclăbia Cotnarilor, descindeau dintr-o familie cu veche tradiție în practicarea comerțului de export / import, aflată în vârful ierarhiei sociale epirote, precum și în conducerea Comunității Grecești din Veneția. Se poate bănuși că la sosirea lor în Țările Române ei dețineau deja importante capitaluri, pe care le investesc în parte în arendarea finanțelor și vamelor locale, în parte în achiziționarea de moșii⁸⁰. Accesul la înalte dregătorii, chiar și pentru perioade scurte, pare mai degrabă să le lustruiască înaltul statut social decât să le servească drept surse durabile de venit, deși este și acesta un aspect nu tocmai neglijabil.

Se poate spune despre aceste elite epirote, solid ancorate în rețelele de comerț care legau „Țara Grecească” de Veneția și de Europa Centrală, că datorită puterii lor economice au reușit să reziste procesului de „constantinopolizare” a elitelor creștine din Imperiul Otoman⁸¹, să mețină controlul asupra comerțului terestru dintre Imperiu și zonele lui periferice sau învecinate și chiar să pătrundă durabil în aparatul politico-administrativ al Țărilor Române, care constituiau la acea vreme „grădina împăratului [i.e. sultanului]” (expresie curentă în secolul al XVII-lea).

⁷⁸ Vezi *supra*, bibliografia citată la nota 23.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Gh. Lazăr, *Les marchands en Valachie, XVII^e-XVIII^e siècles*, București, 2006, p. 254–258; idem, „De la boutique à la terre”. *Les marchands „grecs” et leur stratégie d’insertion sociale (Valachie, XVII^e siècle)*, în „Studii și materiale de istorie medie”, XXVI, 2008, p. 51–67.

⁸¹ Fenomen studiat de A. Ducellier, Th. Ganchou, *Les élites urbaines dans l’Empire d’Orient à la fin du Moyen Âge: Noblesse de service ou groupes de pression?*, în *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l’enseignement supérieur public. 27^e congrès*, Roma, 1996, p. 40 sq.; R.G. Păun, *Pouvoirs, offices et patronage dans la Principauté de Moldavie au XVII^e siècle. L’aristocratie roumaine et la pénétration gréco-levantine*, Teză de doctorat (inedită), École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2003, p. 282.

FAMILIARITATE ȘI ALTERITATE ÎN *JURNALUL* LUI PAUL DIN ALEP

IOANA FEODOROV

Născut în a patra generație de ierarhi creștini din familia ortodoxă Az-Za‘īm, Paul era fiul preotului Yuḥanna, mai târziu mitropolit de Alep (din 1635, cu numele Meletie). Tatăl său a fost ales în 1647, cu numele Macarie, Patriarh al Bisericii Antiohiei și Întregului Răsărit, care adoptase hotărârile Sinodului de la Calcedon din anul 451¹. Paul a fost crescut în spiritul bizantin tradițional pentru familiile preoțești din Siria, învățând greaca veche încă din tinerețe. Ca secretar particular al tatălui său, Paul l-a însoțit în vizitele pastorale în eparhie, pelerinajul în Țara Sfântă, călătoriile pe Muntele Liban, la Constantinopol și în Europa răsăriteană. Paul a murit la Tbilisi la 30 ianuarie 1669, pe drumul de întoarcere de la Moscova, în condiții necunoscute.

Macarie al III-lea a luat asupra sa dificila misiune de a readuce Patriarhia la o situație financiară stabilă. Circumstanțele erau foarte grele la vremea aceea: datorii enorme față de administrația otomană, cheltuieli mari cerute de starea precară a bisericilor și în general a credincioșilor creștini. Prin urmare, el s-a adresat domnilor și ierarhilor din țările Europei răsăritene, în primul rând celor din Moldova și Țara Românească, care erau vestiți pentru generozitatea cu care ajutau Bisericile din Răsărit. Însoțit de fiul său Paul și de alți călugări sirieni, Patriarhul Macarie a plecat din Alep în iulie 1652. Au stat la Constantinopol aproape 3 luni, ajungând în ianuarie 1653 în Moldova, unde au rămas până la venirea iernii, apoi au stat 5 luni în Muntenia, au traversat Ucraina de azi în mai – august 1654 și au ajuns la Moscova în februarie 1655. În august 1656 erau înapoi în Moldova. După mai multe luni petrecute la Iași și un an în Muntenia, s-au întors la Alep în aprilie 1659.

În timpul călătoriei Paul a scris, în araba lui nativă, un jurnal bogat în date istorice, religioase și culturale, oferind relatări detaliate despre evenimente politice și militare, despre viața de zi cu zi a gazdelor, despre monumente, artă, obiceiuri,

¹ La acea vreme toți creștinii calcedonieni erau numiți „melkiți” (< sir. *melko*, „împărat”). Din 1724 acest apelativ este caracteristic exclusiv creștinilor greco-catolici, care s-au despărțit de Biserica Antiohiană originară. Astăzi ei se află sub ascultarea Bisericii Melkite Greco-Catolice, v. <http://www.melkitepat.org/eng/home>.

rânduiei bisericești, comportament, tradiții culinare, port etc. Jurnalul este mai mult decât o relatare de călătorie: el cuprinde gândurile lui în toată perioada absenței de acasă și câțva timp după întoarcere, precum și cercetările sale cu privire la istoria Bisericii Antiohiene. Cea mai lungă copie, de 620 pagini, aparține Bibliothèque nationale de France din Paris (în continuare, Ms. BnF). Cunoscut îndeobște drept *Călătoriile Patriarhului Macarie al-Za'īm*, jurnalul a primit între 1829 și 1976 mai multe traduceri și ediții fragmentare, unele cu erori majore. Așa cum se știe, am publicat în 2014 ediția manuscrisului arab și traducerea din arabă în română a tuturor pasajelor privitoare la șederea sirienilor în Țările Române și la români în general².

Nu este locul aici să prezint conceptul de „alteritate”, în viziunea criticii literare, în special a aceleia care tratează jurnalele de călătorie; literatura dedicată acestei teme este foarte bogată. Voi comenta însă pasajele care dezvăluie sentimentul autorului de a fi apropiat sau, dimpotrivă, străin de neamurile și faptele pe care le-a cunoscut în călătoriile sale. Așa cum se poate remarca din exemplele pe care le voi prezenta, corpusul acestei cercetări preliminare este întregul text arab editat de mine, care cuprinde așadar și secțiunile privitoare la șederea la Constantinopol, în Ucraina și Rusia de azi, încă inedite³.

Paul se descrie pe sine drept diacon al Bisericii Antiohiene, cunosător al culturii bizantine, al rânduielilor bisericești grecești, al cărților liturgice arabe și grecești și al artei bizantine. Scrierile lui îl dezvăluie ca fiind un observator atent și lucid, cu o mare capacitate de învățare și adaptare. Toate aceste trăsături i-au îngăduit să aibă în călătoriile sale contacte semnificative și schimburi de idei valoroase.

Paul nu a avut la dispoziție relatări ale altor călători în Țările Române⁴. El a înregistrat așadar informații obținute din sursă directă, adică din ceea ce a văzut cu ochii lui. Alte informații i-au fost transmise de nenumăratele persoane cu care a discutat, de la domni ori înalți ierarhi la argați și oșteni. Pe tot parcursul relatării sale el indică diferențele pe care le-a remarcat față de Siria sa natală, folosind două expresii recurente: „acesta este obiceiul lor” (*hāḍihi 'ādatu-hum*) și „după obiceiul nostru” (*hasba 'ādati-nā*).

² Paul din Alep, *Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*, studiu introductiv, ediția manuscrisului arab, traducere în limba română, note și indici de I. Feodorov, Cuvânt-înainte de R. Theodorescu, București – Brăila, 2014.

³ Voi preda spre publicare la finele acestui an partea *Jurnalului* în care Paul relatează plecarea de acasă, șederea la Constantinopol și călătoria în Țara Cazacilor.

⁴ Cu excepția relatării versificate a diaconului 'Īsā, viitor episcop al orașului Hamā, pe care o menționează de două ori, cu toate că ea se referă numai la vizita la Suceava a Patriarhului Antiohiei Ioachim al V-lea Ibn Ḍa'wū (în scaun 1580–1592). Patriarhul și suita lui au călătorit la Lvov, în Moldova și ținuturile Moscovei în 1585–1587. Nu se păstrează din această relatare decât 72 de strofe, în mai multe manuscrise. Partea despre Moldova lipsește. Vezi J. Nasrallah, *Chronologie des patriarches melkites d'Antioche de 1500 à 1634*, „Proche-Orient Chrétien”, VII, 1957, p. 86–87; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. III, Vatican, 1949, p. 89, 155; C. Panchenko, *Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831*, traducere din limba rusă de B. Pheiffer Noble și S. Noble, Jordanville, NY, 2016, p. 206–208.

Paul remarcă modul cum sunt văzuți de către localnici sirienii și în general arabii: el consideră disprețul manifestat în Muntenia față de „arapi” (< ar. *‘arab*), așa cum erau numiți musulmanii, dar și creștinii din țările arabe, drept o problemă etnică, presupunând că ocupațiile tradiționale ale acestora – îngrijirea cailor în grajduri – îi plasa într-o categorie socială inferioară.

„Află că cei mai mulți dintre surugiii domnilor și ai dregătorilor Curții sunt din țara noastră și din Egipt, musulmani ori creștini, și mai au acolo și foarte mulți robi negri, pe care îi numesc *’Αρόπιδες*, adică „arapi”. Ei socotesc așadar că toți în țara noastră sunt asemenea acestora, robi negri sau surugii. Din această pricină noi eram tare rău văzuți de ei. Când am sosit la ei și au privit la părintele nostru patriarh, la rânduile noastre și la felul cum citeam grecește foarte curat, s-au mirat nespuns de tare⁵. (f. 55)”

Cel mai adesea Paul îi definește pe „ceilalți” în funcție de apartenența lor etnică, de credință sau de limbă. Cele mai mari grupuri etnice pe care le-a întâlnit au fost românii, cazacii și rușii, cu toții creștini ortodocși. El a mai întâlnit însă și greci, turci, tătari, evrei, kizilbași, francezi, englezi, armeni, georgieni, romi etc. Călătorii sirieni s-au întâlnit rareori cu persoane pe care nu le-au socotit „străine”, sau „altfel”, adică cu sirieni sau arabi din comunitățile creștine trăitoare în teritorii sub guvernare otomană. De pildă, Paul își exprimă bucuria de a fi întâlnit un bărbat născut în Siria, fost prizonier al oștilor sultanului Selim, care se stabilise în Moldova, în satul Jitia (azi în jud. Vrancea).

Paul indică deosebiri pe care le-a remarcat între creștinii din Siria și neamurile pe care le-a cunoscut în călătorie. El povestește cu mare mirare despre obiceiul moldovenilor de a merge la vânatoare înainte de Crăciun, pentru a avea vânat pe masă la praznicul ce se apropia, după săptămânile de post.

În Moldova el remarcă iarăși cu surprindere felul cum văduvele își plâng soții căzuți în bătlie, arătând mai puțină durere decât acelea din Siria, a căror jale i se pare că se exprimă mult mai potrivit. Statutul femeii în Țările Române îi atrage atenția în mod deosebit: el notează vizibilitatea lor în societate, mult mai mare decât în țara lui, prezența permanentă la biserică, faptul că nu își acoperă fața și părul când ies în lume, precum și activitățile lor comerciale, cum ar fi faptul că la țară femeile sunt acelea care se tânguiesc pentru prețul roadelor pământului, iar în Muntenia doamna deține dreptul asupra venitului minelor de sare.

„La creștinii din ținutul Constantinopolului, și aici tot așa, femeile nu au obiceiul să-și jelească morții cu bocete mari și cu plânsete tânguitoare, precum femeile din țara noastră, bocitoarele arabe, care strigă cu glas tare și bocesc astfel că sfâșie inimile cele bune și îi îmbolnăvesc pe cei sănătoși. [Aici] plâng cu măsură la capul răposatului, jelesc cu voce joasă, se tânguiesc așa încât înmoaie chiar și inimile cele mai tari, dar nu aude un vecin pe altul cum plânge. Le-am văzut pe femeile căpeteniilor din Moldova în astfel de zile negre, stând ascunse în mănăstiri: când

⁵ Trimiterile din paranteze se referă la Ms. BnF, sus-menționat.

sosea veste despre soții sau apropiații lor, că ar fi fost uciși în război sau au căzut în prinsoare, se adunau femeile lor și își prindeau părul, după datina lor, apoi stăteau jos și plângeau și se jeleau ca la vreun ceas, iar lumea venea să le cerceteze. După aceea tăceau și se ridicau, purtându-se de parcă vestea era neadevărată și, de fapt, nu s-ar fi petrecut așa. Noi ne miram tare de ele. Cum se putea să cadă uciși mii de oșteni în luptă, iar neamurile lor să nu îi jelească și să nu fie în stare să bocească, ci doar să se tânguie și să plângă potolit, doar clătînând din cap, fără să se îmbrace în negru, să-și întunece [obrazul], să-și schimbe veșmintele, ci purtând mai departe straie albe? Noi spuneam despre [femeile] de pe-acolo că parcă nu puneau nici un preț pe bărbații lor, ca și cum le-ar fi fost străini ori musafiri. La noi în țară ei sunt mult îndrăgiți și prețuiți, căci dacă moare vreunul, de moarte bună, se adună neamurile lui din tot ținutul ca să-l jelească, să-l bocească și să strige cu glas tare, precum arabii cei nebuni, de la care am deprins acest obicei⁶. (f. 117^v–118^r)

Atent cu precădere la aspectele privitoare la Biserică, Paul a remarcat multe asemănări între rânduielile și textele liturgice ale popoarelor Moldovei și Munteniei și acelea ale creștinilor din Siria⁷. Creștinii orientali care călătoreau în țările române descopereau rădăcinile bizantine comune ale credinței lor. Oamenii Bisericii care veneau din Orientul Apropiat se simțeau acasă în Moldova și Țara Românească, recunoșteau tipul de educație, de călăuzire pastorală, și arta bisericească familiară arabilor creștini.

Firește, unul dintre elementele care îl definesc pe „celălalt” este acela lingvistic. Comentariile cu privire la limbi sunt foarte numeroase în textul lui Paul⁸. De pildă, ajungând în 1653 la Curtea domnului Moldovei Vasile Lupu, Paul notează, în contextul unor comentarii despre neamurile din această parte a lumii ortodoxe:

„Iar sârbii, bulgarii, cazacii și moscoviții au un singur grai, deosebit pe alocuri, dar scrierea lor este una și aceeași”. (f. 34^r)

Limba greacă a constituit pentru călătorii sirieni condiția principală a comunicării neîngrădite în țările române. Pentru ierarhii Bisericii Antiohiene greaca veche avea valoare de limbă sacră, așa cum rezultă și dintr-un răspuns al patriarhului Macarie la o întrebare privitoare la limbile de cult, consemnat într-un act din 20 octombrie 1671:

⁶ Autorul se referă probabil la practicile comunităților *ṣūfī* din Levant, pentru care dragostea înflăcărată de Dumnezeu (Allāh) se apropie de nebunie (*ḡunūn*): credinciosul (*maḡnūn*) pierde legătura cu realitatea, are un comportament necontrolat și irațional, strigă mereu după Dumnezeu, se roagă strigând etc. Vezi *The Encyclopedia of Religion*, coord. M. Eliade, vol. 14, New York – Londra, 1987, în special p. 106–107 (s.v. *Sufism*); H. Mason, L. Massignon, *Hallaj: Mystic and Martyr*, Princeton, 1994; J.L. Van Cleef, *The Tawasin of Mansur Al-Hallaj, In Verse: A Mystical Treatise on Knowing God, & Invitation To The Dance*, Madison, N.J., 2008. Vezi și alte comentarii la I. Feodorov, *Paul din Alep, Jurnal de călătorie...*, p. 301, n. 696.

⁷ Printre exemplele cele mai interesante este relatarea despre rânduiala spălării picioarelor înainte de Sfintele Paști, vezi f. 56^v–57^r, în traducerea citată.

⁸ Vezi I. Feodorov, *Ifranḡ/Ifranḡiyy: what language was Paul of Aleppo referring to in his travel notes?*, în „Romano-Arabica”, n.s., 12, 2012, p. 105–116.

„Aflați că Sfinții Apostoli au vorbit felurite graiuri pretutindeni în lume, iar Părinții Bisericii au scris în mai multe limbi, și ei ne-au lăsat poruncă să le folosim pe cele mai nobile dintre ele. Auzul poporului este sfințit când rostește aceste vorbe sfinte, ori când le aude rostite. Ele fac ca îngerii care le aud să apară pe dată, iar curățenia lor îi pune pe fugă pe diavoli. Pentru aceasta noi ne rugăm în bisericile și în casele noastre în greacă și siriacă⁹.”

În Țara Cazacilor și în Rusia dialogul ierarhilor sirieni cu localnicii, nobili ori oameni simpli, a fost alterat într-o oarecare măsură prin necesitatea apelului la un tălmaci (*perevodcik*). Acest lucru i-a nemulțumit pe sirieni: pe de o parte în transmitere mesajul nu se păstra totdeauna identic și integral, pe de altă parte Paul nu a mai avut posibilitatea de a cere informații la fel de des cum o făcuse când putea comunica în limba greacă. În Valahia și în Moldova bariera lingvistică a fost depășită prin intermediul limbii grecești, mijloc de expresie a spiritului ortodox atât în Răsăritul creștin cât și în Țările Române. Patriarhul Macarie și fiul său și-au îmbunătățit nivelul de comunicare în grecește în vremea șederii lor la curțile domnilor moldoveni și munteni, unde au avut prilejul de a conversa cu intelectualitatea grecofonă locală și cu numeroșii oaspeți sosiți din capitala imperiului ori din ținuturile cu populație greacă. Acest lucru răzbate dintr-un comentariu notat la curtea țarului rus, în contextul condamnării exprimării în limba turcă, socotită nepotrivită cu statutul unui înalt ierarh al Bisericii.

„Părintele nostru vorbea limba grecilor către tălmaci, căci așa cum am mai spus noi învățasem foarte bine limba lor pe când ne aflasem printre ei. Acesta a fost un mare dar de la Dumnezeu, pentru că acolo ei nu știau să vorbească turcește deloc și nici nu voiau să audă această limbă, ca nu cumva să li se întineze auzul, după cum spuneau. Toți tălmacii i-au spus părintelui nostru să nu vorbească turcește cu nici un chip. Dar când vorbea grecește cu tălmaciul se împiedica un pic, pentru că grecii vorbesc repede, în vreme ce noi, pentru că nu o vorbeam din naștere, nu puteam vorbi la fel de repede ca ei, căci ei au limba sprintenă. Și atunci împăratul l-a întrebat pe tălmaci: „De ce nu vorbește repede?”, iar acela a răspuns: „Pentru că a învățat limba de curând¹⁰. Dar poate vorbi turcește, și dacă Măria ta așa voiești, va vorbi în această limbă.” Atunci împăratul a spus: „Nu, nicidecum! Un om așa sfânt nu trebuie să-și întineze gura și limba cu vorbirea aceea murdară”, căci ura lor față de turci este foarte mare. La ușa împăratului erau 70 de tălmaci care știau toate limbile, afară de arabă. Dumnezeu ne-a dăruit cunoașterea limbii grecești; altminteri am fi fost la mare ananghie.” (f. 134^r)

Altminteri, Paul nu a fost surprins de unele „obiceiuri” din ținuturile românești care erau lucruri de zi cu zi în Siria otomană. El notează cu grijă rânduielile din Țările Române privitoare la plata peșcheșului sau rușfetului, ca parte a protocolului confirmării domnului de către sultan. Patriarhul Macarie, care primise el însuși

⁹ Cf. P. Nicole, A. Arnauld, E. Renaudot et al., *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie*, t. II, Paris, 1841, p. 1247.

¹⁰ Spre deosebire de Paul, Patriarhul Macarie a învățat greaca pe la vârsta de 40 de ani; vezi N. Serikoff, „Words with hidden meaning” from Patriarch Makariyus Ibn al-Za'im's Notebook, în „Hristianski vostok”, s.n., 3 (IX), 2002, p. 307.

obișnuitul firman de întărire în scaunul Bisericii Antiohiene de la pașa Damascului (la acea vreme, Mehmed Pașa Küprülü), avea grijă să păstreze relații amicale cu guvernatorii otomani, oferindu-le daruri de câte ori era necesar și respectând vechi cutume. Călătorii și gazdele lor se aflau sub autoritatea Înaltei Porți, în grade și forme diferite. Așa cum se știe, relațiile politice dintre țările române și Poarta otomană se întemeiau pe tratate de pace, *'ahd-nāme*, încheiate la diferite date cu Muntenia, Moldova și Transilvania¹¹. Paul și Macarie au remarcat că românii nu aveau, precum creștinii din Siria, statutul de *dimmī*, și de aceea se bucurau de un grad mai mare de autonomie în chestiuni politice, religioase și economice, cu condiția de a respecta unele obligații față de sultan.

O preocupare comună pe care călătorii sirieni o remarcă în țările române este despărțirea dintre limba vorbită de popor și limba bisericească, care era o chestiune preocupantă și pentru Biserica antiohiană. Paul notează în mai multe rânduri faptul că oamenii Bisericii foloseau slavona în liturghie și în cărțile de cult, pe când poporul nu înțelegea această limbă, ci vorbea limba română, comună în Moldova și Muntenia (pe care el o numește „valahă”). Calea pe care domnii și ierarhii români o aleseseră, și pentru care Paul își exprimă toată admirația, era introducerea limbii române în cărțile de cult și totodată în slujbele bisericești, aspirație pe care o nutreau și patriarhii antiohieni de la începutul aceluia veac. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care Patriarhul Macarie a purtat permanent cu el un manuscris al Liturghierului arab, pe care a dorit să-l vadă tipărit în cursul călătoriei sale, vis rămas neîmplinit până către 1700, când Atanasie Dabbās a fost oaspetele domnului Constantin Brâncoveanu.

„În vremea lui s-au făcut în Moldova, la Curtea lui, multe tipărituri, cărți bisericești, de știință și tâlcuiri în limba valahă, căci poporul lui citise mai întâi în sârbă, adică în rusă [slavonă – *n.n.*, *I.F.*], pentru că din Țara Bulgarilor și a Cazacilor către Țara Valahiei și a Moldovei, precum și de la cazaci la Moscova, toți citeau în sârbă și așa erau [scrise] toate cărțile lor. Numai că limba poporului Moldovei și al Valahiei este valaha, iar ei nu înțelegeau ceea ce citeau. Din această pricină [domnul Vasile Lupu] le-a înălțat lângă mănăstirea lui o școală foarte mare din piatră și le-a tipărit cărți în limba lor.” (f. 33^v–34^r)

Grație trăsăturilor comune pe care Paul le-a remarcat la românii printre care a trăit aproape patru ani, ei au devenit acei „ceilalți” pe care el îi recunoștea și de care se simțea apropiat. Îmbrăcămintea, alimentația, obiceiurile poporului de rând îl aduc uneori mai aproape de ei decât s-ar fi așteptat. Iată un exemplu despre îmbrăcămintă: „Toate poartă șaluri albastre [ca acelea] de Alep, iar cele avute au șaluri de Brusa, din mătase neagră sau de altă culoare”. Postelnicul Constantin Cantacuzino¹², cu care s-au împrietenit, se bucura să-l asculte pe Paul citind din

¹¹ Așa cum se știe, ele datau din 1386 pentru Muntenia, 1456 pentru Moldova și 1541 pentru Transilvania.

¹² Fiul lui Andronic, sosit în Țara Românească în 1633, Constantin Cantacuzino s-a căsătorit cu nepoata domnului Matei Basarab, Ilinca. Devenit unul dintre cei mai bogați și mai influenți dregători munteni, el a fost ucis, din porunca domnului Grigore Ghica, la 20 decembrie 1663.

Sfintele Scripturi în arabă. Acesta este tipul de „alteritate” care i-a făcut pe călătorii sirieni să se simtă mai puțin străini în acele țări îndepărtate.

Cazacii i s-au părut a fi un neam războinic, cu bărbați puternici și neînfricați, obișnuiți cu o viață aspră, fără pretenții de confort și foarte evlavioși.

„Trăiesc în mare lipsă și cumpătare la vreme de război, nu știu altceva decât pâine neagră, uscată, și apă. Nu au corturi, nici straie frumoase și nici altele asemenea. Și cu toate acestea sunt foarte zdraveni.”

Credințele și rânduielele lor sunt comparate cu acelea ale moldovenilor și ale rușilor, rezultând de aici o imagine de familiaritate față de viața creștinilor sirieni, cu multe elemente comune în întregul spațiu de influență bizantină, în ciuda particularităților locale pe care le observă. Descrierea Catedralei Sfânta Sofia și a peșterilor în care se aflau moaștele mai multor sute de mucenici nu iese din tiparele cu care ne-a obișnuit povestitorul încă de la cercetarea bisericilor din Constantinopol.

Paul îi înfățișează pe ruși ca pe cel mai credincios popor pe care l-a întâlnit în călătorie, deosebit de atașat de tradiție și neprimitor cu străinii de altă credință. Moscova și ținuturile supuse ei erau în mod clar o lume dincolo de aceea familiară călătorilor sirieni. În ținuturile rusești Paul și Macarie s-au simțit ei înșiși „altfel”, astfel încât au socotit absolut necesar să se adapteze, învățând protocolul curții țarului și adoptând rânduielele slujbelor moscovite.

< Primirea la țarul Alexei Mihailovici >

„Luni dimineață, 12 februarie, la praznicul Sf. Meletie (ca să vezi ce potrivire!), chiar în ziua aceea, marele împărat a poftit să-l întâlnească pe părintele nostru Chir Macarie, patriarhul Antiohiei (Slavă lui Dumnezeu!), așa încât i-a trimis sania împărătească dis-de-dimineață. Când [patriarhul] a intrat, cu noi pe urmele sale, a înaintat până la jilțul înălțat al împăratului și, întorcându-se cu fața către icoanele de pe perete, a spus cu voce joasă *Axion estin*, așa cum îl învățaseră tălmăcii. S-a plecat către icoane, apoi către împărat, care s-a ridicat din jilț ca să-l întâmpine, cu capul descoperit, plecându-se până la pământ. Apoi a stat drept și părintele nostru patriarh l-a binecuvântat după rânduiala moscovită: pe frunte, pe piept și pe umeri, după care l-a sărutat pe umăr, după obicei.” (f. 132^v-133^r)

Atitudinea ierarhilor ruși, începând cu a Patriarhului Nikon, față de elementele de cult care li se păreau străine de tradiția rusească, dar și de aceea bizantină, i s-au părut adesea extreme. Reacția Patriarhului Moscovei împotriva pictorilor de icoane care fuseseră supuși influențelor catolice și adoptaseră modelele și coloristica curente în Polonia este redată în jurnal pe larg și cu mare suprinde.

„Apoi, în timpul predicii sale, [Patriarhul Nikon] a adus în față câteva icoane noi și unele mai vechi, pictate de moscoviți care luaseră încet-încet obiceiul picturii după tipicul francilor și polonilor. Fiind acest patriarh un mare păstor, care iubea mult căile grecilor, își trimisese oamenii să adune astfel de icoane din toate casele

unde le-au găsit, chiar și de pe la casele dregătorilor, și să i le aducă lui. [...]. Pe urmă a pus să fie înțepați ochii acelor icoane și să fie plimbate prin oraș, ținute sus de ieniceri, care citeau cu voce înaltă ukazul împărătesc ce hotăra că aceia care ar mai fi pictat după acest tipic urmau a fi pedepsiți în fel și chip.” (f. 201^v)

Nepotrivită i se pare și atitudinea rușilor față de musulmani, subiect care apare în mod repetat în secțiunea privitoare la șederea sirienilor în Țara Moscovei. Paul îi numise anterior pe aceștia „agareni” și „fiii lui Agar”, făcând referire la istoria cunoscută din Vechiul Testament¹³. În Moldova el privea cu mirare frescele a două biserici, una la Vaslui, cealaltă la Iași (Trei Ierarhi), unde apărea o reprezentare ireverențioasă a oștenilor turci, însoțiți de „dervișii” lor, în compania diavolului – așadar, cu toții blestemați pentru respingerea mesajului hristic. La Moscova, arhidiaconul sirian remarcă faptul că musulmanii erau socotiți necurați (la modul propriu), așadar este de evitat atingerea lor. Așa cum spuneam, la curtea țarului patriarhul Macarie află cu mirare că a vorbi turcește este inacceptabil, limba acestor musulmani necredincioși fiind asociată cu lucrurile murdare și degradante. Intrând în logica aceasta, Paul își exprimă o părere hotărât anti-islamică atunci când se află pe teritoriu rusesc. Notele sale reflectă atât opinia negativă a rușilor față de musulmani, cât și libertatea acestora de a-și exprima părerile deschis, așa cum alte popoare nu o puteau face.

Cu toate acestea, pentru Paul și ceilalți sirieni musulmanii nu erau „neprieteni”. În Siria creștinii și musulmanii trăiau alături de secole, într-o conviețuire pe atât de pașnică pe cât o îngăduia politica marilor puteri care cuceriseră succesiv aceste ținuturi. În plus, oricare ar fi fost credințele și rânduielile lor, „ceilalți” sunt interesați pentru Paul și pentru patriarhul Macarie. De pildă, ei nu ezită să viziteze comunitatea sufiților mevlevi de la Konia, născută în jurul marelui filosof mistic și învățător religios Țalāl ad-Dīn Rūmī, pe care Paul îl numește cu discreție „Mullā Ḥandakār”. Paul era curios cu privire la tot ceea ce ținea de neamurile musulmane din afara Imperiului Otoman, care i se păreau, firește, altfel decât acela cunoscut de acasă. El scrie despre musulmanii din Kazan și din Siberia, descrie felul lor de viață, obiceiurile și particularitățile lor, ca un adevărat antropolog ori etnolog, fără a emite judecăți de valoare. Un asemenea interes față de societățile musulmane se întâlnește rar în relatările de călătorie ale creștinilor arabi, care se referă prea puțin la prezența islamică în ținuturile vizitate.

Sultanul otoman și pașii săi sunt în mod sigur socotiți dintre „ceilalți”, dar colaborarea cu ei este posibilă, după părerea ierarhilor antiohieni. Paul exprimă rar vreo opinie critică sau vreo dovadă de aversiune la adresa musulmanilor, turcilor, cărmuitorilor musulmani în general. Cititorul rămâne cu o impresie de toleranță și bună înțelegere între creștini și musulmani. Tonul general față de guvernarea musulmană și reprezentanții ei, atât în Siria cât și în Europa răsăriteană, este de apreciere și supunere. Șederea sultanului Mehmet la Damasc în 1637, în campania sa

¹³ Seminția arabă, din care s-a născut Profetul Muḥammad, propovăduitorul Islamului, coboară din Ismael (ar. *ʾIsmāʿīl*), fiul lui Avraam și al roabei egiptene Agar. Paul îi include printre musulmani, evident, și pe turcii otomani, cuceritorii Constantinopolului.

de cucerire a Bagdadului, este înfățișată ca un moment glorios: ierarhii creștini și populația locală au ieșit cu toții să vadă alaiul sultanului, însoțit de oșteni numeroși „ca picăturile de ploaie”. Turcii care locuiau în țările române păreau să se înțeleagă bine cu localnicii, aveau încredere în domnul țării (de care le era totuși teamă) și se simțeau protejați la vreme de război, când țara era atacată de cazaci ori poloni. Paul povestește cum Patriarhul Macarie a dat adăpost în chiliile sirienilor unor negustori turci în timpul unui atac al cazacilor.

„Și atunci [domnul] a trimis un stolnic, adică un iuzbaș, cu trupa lui, și au venit să apere mănăstirea noastră. Au înălțat steagul cu crucea la poartă. În vremea aceea turcii și iudeii au tras de la cazaci spaimă, groază, caznă și prăpăd cum nu s-au mai văzut, și s-au aflat în mare necaz, iar dacă nu era părintele nostru patriarh alături de ei, i-ar fi omorât, cum să nu, căci erau vrăjmașii lor și mai cu seamă ai moldovenilor. I-au pus pe iudei în lanțuri și i-au chinuit nopți la rând, poruncindu-le să se boteze și să pună pe răboj toate averile lor. Nouă ne plângea inima și tare ne întristam de bocetele copiilor și ale pruncilor lor. Cât despre turci, ei s-au plâns de îndată părintelui nostru patriarh și i-am primit în chiliile noastre, iar noi ne-am așezat afară, și astfel au scăpat cu avuțiile lor.” (f. 44^v)

Nu este surprinzător însă că apropierea de persoane născute în Răsărit, sau care au trăit acolo, este mai mare atunci când ei, în circumstanțe felurite, ajung să îmbrățișeze creștinismul. La Iași Macarie și Paul s-au împrietenit cu doi frați turci născuți în Rumelia, care își însoțiseră tatăl, un pașă local, la bătălia de la Bagdad. Aceștia fuseseră botezați în Moldova de patriarhul Ierusalimului, Teofan. La Putivl', în Țara Cazacilor, sirienii participă cu bucurie la botezul unor tătari. În Țara Moscovei, Paul menționează că triburi întregi de musulmani sau de păgâni din Siberia și din Kazan s-au convertit la creștinim. Pentru Paul și Macarie, musulmanii și evreii care primesc să fie botezați își pierd din caracterul „străin”. Ei găsesc teren comun pentru a dialoga cu un evreu care a ales să fie botezat la o vârstă avansată. Paul este încântat de inteligența acestui nou creștin, care dă răspunsuri bine gândite la întrebări teologice. Povestind întâlnirea cu el, Paul recunoaște de asemenea rădăcinile semitice comune ale arabilor și iudeilor, reflectare a apropierii pe care o simțea față de orice om născut în Răsărit care ajunsese să călătorească sau să trăiască în Europa.

„Sluga pe care ne-o rânduiise domnul fusese mai înainte haham iudeu. El primise botezul [cu numele Athanasie] în vremea răposatului Matei-vodă, se făcuse creștin și era tare cucernic. Am văzut la el asemenea fapte de cinste și curățenie, apoi am auzit povești și snoave și pilde cum nu se pot povesti. Una dintre ele a fost cea pe care ne-a spus-o despre obârșia lui. Neamul tatălui său era din Alep, iudei din casa 'Abūd. Iar tatăl s-a dus și s-a așezat la Istanbul. Fiul venise apoi pe aceste meleaguri pentru negoț, până ce la o vreme l-a îndreptat bunul Dumnezeu, după cum a spus el. Vorbea mult cu iudeii și pe mulți i-a adus către credință, așa cum l-am văzut chiar noi. [...] Mi-a spus apoi: „Într-o zi m-au întrebat despre cuminecătură: ‘Voi creștinii spuneți că fiecare părticică din ea este cu adevărat trupul Mântuitorului, dar în biserici sunt mii de oameni și toți mănâncă dintr-un singur Trup’”. Iar el le-a răspuns:

„Trupul Mântuitorului este aidoma unei oglinzi: când este întreagă, omul își vede chipul în ea, dar și dacă s-a sfărâmat în cioburi multe el tot își vede chipul în fiecare ciob”. Ei s-au sfiit [să tăgăduiască] aceasta. Iată un răspuns strașnic și foarte ager. [...] Numerele sunt în evreiește la fel ca în arabă. Apoi, dacă unul dintre noi se întâlnește cu vreun prieten, îi dă binețe spunându-i: *As-salāmu ‘alay-kum*, iar în evreiește se spune *‘Alay-hūm salām*. Și mai sunt multe asemenea [potriviri]. Ne bucuram mult să stăm la sfat cu el, căci tare ne desfăta cu vorbele și cu tovărășia lui.” (f. 279^{r-v})

Cu deosebire străin se simte Paul față de „frânci”, definiți fie drept europeni apuseni, fie drept catolici sau „cei care urmează Papei” (*tābi ‘un al-bābā*), cu o expresie relevantă pentru relațiile dintre catolicii și greco-ortodocșii din Siria otomană. Prezența iezuiților în Siria otomană, întărită odată cu stabilirea unei delegații permanente la Alep la începutul secolului al XVII-lea, nu ușurase deloc misiunea Patriarhiei Antiohiene de a-și proteja enoriașii în același timp de pretențiile guvernatorului otoman și de restricțiile impuse arabilor creștini. Dezacordurile dogmatice și politice dintre lumea catolică și cea ortodoxă sunt evocate de mai multe ori în jurnalul lui Paul. „Frâncii” sunt o clasă aparte, definită vag, în care sunt incluse popoarele Europei de Apus (francezi, englezi, venețieni, spanioli, nemți, suedezi etc.). Dacă povestea privește chestiuni de credință, atunci Paul se referă la frânci în sensul de „catolici”, pe când luteranii au propria denumire, *luṭrān*, iar calvinii sunt *kalbiyīn*, joc de cuvinte în care singularul *kalbiyy* este derivat de la *kalb*, „câine”. Mulțimea sectelor despre care aude vorbindu-se în călătorie îl nedumerește pe Paul. Pasajul despre sași este cu totul elocvent pentru sentimentul de „stranietate” pe care i-l trezește lipsa de coerență religioasă a unor familii din Europa centrală.

„De la Roman până la Focșani este cale de cinci zile, aici fiind hotarul acestei țări și vecinătatea ei cu Țara Ungurească, unde se află multe familii de sași. Sașii sunt catolici (*fīrang*), supuși ai Papei, și au bisericile lor, căci în Țara Ungurească, după cum am fost înștiințați, sunt credințe și seminții multe. Ne-au spus chiar că într-una și aceeași casă sunt [rude] de mai multe credințe, adică tatăl are o credință, nevasta lui are credința ei, iar copiii au fiecare credința care îi place. Iar craiul și juzii lor sunt calvini, în vreme ce comandanții cetăților sunt de neam săsesc.” (f. 262^v)

În Țara Moscovei, Paul va remarca faptul că frâncii, și în general europenii occidentali sunt socotiți eretici:

„Oamenii de rând nu îndrăzneau să intre în casa vreunui negustor frânc ca să cumpere ceva, ci mergeau doar la dughenele lor din piețe, căci altfel erau luați prinși de îndată, sub cuvânt că: „Ați intrat la ei ca să vă faceți și voi frânci”. Călugării și preoții nu au curaj să vorbească niciodată cu vreunul din ei, căci altfel ar fi aruncați la închisoare pentru lungă vreme. În acest oraș erau mulți negustori frânci, nemți, suedezi și englezi. La început casele lor și copiii se găseau în oraș, unde le era sălașul. Patriarhul [Nicon] îi izgonise de puțină vreme, căci îi ura mult pe eretici.

Asta s-a întâmplat pentru că o dată, pe când conducea o procesiune prin oraș, i-a văzut că nu își scot căciulile de pe cap; apoi ei nu-și făceau semnul crucii înaintea icoanelor și înaintea feței. Când i s-a vădit că erau frânci care se deghizau în haine moscovite, l-a făcut pe împărat să-i izgonească nu numai din acest oraș ci din toate orașele țării, din cetăți și târguri, și să-i silească să se așeze afară.” (f. 157^v)

În concluzie, deși alteritatea ar trebui să fie un pol al unei perechi contrastante, găsim în jurnalul lui Paul nuanțe sau grade ale „alterității”, trăsături care definesc aceste nuanțe și criterii care îl făceau pe Paul să se simtă mai aproape sau mai departe de unii sau alții dintre cei cu care a intrat în contact în lunga sa călătorie. Evident, cercetând până la capăt modul cum i-a văzut pe „ceilalți” vom putea defini mai bine felul în care Paul se vedea pe sine.

Aș încheia spunând că aceste observații, care par să privească numai mijlocul secolului al XVII-lea, mi se par semnificative și pentru vremurile actuale. Asistăm la o deplasare majoră a unor populații răsăritene, din Siria și alte țări bătute de război, nu în totalitate compuse din creștini, dar obișnuite în întregul lor cu alt mod de viață, altă climă, alte condiții politice, demografice, sociale etc. Sentimentul neîndoielnic al lui Paul din Alep că trebuie să se întoarcă acasă, la viața pe care o cunoștea bine, cred că este și al acestor neamuri care cu greu se pot adapta pe alte meridiane, în altă sferă de valori, în alte condiții climaterice. Notele sincere și detaliate ale unui arhidiacon antiohian din Siria otomană de acum 350 de ani ne deschid o fereastră către imaginarul creștin și totodată răsăritean, oferindu-ne elemente demne de luat în calcul atunci când judecăm evenimentele contemporane care implică prezența masivă a unor orientali în Europa.

NORME REFERITOARE LA BISERICĂ ÎN CODUL JURIDIC CUTUMIAR DIN NORDUL ALBANIEI

CĂTĂLINA VĂTĂȘESCU

Cultura albaneză tradițională păstrează prin transmitere orală, de la o generație la alta, obiceiuri și norme sociale și juridice al căror nume este *adet*, *kanun*, *zakon*, *ligj* sau *doke*¹.

Este de la sine înțeles că fiecare epocă adaugă sau elimină, schimbă sau interpretează complexul de reguli moștenite. Cercetătorii și culegătorii regulilor nescrise de viață socială a albanezilor cunosc circulația mai multor variante de coduri care s-au aplicat sau, după câte se pare, încă se aplică în nordul, în sudul și

¹ Una din primele încercări de descriere a termenilor tradiționali albanezi din câmpul juridic se datorează lui Norbert Jokl. În cartea *Linguistisch-kulturhistorische Untersuchungen aus dem Bereiche des Albanischen*, Berlin-Leipzig, 1923, al doilea capitol din prima parte (*Recht, Sitte, Glaube*) este dedicat denumirilor juridice vechi (*Das Gewohnheitsrecht und seine Bezeichnungen*, p. 52–56). Lista lui Jokl cuprinde, pe lângă termenul de origine turcă *adet* și cel de origine slavă *zakon*, împrumutul vechi din latină *ligji* (< *legem*, pentru a cărui istorie vezi E. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, V, K-M, Tirana, 2014, p. 234) și termenul format pe teren albanez *doke* s.f.pl. Ultimul este un substantiv feminin utilizat în zona muntoasă a Shkodrei. Jokl îi recompune familia: *dokë* s.f. „aparență, aspect, înfățișare”, *duk* s.m., *dukë* s.f. „înfățișare, aspect exterior al unei persoane”, *duket* vb.refl. „pare, apare, se arată, se vede”, cu rostire locală *doket* (având sensurile locale „place, este plăcut”, „pare”); *dokshum* adj. (reg.) „personal, propriu”. În albaneza din secolul XVII (la Bogdani), *dokshim* adj. „vizibil, care se vede”, *padokshim* „care nu se vede”. Folosit cu precădere la plural, substantivul feminin *doke* este răspândit, așadar, în ghega de nord (zona din care provine culegerea de legi nescrise de care ne ocupăm) și are la origine verbul *duket* (*doket*) (vezi și E. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, III, C-D, Tirana, 1987, p. 277–278). Interesantă este descrierea pe care o dă Jokl judecății în sine: în jurul lucrului de judecată *wird oft lange verhandelt, eventuell der ganze Stamm versammelt, ja sogar noch weitere Umfrage gehalten, bevor jemand über eine frühere Entscheidung ähnlicher Fälle, Auskunft geben kann*. O astfel de judecată lasă să se întrevadă apariția sensului juridic, cu care *doke* funcționează *als «das, was gut erschienen ist (den Urteilenden), was gefällt, was für recht gehalten wird»*. Prin raportare la latină și la vechea germană, Jokl arată apoi că evoluția de sens din albaneză către lexicul juridic are corespondențe în plan indo-european. Originea cuvântului nu este, totuși, sigură. După Vl. Orel, *Albanian etymological dictionary*, Leiden – Boston – Köln, 1998, cu bibliografie, *doke* < gr. *δοκή* „opinion, view, meaning”, iar *duket* < mgr. sau ngr. *δοκέω*. Deși este menționat, *duket* nu are intrare separată și nu i se propune o etimologie în dicționarul de termeni autohtoni al lui B. Demiraj, *Albanische Etymologien*, Amsterdam-Atlanta, GA, 1997.

în centrul Albaniei, fiind caracteristice pentru zone mai mult sau mai puțin întinse². Am avut la dispoziție textul *Kanun*-ului lui Lekë Dukagjini în original³ și pe cel al *Kanun*-ului lui Skanderbeg în traducere italiană⁴. Traducerea italiană indică în paranteze termenii pentru noțiuni specifice din textul albanez, suplinind, într-o oarecare măsură, lipsa posibilității de a consulta originalul.

Faptul că numele sub care aceste culegeri de obiceiuri juridice cunoscute sunt legate de personalități importante ale evului mediu albanez rămâne subiect de controversă⁵, căci activitatea de legislatori a lui Lekë Dukagjini și a lui Skanderbeg nu este menționată în niciun izvor. Se presupune cu mare probabilitate că este vorba, așadar, de denumiri convenționale, dar nu putem preciza în ce măsură sunt populare sau nu, sau când anume au devenit populare și nici care este exact rolul, în mentalul colectiv, al numelor acestor personaje. După părerea lui Donato Martucci, atribuirea culegerilor de legi lui Skanderbeg sau Dukagjini este opera clerului catolic care ar fi încercat să limiteze obiceiul vendetei prin invocarea prestigiului unor personalități importante ale Evului Mediu, cărora li s-ar fi datorat obiceiurile juridice⁶. Pentru zona de sud a Albaniei (cu precădere din regiunea Labëria), date cu privire la puterea obiceiurilor juridice vechi oferă studiile lui Ismet Elezi. Elezi își propunea să organizeze după modelul lui Gjeçovi datele pe care le culesese, dar nu a ajuns, după câte știm, să ofere o asemenea ediție⁷.

Unul din specialiștii care au aprofundat studiul legilor nescrise albaneze, Syrja Pupovci, arăta în 1971 cât de complicată este, exact din cauza oralității

² Aceste culegeri de legi nescrise sunt numite cel mai frecvent cu termenul *kanun*, de origine greacă nouă, intrat în albaneză prin turcă. Cele mai cunoscute variante sunt *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, *Kanuni i Skanderbeut*, *Kanuni i Idris Zhulit* (vezi E. Çabej, *Studime etimologjike...*, V, p. 36, s.v. *kanun*); despre istoria cuvântului *kanun* în albaneză și în afara albanezei vezi și Donato Martucci, prefața la *Il Kanun di Skanderbeg*, con la traduzione integrale del Kanuni i Skanderbegut, di Frano Illia, [Lecce], 2017 (ediție realizată împreună cu Genc Lafi), p. 17–20, cu bibliografie.

³ Este vorba de varianta cea mai cunoscută, culeasă de Shtjefën Gjeçovi, apărută în 1933 și retipărită în 1972 într-o ediție anastatică în îngrijirea lui Syrja Pupovci: *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, përmblendhur dhe kodifikuar nga Shtjefën Gjeçovi, me biografi dhe parathënjë të S. Pupovcit, Prishtina, [1972].

⁴ D. Martucci, G. Lafi, *Il Kanun di Skanderbeg*.

⁵ Vezi o trecere în revistă a seriei de titluri sub care apar culegerile de obiceiuri juridice albaneze și încercările de explicare a lor la V. Al. Georgescu, *Alte albanische Rechtsgewohnheiten*, în „Revue des études sud-est européennes”, I, 1963, nr. 1–2, p. 72–74, cu bibliografie, mai ales albaneză.

⁶ D. Martucci, Prefața la *Il Kanun di Skanderbeg*, p. 24. Sunt mai multe chestiuni care rămân nelămurite: conținutul normelor așa cum îl putem afla astăzi nu dovedește că fenomenul vendetei ar fi fost în vreun fel combătut, atâta vreme cât ideea răscumpărării sângelui este prezentă constant; de ce rolul de păstrător și reformator al vechiului drept albanez l-ar avea prelații catolici, câtă vreme aceleași legi nescrise circulau și în sudul ortodox (iar mai târziu și la albanezii mahomedani); faptul că prelații amintiți ar fi apelat la figuri importante ale Evului Mediu albanez este sau nu un semn al amintirii care se păstra pe cale populară, asigurând posibila reușită a acestei inițiative. Putem observa și faptul că, dacă într-adevăr prelații catolici au dat aceste nume ele s-au păstrat și mai târziu când mare parte din populație devine musulmană.

⁷ I. Elezi, *E drejta zakonore e Labërisë në planin krahasues*, Tirana, 1994; idem, *E drejta zakonore e Labërisë*, Tirana, 2002.

materialului, pe de o parte, dezlegarea problemei genezei și a originii, iar pe de alta, înțelegerea corectă a evoluției obiceiurilor juridice albaneze și urmărirea felului în care, prin creație proprie sau prin influențe de diferite feluri, s-a ajuns la forma din zilele noastre. Ceea ce trebuie reținut în chip special este rolul important jucat de obiceiul juridic și social nescris de-a lungul perioadei otomane în păstrarea unei anume autonomii locale cuprinzând norme sociale (de la organizare familiei până la organizarea satului și a regiunii în sens mai larg), morale și juridice.

Dacă interesul învățaților străini pentru legile nescrise albaneze se manifestă încă de la jumătatea secolului al XIX-lea (de pildă, sunt cunoscute amplele note din 1853 ale diplomatului austriac Georg von Hahn⁸ sau culegerea fragmentară, mai târzie, făcută de Baltazar Bogišić în legătură cu obiceiurile juridice muntenegrene)⁹, datele pe care le avem despre procesul culegerii sistematice a normelor juridice tradiționale albaneze (pentru care o sursă însemnată este studiul amintit al lui Syrja Pupovci¹⁰) arată că anchetele pe teren sunt conduse cu precădere de preoți albanezi catolici în biserici din zonă, începând cu granița dintre secolele XIX și XX. Se distinge munca cuprinzătoare a prelatului catolic Shtjefën Gjeçovi. Textul pe care l-a elaborat a fost publicat (numai în parte, de altfel) în 1933, după moartea sa, în îngrijirea unor călugări din ordinul franciscan, și face, de atunci, obiectul a numeroase cercetări, între care trebuie amintite cele ale unui lung șir de specialiști italieni și cele ale lui Valentin Al. Georgescu¹¹ și Paul Henri Stahl. Deși nu am întâlnit informații despre gradul de fidelitate cu care materialul cules a fost redat în formă scrisă, Syrja Pupovci¹² apreciază caracterul lapidar, de maxime sau proverbe, în care sunt redactate paragrafele ca păstrând specificul popular al originalului obținut pe teren. Pe de altă parte, însă, Pupovci atrage atenția, în caracterizarea limbii, asupra purismului lui Gjeçovi care a eliminat multe împrumuturi și mai ales neologisme, îndepărtându-se, astfel, de forma de origine¹³. Afirmatia aceasta nu arată amănunțit, totuși, cât este textul de prelucrat. Pupovci presupune că Gjeçovi și-a făcut ancheta pe baza unui chestionar și a unui plan și că în codificarea pe paragrafe nu ar fi respectat mereu sursa populară, ci a preluat definiții din textele de specialitate¹⁴. Subiecții despre care se știe că i-au dat informații sunt mai ales catolici, dar și musulmani, capi ai sfatului de bătrâni, oameni care erau chemați atunci când trebuia rezolvat un litigiu. Rezultatul muncii lui Gjeçovi a fost supus unei critici de amănunt, mai ales în ceea privește respectarea sau nu a informațiilor pe care sursele

⁸ J.G. von Hahn, *Albanesische Studien*, Bd. I, Viena, 1853, p. 173 ș.u.

⁹ Pentru istoria culegerii obiceiurilor juridice albaneze de către învățați străini vezi S. Pupovci, *Kanuni i Lekë Dikagjinit. Origjina, zhvillimi dhe karakterisikat*, în *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, p. XXI–XXVII.

¹⁰ *Ibidem*, p. XXVII, nota 46.

¹¹ V.Al. Georgescu, *Alte albanische Rechtsgewohnheiten*, p. 69–102. Studiul face și o interesantă, bogată și utilă trecere în revistă a autorilor care au contribuit la adunarea materialului juridic albanez tradițional și a celor care l-au comentat.

¹² S. Pupovci, *Kanuni i Lekë Dikagjinit*, p. XXVII ș.u.

¹³ *Ibidem*, p. XXX.

¹⁴ *Ibidem*.

le dădeau despre aplicarea prevederilor codurilor, de Franz Nopcsa, el însuși cunosător avizat al practicilor juridice ale triburilor albaneze din nord¹⁵.

Unul din motivele pentru care ne ocupăm de subiectul de față este în primul rând faptul că, în varianta culeasă de Gjeçovi, *Kanun*-ul se deschide cu un capitol privind biserica și drepturile ei. Ținând seama că în nordul albanez mare parte din populație a trecut la mahomedanism, faptul acesta cere explicații, chiar dacă materialul a fost cules în regiunea Shkodrei, unde satele au rămas într-o măsură remarcabilă de religie catolică. Explicarea păstrării referirilor la biserică nu se poate reduce la luarea în calcul exclusiv a calității de prelat a autorului culegerii, deși ar părea cea mai evidentă; această explicație ar presupune, fapt care nu e deloc sigur, că Gjeçovi a pus întrebări directe care să conducă la răspunsurile dorite despre biserică pe care altfel nu le-ar fi obținut de la cei anchetați¹⁶. În *Kanun*-ul lui Skanderbeg, cules, de un alt prelat catolic, Fran Illia, câteva decenii mai târziu (între 1936 și 1965) într-o zonă din Albania centrală (Kurbini), în care majoritatea populației este musulmană, capitolul despre biserică nu lipsește, așezat fiind însă la sfârșit. Nici în cazul culegerii *Kanun*-ului lui Skanderbeg nu avem informații despre felul în care a decurs ancheta¹⁷. În ambele redactări, cea a lui Gjeçovi și cea a lui Illia, capitolul despre biserică este structurat asemănător. Noțiuni pe care le cuprind ambele variante, dar nu în aceeași ordine: biserica se află sub autoritatea primatului religios; biserica deține un teritoriu propriu, inviolabil, pe care se află clădirea bisericii și locuința prelatului; culegătorul *Kanun*-ului Skanderbeg adaugă în teritoriul ținând de biserică cimitirul; biserica are drepturi egale în avuția comună a localității ca orice altă gospodărie; biserica nu poate fi supusă amenziilor și nu se află sub puterea *Kanun*-ului, diferendele între preot și enoriași sunt lămurite de puterea bisericească superioară, iar biserica despăgubește – fără a i se impune nimic de către laici – eventualele daune pe care le poate provoca; biserica nu participă la plata impozitelor, nici la muncile cerute comunității de puterea politică și administrativă centrală; contribuie, în schimb, la întreținerea sau sporirea avuției comune, alături de gospodăriile satului.

Vom reține că amândouă variantele *Kanun*-ului vorbesc în chip asemănător despre *onoarea bisericii* și despre felul în care i se aduce atingere: dacă cineva se ceartă, dacă se bate sau ucide în apropiere, adică *în umbra bisericii*¹⁸; ultragiul este

¹⁵ Fr.B. Nopcsa, *Die Bergstämme Nordalbanians und ihr Gewohnheitsrecht*, lucrare consultată în traducerea albaneză a lui M. Zallari, *Fiset e Malësisë së Shqipërisë Veriore dhe drejta zakonore e tyre*, Tirana, 2013.

¹⁶ În stadiul actual al cercetării ne lipsesc datele despre locul pe care îl ocupă biserica în *Codul* folosit în sudul ortodox.

¹⁷ Nici pentru anchete făcute într-un timp mult mai apropiat de zilele noastre, în anii '70 ai secolului trecut, de un sociolog, nu avem informații asupra desfășurării lor (vezi ancheta lui Ismet Elezi, *E drejta zakonore e Labërisë*).

¹⁸ *Umbra Bisericii* este o noțiune importantă în textul albanez: *Kush vritet a rrihet a në çë farë-do mndyre koritet prej kujej, tuj hi a tuj dalë prej Hjes së kishës (Kanuni i Lekë Dukagjinit, § 4/3)*; se observă că *hije* „umbră” este scris cu majusculă. Textul corespunzător din *Kanuni i Skanderbeut* în traducere italiană: *La chiesa è oltraggiata ... offendendo qualcuno, colpendo, ferendo o uccidendo qualcuno nella sua ombra* (§ 3436); *Chi viene ucciso o disonorato da un altro entrando o uscendo dall'ombra della chiesa...* (§ 3438).

îndreptat de parohie, așadar de enoriași. De asemenea, dacă este ucis cel aflat sub protecția bisericii, răzbunarea lui cade în sarcina parohiei, nu a bisericii.

În amândouă variantele este enunțat faptul că cimitirul se găsește sub protecția bisericii, cu diferența că varianta culeasă după 1930 precizează că cimitirul părăsit¹⁹ iese de sub această protecție și este îngrijit numai de oamenii cu bunăvoință.

În ambele variante se reglează raporturile între biserică și comitetul parohial al colectivității care formează parohia respectivă. Avere, bunurile și modul în care biserica și le poate administra, rolul parohiei și al conducerii parohiale în apărarea acestor bunuri și proprietăți sunt cuprinse în ambele variante. Remarcăm insistența în varianta lui Gjeçovi asupra rolului și drepturilor parohului; în varianta lui Illia, este adăugată activitatea episcopului cu o subliniere specială asupra vizitelor sale în teritoriu. După părerea lui Donato Martucci (pe care nu o împărtășim cu totul), Illia nu se desprinde de modelul dat de Gjeçovi²⁰.

Varianta *Skanderbeg* cuprinde, spre deosebire de varianta *Lekë Dukagjini*, care pare a exclude o asemenea situație, cazul în care ar fi vorba ca parohul să facă jurământ într-un caz litigios între mireni. Deși considerat neobișnuit și de varianta *Skanderbeg*, jurământul preotului ar echivala cu jurământul a 12 jurați laici. De fapt, la jurământ, în numele bisericii merg „bătrânii bisericii”²¹.

Un aspect interesant îl formează vinile față de preot și față de biserică și pedepsele cele mai mari care îl așteaptă pe vinovat: distrugerile bunurilor bisericii sau distrugerea bisericii este urmată de uciderea vinovatului, de expulzarea familiei sale și de distrugerea casei și a averii sale; ascunderea în biserică a unor bunuri furate este pedepsită cu amendă ridicată și întoarcerea către proprietar a lucrurilor furate; furturile din averea bisericii sunt de asemenea pedepsite (cu întoarcerea către biserică a dublului celor furate). Sunt pedepsite conform obiceiului cearta cu preotul, ofensarea acestuia. Dacă cineva calomniază pe preot este amendat, expulzat cu familia din sat și i se distruge casa; aceeași pedeapsă este aplicată celui care atinge preotul, care îl îmbrânțește, care îl lovește. Cel care ucide un preot este executat de sat, averea sa este dată bisericii.

Existența unui capitol în care au putut fi strânse un număr destul de mare de norme care reglementează raporturile enoriașilor cu biserica dovedește locul ocupat de aceasta și implică chestiunea de a înțelege totuși cât de deasă era rețeaua locașurilor sfinte. Din felul în care sunt prezentate faptele în *Kanun* este permisă presupunerea că fiecare comunitate, fiecare sat își avea propria biserică. Din relatările vizitatorilor ecleziastici din secolele XVII–XIX se poate deduce, totuși, că bisericile erau rare²². Ernesto Cozzi, prelat italian care a predicat în zona Școdrei

¹⁹ Părăsirea cimitirului trebuie să fie urmarea foarte probabilă a părăsirii credinței creștine; nu știm în ce măsură subiectul acesta a făcut obiectul cercetărilor asupra istoriei apartenenței religioase a albanezilor.

²⁰ Prefața la *Kanuni i Skanderbeut*, p. 31. De exemplu, Donato Martucci susține și că paragraful despre biserică este o copie în *Kanunul lui Skanderbeg* după *Kanunul lui Dunkagjini*.

²¹ *Kanuni i Skanderbeut*, § 3503.

²² Vezi, de exemplu, datele oferite pentru regiunea Lesh, rămasă cel mai puțin atinsă de musulmanizare, de ediția de documente *Albania Sacra. Geistliche Visitationsberichte aus Albanien*.

la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX când Gjeçovi își făcea ancheta, spune că bisericile erau atât de rare încât perechile care se căsătoreau ajungeau cu greutate să facă slujba de căsătorie²³.

În studiul său asupra *Kanun*-ului lui Lekë Dukagjini, Syrja Pupovci nu neagă păstrarea tuturor acestor norme legate de comportamentul față de biserică și reprezentantul ei, dar e de părere că Gjeçovi exagerează subliniind toate aspectele, cu atât mai mult cu cât dreptul obișnuielnic în această chestiune nu ar fi fost omogen în întreaga zonă. Pupovci e de părere că apariția capitolului despre biserică ar trebui interpretată ca un indiciu că informatorii lui Gjeçovi proveneau dintr-o regiune preponderent catolică²⁴. Publicat abia în 1993 de către prelatul catolic Frano Illia, publicare care are loc deci după studiul lui Pupovci, *Kanun*-ul lui Skanderbeg dovedește, însă, o mare apropiere cu varianta lui Gjeçovi, ceea ce ar putea însemna că, aplicate în totalitate sau numai parțial, normele referitoare la biserică au avut putere în zona în care au fost culese și, fapt remarcabil, s-au păstrat și după trecerea la mahomedanism a unei foarte mari părți din populație. Spre deosebire de Shtjefën Gjeçovi, Frano Illia anchetează într-o zonă puternic musulmană și reține și răspunsuri care privesc atitudinea față de reprezentanții și față de lăcașurile de cult ale credinței musulmane. Este adevărat, însă, că un capitol special referitor la *teqe* sau la moschee lipsește și la el. În prefața la ediția codului lui Skanderbeg, Frano Illia atrage atenția că a cules și unele norme din *Sharia*, dacă îi erau relatate împreună cu normele codului albanez în care se integraseră.

În *Kanun*-ul lui Skanderbeg găsim precizat că, în special în caz de omor și de răscumpărare a omorului, jurământul ar putea avea loc în biserică sau în moschee²⁵. Alte două articole arată că, dacă cei care jură sunt de credințe diferite, fiecare va urma propria religie și va jura pe semnele propriei credințe²⁶.

În normele reglementând viața de familie ne-au reținut atenția două cuvinte. Primul este *kunorë* „cunună”, „coroană”. În toate variantele *Kanun*-ului, indiferent de regiune (atât în nordul cât și în sudul Albaniei), *grua me kunorë* înseamnă „femeie (nevastă) cu cununie, luată legal în căsătorie”. În *Kanun*-ul lui Lekë Dukagjini se spune *Martesa me kunorë, e pelqyeme kah Feja e kanuja e Lekës* „Căsătoria cu cununie, plăcută de credință și de legea lui Leka”²⁷. În albaneză

1. *Diözese Alessio*, herausgegeben und bearbeitet von P. Bartl, Wiesbaden, 2007; vezi și R. Elsie, *Early Albania. A reader of Historical Text. 11th–17th Centuries*, Wiesbaden, 2003.

²³ E. Cozzi, *La donna albanese con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari*, în „Anthropos. International Review of Anthropology and Linguistics”, 7, 1912, p. 309–335 și 617–626. A avut misiune apostolică în zona Rjoli.

²⁴ S. Pupovci, *Kanuni...*, p. XXIX–XXX.

²⁵ *Kanuni i Skanderbeut*, § 2451, 2453.

²⁶ *Ibidem*, § 2459, 2460.

²⁷ *Kanuni i Dukagjinit*, § 29/a. Dimpotrivă, încalcă norma *grueja e mbajtne mbi kunorë, kundra Fejet e kanujet të Lekës* „femeia ținută peste [afară din] cunună (cununie), împotriva credinței și a Legii lui Leka” (§ 29b), *martesa me provë kundra Fejet e kanujet* „căsătoria de probă contra credinței și a Legii” (§ 29c). Un articol întreg (32) este dedicat femeii fără cununie, fără cunună (*grueja e pa-kunorë*): *Aj qi të marre gruen pa kunorë jet i lidhun kah Feja edhe kah kanuja* (Cel care ia femeia fără cununie rămâne legat față de Credință și față de Lege). *Grujea e pa-kunorë farë tagrit*

există și verbul *kunorëz*, explicat de Fr. Miklosich din latinul *coronare*²⁸. Corespondența semantică între verbul *a cununa* din română și verbul *kunorëz* din albaneză, originea comună din latină a termenilor și vechimea sensului religios au fost evidențiate de Sextil Pușcariu și de Candrea și Densusianu în dicționarele lor etimologice²⁹.

Problema prezenței cuvântului cu sensul dezvoltat în cadrul ceremonialului ortodox al nunții, într-un text albanez care circulă în nordul catolic, rămâne deschisă. După Giuseppe Valentini, reputat savant italian care a studiat Evul Mediu albanez, aceasta ar fi o dovadă (de nimic altceva confirmată) că la albanezi ceremonia cununiei s-ar fi desfășurat nu numai în biserica ortodoxă, ci și în aceea catolică³⁰. Deși mărturiile secolelor XVI–XIX susțin o relație mereu tensionată între catolicii albanezi și ortodocșii slavi și greci, păstrarea unui termen ca acesta nu ar exclude raporturi de influență reciprocă. De asemenea, nu poate fi lăsată

s'ka në shpi të burrit (Femeia fără cununie deloc nu are drept în casa bărbatului). *Kanuja i nep këto ndëshkime burrit qi merr grue të pa kunorë*: a. *shpija i digjet e toka i jet djerr*; b. *xieret prej vendit e s'mund t'a shklasë token e vet mje qi t'a largojë gruen e mbajtne pa kunorë*; c. *në pasët fmi me grue të pa kunorë, njehen të pa-ligjë e prandej s'mund të bëhen kurr perkaes* - *trashigues* (Legea îi dă aceste pedepse bărbatului care ia femeie fără cununie: a. casa i se arde și pământul îi rămâne pârloagă; b. este scos din sat și poate să-și mai calce pământul doar ca s-o alunge pe femeia ținută fără cununie; c. dacă a avut copii cu o femeie fără cununie, sunt considerați în afara legii și de aceea nu pot să se facă niciodată moștenitori). Aceste prevederi vor trebui comparate și din punct de vedere lingvistic cu textele pravilelor românești.

²⁸ Fr. Miklosich, *Albanische Forschungen*. II. *Die romanischen Elemente im Albansichen*, în „Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Classe”, 20, 1871, nr. 231: *koronë, kurorë* (toscă), *kunorë* (ghegă) „coroană, cunună de căsătorie”; [me] *kunoruem* coronare; [me] *kunorzuem* „ein Brautpaar trauen”. Miklosich compară cu rom. *cunună* și *coroană* și cu verbul *cunun*, arom. *kurune*.

²⁹ S. Pușcariu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache*. I. *Lateinisches Element*, Heidelberg, 1905, nr. 448: *cunun* „a căsători”, v. rom. „a încununa” < lat. *coronare*. Trecerea de sens de la „a încununa” la „a căsători religios” se explică prin ceremonialul nunții și are corespondență în alb. *kunurzoj*, care, după Pușcariu, nu este împrumutat din latină, ci este format în albaneză de la substantivul *kunorë*. I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, *Dicționarul etimologic al limbii române. Elementele latine (A – Putea)*, ediție îngrijită și prefată de Gr. Brâncuș, București, 2003, nr. 448. Este vorba de o evoluție semantică în cadrul bisericii orientale în care cuvintele din albaneză și română, având aceeași origine latină, primesc sensul „a (se) căsători religios”, evoluție semantică specifică românei și albanezei față de limbile romanice occidentale; vezi și Gr. Brâncuș, *Concordanțe lingvistice româno-albaneze*, București, 1999, nr. 81. În greacă, bulgară, sârbă le corespund *στεφανωσω*, *venčavam*, respectiv *vjenčati*.

³⁰ G. Valentini, *La famiglia nel diritto tradizionale albanese*, în „Annali Lateranensi”, IX, Città del Vaticano, p. 9–212 (în special p. 91), citat de M. Genesin, *Alcune osservazioni sulla terminologia relativa ai rapporti fra i sessi nei Kanun delle montagne albanesi (Kanuni i Lekë Dukagjinit, Kanuni i Skanderbegut, Kanuni i Dibrës)*, în „Palaver”, n.s., 3, 2014, nr. 1, p. 253–288 (în special, p. 262, unde precizează, fără comentarii, că termenul *kurorëzim* este folosit în mod egal de albanezii celor două confesiuni creștine și de cei musulmani). În legătură cu posibila influență a bisericii grecești asupra întregului spațiu albanez, nu numai asupra celui ortodox, nu este lipsit de interes să arătăm că Val. Al. Georgescu, *op. cit.*, p. 71, nota 11, presupune că însăși împrumutarea termenului *kanun* ar putea fi explicată ca pornind de la sensul care se referă la o *rechtliche Regelung innerhalb der Kirche*. Valentin Georgescu stăruie asupra diferenței de utilizare dintre termenul albanez și cel corespunzător din turcă.

deoparte strânsa relație între nordul catolic și sudul ortodox al Albaniei, deși separarea între cele două regiuni este deseori invocată pentru explicarea unor diferențe așa-zis marcate. Trebuie amintit și faptul că la ceremonia de căsătorie numită, cum vedem, și de catolici *kunorë* iau parte nașii, ca în biserica ortodoxă. Există articole în *Kanun* care descriu nașia de la cununie atât la catolici cât și al musulmani: la ceremonia nunții, descrisă în „Codul Dukagjin” sub forma unei liste de participanți, găsim pe ultimele poziții *dhandrri e nusja* „ginerile și mireasa”, *dy dishimtarë* (*Kumarët e Kunorës*) „doi martori (nașii de cununie)” și *Kunora* „Cununia”³¹. În *Kanun*-ul lui Skanderbeg, descrierea este mult mai amănunțită, fixând rolul nașilor de cununie pentru fiecare religie în parte: *Compari di matrimonio sono coloro che fanno da testimoni quando marito e moglie si uniscono in matrimonio* (alb. **venë kunorë me njeni tjetrin** = își pun cununie unul cu altul). *Per i cattolici sono compari di matrimonio due uomini, oppure, a volte, un uomo e una donna, i quali sono indicati dalla famiglia dello sposo e sono compari soltanto di questa famiglia, mai della famiglia della sposa. I compari di matrimonio tra i musulmani di solito sono più di due, alcuni dalla parte dei genitori della sposa e rappresentanti di questi ultimi e gli altri dalla parte dello sposo. I compari di matrimonio tra cristiani sono scelti di solito tra le vecchie conoscenze, però possono essere scelti anche tra le nuove. In seguito loro tengono i figli degli sposi a battesimo e impartiscono loro la cresima. In quel caso il comparatico è completo*³².

Verbul albanez *kunurzoj* cu familia sa este bine fixat în limbă. S-a păstrat fără sinonime și în mediul musulman și continuă să fie folosit și în albaneza literară. Dicționarul explicativ al limbii albaneze apărut în 1980³³ înregistrează următoarele fapte, multe din ele prezente, cum s-a văzut, în textul codului de legi nescrise: *kurorë* „cunună împodobită care se pune pe capul mirilor”; „cununie, ceremonia căsătoriei, legătura dintre soți”; *grua pa kurorë* „nevastă fără cununie, concubină”; *vë kurorë me dikë* (= a pune cununie cu cineva) „a-și pune cununile cu cineva, a se căsători”; *venë kunorë me njeni tjetrin* „își pun cununie unul cu altul”; *fëmijë i lindur jashtë kurore* (copil născut în afara cununiei, bastard). *Kunorë* are și sensul „pereche căsătorită”, iar în cadrul unei familii lărgite locuind sub același acoperiș, *kunorë* (forma ghegă), cu varianta toscă *kurorë*, numește fiecare pereche în parte: *familje me katër kurorë* (familie formată din patru perechi). Verbul *kurorëzoj*, împrumut din latină, baza întregii familii de termeni, are ca prim sens „a cununa”, iar al doilea, „a încorona”. Substantivul derivat de la verb, *kurorëzim*, înseamnă „ceremonia religioasă a cununiei”. Cu prefixul negativ *sh-* se formează verbul *shkurorëzoj* „a divorța, a se despărți, a desface căsătoria dintre soți după lege”, *shkurorëzohem* „a se despărți de soț/soție la tribunal, a-și desface căsătoria”. După cum se poate vedea *shkurorëzoj* face parte și din vocabularul laic, administrativ.

³¹ *Kanuni i Dukagjinit*, § 46; neclară în această enumerare este prezența obiectului cunună (cununie), numit, în plus, la singular. E dificil de explicat la ce anume se referă, dar este cu atât mai importantă menționarea sa ca atare.

³² *Kanuni i Skanderbeut*, § 82–85.

³³ *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*, Tirana, 1980.

Cel de al doilea termen foarte interesant este *Shëngjini*. Este numele sub care apare în toate variantele de legi nescrise reglementând viața de familie ceremonia tăierii părului la împlinirea vârstei de trei ani. Este un substantiv derivat de la *Shën Gjin* „Sfântul Ioan”, formă care provine din latinul *sanctus Johannis*. Numele sfântului este așadar vechi, din stratul de termeni creștini împrumutați din latină. În *Kanun*-ul albanez această etapă din viața copilului se prezintă mai însemnată chiar decât botezul și trebuie remarcat că poartă numele Botezătorului. Totuși, în *Kanun*-ul lui Skanderbeg, numele Sfântului Ioan apare în continuare legat și de botez, câtă vreme familiile înrudite prin nașia botezului se numesc *Shën Gjon* sau *derë kishe* „ușă de biserică”³⁴. În 1910 preotul italian Ernesto Cozzi observa această importanță sporită a obiceiului nașiei la tăierea părului și prezența lui și la musulmani. Cozzi spune că obiceiul se numește *me pas sh’Njon* „a avea Sfânt Ion”³⁵. Între copil și nașul de tăiere a părului și între acesta și părinții copilului se stabilesc relații de rudenie spirituală asemănătoare cu cele legate de botez. Nașul de tăiere a părului nu pare a fi același cu nașul de botez și nici cu nașul de cununie al părinților. După unii autori, *shëngjina* este un obicei păgân căruia i s-a dat o haină creștină care să-i îndreptățească păstrarea³⁶. Biserica, însă, nu l-a acceptat niciodată ca atare. Încercarea de a-l legitima religios astfel dovedește importanța deosebită a bisericii în comunitățile albaneze.

În legătură cu subiectul care ne interesează putem menționa și alte utilizări de termeni și sintagme cu caracter creștin indiferent în care mediu religios. Astfel, în *Kanun*-ul lui Skanderbeg³⁷, se spune că musulmanii nu se pot căsători sau nu pot face jurăminte în decembrie, lună pentru care se folosește numele *shëndre* „Sfântul Andrei” (corespunde rom. *undrea*).

Există obiceiuri care merită un studiu amănunțit și pe care le menționăm în treacăt: crucea ca semn al posesiunii apare în *Kanun*-ul lui Skanderbeg, unde ni se spune că cel care găsește un roi de albine marchează locul prin punerea crucii. Formularea merită o examinare viitoare³⁸.

Din cele prezentate, se vede păstrarea raporturilor cu biserica de către cei care nu au părăsit creștinismul sau păstrarea și adaptarea unor fapte care pot fi explicate printr-o conștiință difuză a celor trecuți la mahomedanism a stării lăsate în urmă. Un studiu comparativ al tuturor variantelor publicate sau al normelor dispartate pe care le aduc în discuție studii referitoare la toate regiunile locuite de albanezi ar putea urmări, și pe baza analizei lingvistice, vechimea unor aspecte și unitatea destul de probabilă sau analogiile.

³⁴ *Kanuni i Skanderbeut*, p. 132, nota 15.

³⁵ E. Cozzi, *La donna albanese*, p. 316, nota 3 ș.u.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Kanuni i Skanderbeut*, p. 171, 297, nota 49; § 2511.

³⁸ *Kanuni i Skanderbeut*, § 1252, 1253, 1254.

CONTINUITATE ȘI INOVAȚIE ÎN MIȘCAREA MISIONARĂ CATOLICĂ DIN BALCANI ÎN SECOLUL AL XIX-LEA

CRISTINA CODARCEA

Acest text cuprinde, în mod sintetic, observațiile unei analize diacronice întreprinse pe tema mea de cercetare și anume, catolicismul în Balcani în secolul al XVII-lea. Este o prelungire cronologică a preocupărilor mele inițiale, născută în urma unei curiozități declanșate cumva de privilegiul poziției pe care istoricul o deține și a privirii pe care acesta o poate arunca peste timp. Așa încât, întrebarea mea devenea legitimă – puteam oare măsura *eficiența strategiilor* construite de către Roma prin instituția sa centrală, Congregația de Propaganda Fide, în vederea asigurării controlului asupra fidelilor din comunitățile catolice balcanice? Puteam privi, în durata lungă, procesul de organizare al unui cadru ecleziastic și religios care își propunea desfășurarea unei politici mai eficiente de administrare a vieții religioase a unei populații catolice vulnerabilă și atașată unei religii populare, percepută ca deviantă din perspectiva rigorilor și valorilor Contrareformei? Astfel, o analiză centrată pe aceste viziuni strategice ale Bisericii catolice pe parcursul a trei sute de ani, a reliefat deopotrivă succesele și progresele îndeplinite în obiectivele propuse dar și neajunsurile, stagnările și chiar eșecurile acțiunilor coordonate de la Roma. Ceea ce a rezultat este un tablou dinamic al unui proces îndelungat care prezintă permanențe structurale, modificări lente dar mai ales fragmentări, rupturi, rezistențe declanșate de societăți¹ (iar pluralul nu este hazardat) aflate sub semnul arbitrariului, intereselor politice din cele mai diverse, pe scurt, o lume în care supraviețuirea colectivă și individuală pare a fi principala miză care mobilizează energii considerabile².

¹ G. Ortalli și O. J. Schmitt (ed.), *Balcani Occidentali, Adriatico e Venezia fra XIII e XVIII secolo*, 2009.

² În toată această perioadă, descrierile trimișilor sau reprezentanților Romei fac un tablou dezolant al precarității și vulnerabilității populației catolice minoritare și dispersate. P. Marcellino da Civezza, *Storia universale delle Missioni Francescane*, parte III, Florența, 1894, p. 588, adună în lucrarea sa, dedicată franciscanilor din întreaga lume, mărturii ale celor care administrează provincia franciscană Bosna Argentina. „Lipsesc biserici unde pot fi celebrate slujbele și unde pot fi administrate tainele, de multe ori primele erau ținute în cimitire și celelalte în casele enoriașilor, răspândite între diverse sate și pământuri, locuite în mod promiscuu de catolici, turci și schismatici. Exceptând câțiva negustori în Seraglio, Bagnaluca și Piombo, poporul era format mai ales din țărani care erau tratați de

Cu o existență multiseclară în regiune, catolicismul cunoaște pe parcursul secolului al XVII-lea, un avânt fără precedent, care se datorează, în primul rând, intensificării activității misionare catolice pe întreg mapamondul. Este perioada în care Roma alocă resurse substanțiale în încercarea de a exercita un control direct și eficient asupra comunităților catolice enclavizate, și mai ales, este încercarea de a conserva existența acestora în condițiile în care convertirile la Islam ating proporții de masă în unele regiuni din vestul Imperiului otoman.

*

Primul obiectiv al Congregației în momentul în care regiunea din peninsula balcanică aflată sub dominație otomană este declarată *pământ de misiune*, este acela de a reconstitui ierarhia ecleziastică și a țesăturii parohiale și diecezane, în teritoriile adăpostind fideli catolici. Este așadar un aspect important al mișcării misionare, deoarece pentru trei secole arhiepiscopii și episcopii numiți de Roma continuă să poarte titlul de vicari apostolici, adică reprezentanți în teritoriu ai papei, piloni importanți ai derulării misiunii catolice³.

Vedem pe tot parcursul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului următor, preocuparea intensă a Romei de a pacifica rivalitățile dintre diversele categorii clericale din teritoriu și stăruința cu care își urmărește planurile de eficientizare a controlului asupra personalului ecleziastic. Plângerilor venite din partea tuturor actorilor implicați în procesul de reconstrucție și de reformare le urmează, întotdeauna, anchete desfășurate de persoane exterioare, fidele intereselor centrului. Este o întreprindere care mobilizează resurse pe o durată lungă, o întreprindere care obligă la compromis și acomodare și care este marcată de dramatism⁴.

Încă de la începutul secolului al XVII-lea, se poate observa insistența cu care Roma cere noilor numiți în scaunele episcopale din cuprinsul Imperiului otoman să-și ocupe efectiv sediul de unde își pot asista spiritual credincioșii bisericii romane. Chiar dacă acest proces se dovedește a fi unul de durată și va cunoaște oscilații în plecările și revenirile reprezentanților papei, ca urmare a unor evenimente potrivnice, putem spune că el este un fenomen ireversibil, unul care așează temeinic noua autoritate ecleziastică catolică⁵.

turci ca niște sclavi... Aceste sunt condițiile în care mi-au fost încredințați 70 000 de catolici pe care trebuia să îi păstoresc ajutat de fideli mei franciscani și pe care puteam să îi vizitez numai dacă călătoream clandestin și cel mai adesea noaptea” (Marijan Maravić, episcop de Bosnia, 1645–1647).

³ *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1938, t. III, p. 1113.

⁴ C. Codarcea, *Le catholicisme de frontière dans les Balkans au XVII^e siècle. Le clergé catholique entre l'information et la délation*, în F. Brizay (dir.), *Les formes de l'échange. Communiquer, diffuser, informer de l'Antiquité au XVIII^e siècle*, Rennes, 2012, p. 301–318, unde este analizat conflictul izbucnit între clerul albanez și episcopul nou-numit de către Congregație în scaunul episcopal din Scutari/Skhodër în anul 1677. Deși opoziția este vehementă căci reprezentanții bisericii din Albania vor un episcop ales din rândul lor, conflictul se stinge prin acceptarea hotărârii Vaticanului, dar numirile viitorilor episcopi se vor face din interiorul clerului albanez pentru următoarea sută de ani.

⁵ Congregația insistă ca episcopii să locuiască în propriile dieceze mai ales că, din cauza persecuțiilor turcești unii aveau tendința de a sta într-un loc mai protejat, de exemplu în Ragusa. Totuși după numeroase cereri formulate la Roma, episcopii de Makarska Trebigne obțin permisiunea temporară

Deși în documentele păstrate riguros în arhivele Vaticanului fostele provincii ecleziastice antice au teritorii delimitate, noile realități politice și noua luare în posesie a acestora fac necesare dispoziții și decizii noi, mai clare și mai detaliate. Întreg secolul al XVIII-lea și chiar începutul secolului al XIX-lea, cunosc o intensă muncă de reorganizare și de reddecupare a vechii hărți a eparhiilor catolice, prin fixarea limitelor geografice și jurisdicționale urmărindu-se astfel, curmarea instabilității și incoerenței administrative⁶. Este un proces, de asemenea, lent și anevoios căci fiecare regiune prezintă propriile particularități: fie acestea pot fi compuse din unități religioase și administrative complet lipsite de o autoritate ecleziastică, episcopii nerezidând în eparhiile lor (Makarska-Trebinje), fie că existau dieceze în care se suprapun mai multe autorități politice și ecleziastice care își dispută același teritoriu (Bosnia rivalitatea dintre episcopul rezident la Djakovo și Ordinul fraților minori observanți din Provincia franciscană Bosna Argentina)⁷. Treptat, prin numeroase și repetate hotărâri, putem asista la o redesenare a limitelor teritoriale ale diecezelor, la înmulțirea scaunelor episcopale, la o luare în posesie a spațiului pentru a se asigura un control mai eficient asupra comunităților creștine catolice⁸.

Congregația se ocupă și supraveghează, de asemenea, dezvoltarea vieții misiunilor franciscane din Albania, Bosnia sau Bulgaria care cunosc expansiuni teritoriale importante. În Albania prima casă franciscană este refondată în dieceza Sappa în 1634⁹. Cum misiunea franciscană cunoaște la rândul ei o expansiune teritorială importantă, Congregația decide în 1701, dată fiind distanța considerabilă între casele misiunii, de a le separa și a institui o nouă misiune care să aibe un prefect propriu și care primește numele de Misiunea din Macedonia. Din raportul arhiepiscopului de Antivari, Vincenzo Zmajević (1701–1713), aflăm că în 1702 această misiune avea trei case la Padhana, Mazucoli și Chidena¹⁰. Iar mai târziu li se adaugă încă două la Luria și Piscasi¹¹. Misiunea din Macedonia rămâne în aceleași cadre organizatorice până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Din perspectiva Vaticanului, ordinul franciscan pare a fi mai eficient și mai implicat în combaterea diverselor cutume neconforme cu dogma catolică, spre deosebire de preoții parohi din aceste zone. Este ceea ce exprimă Zmajević în descrierea trimisă Congregației:

de a rezida în Ragusa, Sigismondo Tudisić (Tudisini, 1733–1760) pentru șase luni iar Anselmo Kattić (1760–1792) pentru un timp ceva mai îndelungat. În 1768 acesta obține permisiunea să se stabilească la Cepikuče pe teritoriul republicii Ragusa. B. Pandzić, *L'Opera della S Congregazione per le popolazioni della penisola Balcanica centrale, în Bosna Argentina, Studien zur Geshichte des Franziscanerordens in Bosnien und der Herzegowina*, Böhlau, 1995, p. 259.

⁶ Ibidem, p. 251–266.

⁷ B. S. Pandzic, *Acta Franciscana Hercegovinae*, vol. II. 1700–1849, Zagreb, 2003.

⁸ C. Codarcea, *Balcanii, „teren de misiune”*. Comunitățile catolice și reorganizarea lor ecleziastică și religioasă în secolul al XVII-lea, în *Identitate, Cultură și politică în Sud-Estul Europei. Două colocvii româno-bulgare*, V, Brăila, 2014, p. 81–102.

⁹ R. Elsie, *A Dictionary of Albanian Religion*, Londra, 2001, s.v. *Franciscan order*.

¹⁰ P. Bartl, *Quellen und Materialien zur albanische Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert*, în „Albanische Forschungen”, 20, 1979, p. 107.

¹¹ B. Pandzic, *L'Opera...*, p. 262.

„Regiunea din Albania superioară sau Macedonia, este mult supusă frigului și zăpezilor și este împărțită în șapte sate... Regiunea este foarte săracă și predomină viciile comune și altor regiuni muntoase din această provincie. Locuitorii de aici frecventează părțile profunde ale Turciei și așa dobândesc vicii ale necredincioșilor. Iau de soții pe cumnatele lor și chiar femei de religie musulmană pe care le lasă să își continue credința... atunci când au o nevoie extremă și nu au cum să plătească tributul, pentru a nu-și pierde credința, au dat turcilor șase tineri. Ei nutresc un adevărat respect pentru eclesiastici și mai ales pentru părinții misionari care îi asistă cu bunătate și zel dar cu permanente scrupule și cu mare zbucium sufletesc din cauza atâtor vicii învechite care au dăinuit și din cauza vechilor parohi care admiteau să participe, indiferent de viciile avute, pe oricine la sfintele taine sau la confesiune. D. Pietro Bogomesci a fost parohul lor și el era cel care îi confesa și care le ierta păcatele. Casa veche parohială a fost transformată în Ospizio al părinților misionari”¹².

*

Un al **doilea obiectiv fundamental** pe care l-am putut identifica în strategiile Bisericii catolice cu privire la teritoriile dominate de Imperiul otoman, este acela al instruirii personalului eclesiastic, atât al celui mărunț, parohial cât și al celui misionar, pentru ca acesta să răspundă cu justete exigențelor muncii sale. Resursa umană, în care Congregația investește cel mai mult, constituie eșafodajul întregii construcții misionare apostolice (de altfel, textul lui Zmajević arată în mod clar neconținutele căutări de eficientizare a activității sacerdotale a trimișilor centrului).

În majoritatea provinciilor, educația clerului continuă să fie externalizată, ea realizându-se cu precădere în Italia și de la mijlocul secolului al XVIII-lea, și în Austria. În ceea ce privește clerul albanez, băieți proveniți din toate diecezele sunt selectați și trimiși de către episcopi, cărora li se acordă o cotă, pe lângă colegiile Congregației de la Loreto, Fermo sau Roma, la Colegiul Urban, unde rămân pentru întreaga perioadă de formare, aproximativ 10 ani¹³. Dacă pentru secolul al XVII-lea se constată o stare precară a instrucției clerului, deplânsă în rapoartele trimise Romei în toată această perioadă, pentru secolul al XVIII-lea, majoritatea clerului albanez este formată în colegiile Congregației. Această educație sistematică și de înaltă calitate îi oferă Congregației, posibilitatea de a alege înaltul cler din rândul celui indigen albanez pe tot parcursul secolului al XVIII-lea. Această practică va consolida coeziunea unui corp sacerdotal care se va manifesta tot mai hotărât și mai coerent împotriva numirilor unor reprezentanți eclesiastici de altă etnie decât cea albaneză¹⁴.

¹² P. Bartl, *Quellen...*, p. 108.

¹³ G. Pizzorusso, *I satelliti di Propaganda Fide: Il Collegio Urbano e la Tipografia poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo*, în „Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée”, 116, 2004, nr. 2, p. 471–498; G. Valentini, *Elementi Romano-Cattolici nella Cultura Albanese*, în „La Civiltà Cattolica”, 2, 1941, p. 43–49.

¹⁴ I.A. Murzaku, *Catholicism, Culture, Conversion. The History of the Jesuits in Albania, 1841–1946*, Roma, 2006.

Ceea ce se schimbă în secolul al XIX-lea, la nivelul educației și formării clerului catolic, este încercarea Congregației de a susține apariția și funcționarea seminariilor, a școlilor religioase în teritoriu. Mobilitatea tinerilor care se formau în afara țării avea, pe lângă indiscutabilele succese, și numeroase dezavantaje. De multe ori, cei pregătiți să-și preia munca pastorală, după zece ani petrecuți în Italia, fie nu se mai întorceau, fie când se întorceau, în fața durtății condițiilor de viață, își abandonau misiunea. De asemenea, costurile implicate erau mult mai mari decât ar fi fost necesare în crearea unor școli locale.

În septembrie 1834, șapte ani înainte ca iezuiții să ajungă în Albania pentru a înființa primul seminar iezuit, Propaganda Fide adresează o scrisoare superiorului general al iezuiților, Jan Roothaan, pentru a-l ruga să susțină intenția Congregației de a crea un seminar pentru toate orașele și pentru toate diecezele din teritoriile albaneze, pentru educarea urgentă a unui cler capabil și zelos. Seminarul era văzut ca un remediu al serioaselor abuzuri comise în misiunile albaneze, abuzuri datorate, în mare parte, ignoranței clerului mărunt care continuă să beneficieze de o instrucție minimă. Această responsabilitate dificilă va fi preluată de membrii Societății lui Isus¹⁵.

Printre cei care îi invită pe iezuiți să preia o astfel de sarcină se află și episcopul de Scutari, Luigi Guglielmi¹⁶, care le oferă conducerea unui seminar general destinat tuturor diecezelor catolice din Albania, Serbia și Macedonia. Acesta avea ca obiectiv educarea preoților în vederea realizării unei reforme profunde a societății catolice¹⁷.

În 1841 trei iezuiți misionari din regatul celor două Sicilii, Vincenzo Basile, Giuseppe Ignatio Gugliata și Salvatore Bartoli, vin pentru prima dată în Albania. Propaganda Fide le dă recomandări excelente care se alătură celor ale ambasadorului austriac și o scrisoare în formă de decret din partea prințului Metternich. Fulvio Cordignano arată cauzele pentru stabilirea acestei misiuni: «ca să contribuie la prezervarea, chiar și în această țară, a credinței romano-catolice tradiționale, sau cu

¹⁵ *Ibidem*, p. 69.

¹⁶ L. Torre, *Per L'Inaugurazione al Vescovato di Scutari di Monsenior Luigi Guglielmi, Prof di Storia Eccl e di Diritto can nel seminario Arcivescovile di Zara*, Viena, 1840, p. 1–7, îl arată pe Guglielmi ca un personaj erudit, cunoscut și apreciat și în cercurile vieneze. Acesta își desăvârșește studiile la Viena cel mai probabil la Frintaneum unde este invitat datorită calităților sale intelectuale, după cum subliniază apologetul său. În 1834, Anuarul arhiepiscopiei de Zara îl consemna ca fiind profesor la Seminarul central al Arhiepiscopiei și candidat „per la suprema laurea della sacra teologia, professore dello studio biblico del Nuovo Testamento e della lingua greca” în „Almanacco Provinciale dalla Dalmazia per l'Anno 1834”, p. 185.

¹⁷ J. Pletz, „Neue Theologische Zeitschrift” (Viena), 13, 1840, p. 380, publică scrisoarea prin care Ferik Osman, guvernatorul otoman din Shkodër salută numirea acestuia ca episcop de către papa Grigore al XVI-lea, în deplin acord cu Curtea imperială din Viena, sperând că astfel supușii catolici „privați de preoți capabili să-i învețe exercitarea cultului lor și că astfel un Arhipreot (capul tuturor preoților) de talia Signoriei Voastre care e dotat cu cunoaștere și este instruit în afacerile ecleziastice, reprezintă pentru aceștia o adevărată necesitate, așa trebuie privită numirea Dumneavoastră în ceea ce-i privește, un înalt beneficiu pentru ei”.

alte cuvinte, să paveze strada civilizației și culturii catolice pentru care Skanderbeg, eroul catolic albanez a luptat»¹⁸.

La începutul lunii mai 1841, cu recomandarea specială a episcopului de Scutari, a consulului austriac și cu sprijinul capilor comunității creștine din Scutari, iezuiții deschid școala într-o clădire nouă cu credința că acest nou proiect va fi de mare ajutor educării tinerilor catolici. Încă din acest prim an, misionarii iezuiți predau doctrina creștină dar și pregătesc un manuscris despre doctrina creștină în albaneză care conținea principalele practici devoționale pe care un creștin trebuia să le respecte zilnic, lunar, anual¹⁹.

Deși începe sub cele mai bune auspicii, seminarul este închis în 1848 datorită unor cauze complexe ce țin atât de rivalități aprinse din interiorul clerului catolic albanez, de conservatorismul și tradiționalismul societății albaneze care se simțea amenințată de inovațiile iezuite cât și de raporturile tensionate dintre creștini și musulmani din această regiune²⁰.

Cel de-al **treilea obiectiv**, poate cel mai complex și mai plin de provocări pentru Congregație și pentru misiunea catolică din aceste regiuni, constă în corectarea practicilor și ritualurilor neortodoxe, catehizarea populației și preluarea controlului asupra vieții religioase a întregii comunități.

Astfel, predica²¹ în limba populației locale, pentru a face cunoscută și respectată dogma catolică în interiorul comunității de credincioși, devine cheia de boltă a mișcării misionare în Balcani. Timp de trei secole misionarii franciscani sau clerul secular au străbătut regiunile locuite de catolici predicând și încercând să ridice nivelul cunoștințelor religioase. De aceea, se decide la sfârșitul secolului al XIX-lea, ținând cont și de eșecul misiunii iezuite de la mijlocul aceluiași veac, să se intensifice această sarcină misionară prin crearea unei așa-zise misiuni volante, compusă din membri ai ordinului iezuit pentru Albania²². Se consideră că, atât clerul albanez local, cât și franciscanii din provincia albaneză care servesc în parohii și în casele provinciale (Ospizii), nu pot duce la îndeplinire, ei singuri, hotărârile conciliilor naționale albaneze. Aceasta din cauza numărului lor scăzut dar și a muncii lor circumscrise teritorial unor parohii, care la rândul lor, erau circumscrise jurisdicției episcopale. Distanțele prea mari dintre parohii și dintre rezidențele parohiale și cele locuite de fideli, regiunile muntoase neprietenoase și riscante, determină luarea deciziei la Roma, de a crea o misiune care să nu aibe un centru rezidențial și să fie urmat modelul franciscan din Bosnia, unde frații nu aveau un punct fix, ci mergeau din casă în casă pentru a asigura serviciul pastoral²³. Se consideră că, într-o campanie de acest fel, putea fi realizată o reformă care să nu privească doar o

¹⁸ F. Cordignano, *L'opera dei PP Gesuiti nell'Albania del Nord, 1841–1928* (în manuscris), apud I.A. Murzaku, *op. cit.*, p. 67.

¹⁹ I.A. Murzaku, *op. cit.*, p. 79.

²⁰ *Ibidem*, p. 85.

²¹ A. Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milano, 1988.

²² F. Cordignano, *L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano, il Padre Domenico Pasi, SJ (1847–1914)*, 3 vol., Roma, 1933–1934.

²³ G. Valentini, *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante 1880–1923*, Florența, 1969, în introducere.

parohie, ci o zonă mult mai amplă. Reforma urmărea așadar, o ameliorare a condiției catolicilor și o creștere a controlului bisericii asupra comunităților de fideli împrăștiate și amestecate pe întreg teritoriul Albaniei. Prezența nemijlocită a misionarilor iezuiți în teritoriu, predicile vehemente ale acestora pe un anumit subiect și pe un anumit ton²⁴, puteau exercita o influență apreciabilă, obținând astfel rezultate mult mai impresionante decât în ultimii trei sute de ani. Sperau conducătorii bisericii catolice și ai acestei misiuni că învățătura catehetică²⁵ va cultiva o nouă mentalitate în rândul tinerelor generații cărora li se adresa cu precădere.

Iată ce scrie iezuitul Domenico Pasi în raportul său din 1890 ca o concluzie a misiunii sale în Albania: „În 1890, în regiunea Puka:

1. Este întrutotul ignorat printre munteni ideea de Sacrament, Taină și este mult mai respectat contractul prin care fetele și fetițele sunt cumpărate și vândute;

2. Martorii la căsătorie sunt considerați ca părinți spirituali ai celor doua părți și intră în categoria noțiunii de Kumar, se ajunge astfel la o fraternitate și prietenie particulare care trebuie să fie implicată în luptele de sânge sau de ajutor cu ocazia altor evenimente;

3. Femeia este în general considerată sclavă și face treburile cele mai grele într-o gospodărie;

4 În multe locuri nu există preoți și nu se fac căsătorii, ei ajung să trăiască împreună și când ajunge preotul binecuvântează căsătoria și botează copiii născuți între timp”²⁶.

Sunt astfel identificate în aceste scurte note enumerate, problemele cu care se confruntă reprezentanții bisericii catolice în societatea albaneză pe care ar vrea să o reformeze și căreia încearcă să îi dea un consistent conținut canonic ortodox.

În predicile lor, misionarii încearcă să îi apropie mai mult de adevărurile creștine pe cei care se identifică drept catolici și care recunosc autoritatea trimișilor Romei dar care se dovedesc perfect ignoranți ai textelor sacre și ale învățăturilor creștine. În 1889, un misionar iezuit descrie starea morală și credințele celor pe care încearcă să îi păstorească și să-i lumineze. „Cât despre păcate, ei nu știu că există cele 10 comandamente ale lui Dumnezeu și ale bisericii, ei nerecunoscând decât furtul, adulterul și crima comisă din mândrie sau din orgoliu, fără motiv. Atunci când este vorba să răzbune orice fel de ofensă, ei cred că e drept să ucizi ofensatorul. Tinerii vin foarte greu să se confeseze și numai după 18 sau 20 de ani, căci cred că până atunci nu pot face păcate”²⁷. Un muntean îl întreabă pe părinte dacă era un păcat major să-și bată oile, să păcătuiască trupește și să fure. „Asupra furtului și-au făcut un fel de morală proprie, iar în unele locuri a fi hoț este un fel de meserie. Mirdiții (trib din zonele muntoase nordice ale Albaniei) sunt încredințați că în Evanghelia apostolului Marcu este permis să furi de trei ori pe an dar preoții malițioși țin ascuns acest pasaj din Evanghelie și nu vorbesc despre el”²⁸.

²⁴ J. Queniat, *Les Hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, 1978, p. 97.

²⁵ L. Mezzadri, *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento*, Roma, 1996.

²⁶ G. Valentini, *La legge...*, p. 38.

²⁷ *Ibidem*, p. 17.

²⁸ *Ibidem*.

Una din devierile cele mai persistente pe care clerul catolic încearcă timp de trei secole să o corecteze, este cea legată de instituția și taina căsătoriei, mai exact proliferarea concubinajului și a leviratului²⁹. Deși biserica, prin clerul parohial și misionarii ei, înregistrează succese punctuale și individuale, la nivelul societății albaneze practicile cutumiare se transmit cu obstinație din generație în generație, ceea ce duce la confruntarea reprezentanților bisericii cu fenomene similare mai bine de 300 de ani. Este interesant de discutat în acest context, nu numai fenomenul de rezistență din partea societății, care are un important caracter tribal și care se conduce după legile nescrise ale codului cutumiar, ci și analizat rolul de intermediar și de negociator pe care îl joacă clerul mărunț albanez. Deși acesta este delegat de autoritatea de la Roma de a implementa hotărârile conciliului tridentin, de a reglementa și a controla viața religioasă a fidelilor, nu de puține ori, cei care asigură perpetuarea practicilor cutumiare sunt chiar preoții parohi care sunt prinși, la rândul lor, în rețelele de rudenie și de solidaritate care asigură coeziunea unei comunități³⁰.

Analizând conținutul procesului de corectare și de schimbare a practicilor legate de căsătorie, poziția femeii în societatea albaneză și raportul dintre sexe³¹, apar ca fiind problemele cele mai sensibile cu care biserica trebuie să se confrunte. Autoritatea absolută a capului familiei, principiul masculinității³² care domină toate aspectele vieții sociale albaneze din aceste regiuni muntoase, reprezintă provocări de lungă durată pentru reprezentanții bisericii catolice. Clerul parohial mai puțin autoritar și mai puțin eficient, misionarii mai entuziaști și mai atașați reformei, toți acești actori ecleziastici încearcă să modifice percepțiile și mentalitățile legate de practici și de forme de organizare socială particulare. Încercarea de a impune recunoașterea obligativității consimțământului fetei în momentul căsătoriei³³, sugerează o recunoaștere implicită a umanității femeii, și ea o creație a divinității,

²⁹ K. Kaser, *Ahnenkult und Patriarchalismus auf dem Balkan*, în „Historische Anthropologie”, I, 1993, p. 93–122.

³⁰ Vincenzo Basile, conducătorul misiunii iezuite, rămâne atașat crezului său de a aduce mai multă instrucție în societatea albaneză și încearcă să înțeleagă unde a greșit misiunea sa și să dea sfaturi pentru viitor. „Mare prudență și grijă sunt necesare când ai de-a face cu albanezi. Orice merge împotriva tradițiilor țării trebuie în mod strict evitat. Misionarii trebuie să devină apropiați poporului atât în aparențe cât și în obiceiuri. Acest popor este sensibil și neîncrezător cu străinii iar misionarii trebuie mai întâi să le câștige încrederea și să le devină prieteni” (I.A. Murzaku, *op. cit.*, p. 115).

³¹ Probleme care încă au o existență viguroasă în societatea albaneză chiar și în zilele noastre, după ce diferite regimuri politice sau modernizarea, nu au reușit să impună schimbarea percepției rolului femeii, de exemplu. Vezi G. Rrapi, *Die albanische Großfamilie im Kosovo*, Viena, 2003.

³² K. Kaser, *Power and Inheritance: Male domination, Property and family in Eastern Europe, 1500–1900*, în K. Kaser (ed.), *Household and family in the Balkans. Two decades of historical family research at University of Graz*, Viena, 2012, p. 181–198.

³³ *Histoire des femmes. Le Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 228–241 (capitolul *Căsătoria sub controlul Bisericii*). În 1215, odată cu Conciliul de la Laterano, căsătoria este integrată tainelor bisericești. Este cerut consimțământul liber și public al femeii, consimțământ schimbat între soți într-un loc deschis. Este o măsură care încearcă să pună capăt răpirii, o practică ce este atât de frecventă în Albania secolului al XIX-lea.

și a egalității celor două sexe în fața tainelor bisericești. O adevărată înverșunare a reprezentanților bisericii de a se ține cont de acordul fetei la căsătorie este însoțită de condamnarea explicită a vinderii și a raptului, fenomene atât de frecvente în toată lumea albaneză, nu numai în cea catolică³⁴.

Multe dintre mărturiile misionarilor amintesc atât de condiția umiltoare a femeii în această societate tribală cât și despre ineficiența cu care clerul mărunț parohial păstorește aceste comunități. Trebuie să spunem că în rapoartele iezuiților nu apar critici ale unei complicități și ale unei toleranțe suspecte ale acestor preoți cu societatea din care provin ci arată, mai degrabă condițiile extrem de grele în care aceștia își împlinesc obligația pastorală. Mijloace puține, personal redus, societate rezistentă la tentativele de reformă se regăsesc printre argumentele care ar explica lentoarea cu care fideli catolici îmbrățișează adevărurile promovate de biserică. Preoții din teritoriu sunt cel mai adesea amenințați cu bătaia sau uciderea în cazul în care n-ar oficia o căsătorie la care fata nu ar consimți și care era, cel mai adesea, vândută de capul familiei, familiei viitorului soț. Domenico Pasi arată în una din relatări cum administrează o ultimă sancțiune cu ulei sfânt unei femei care a trăit în concubinaj 18 ani și care fusese forțată la o căsătorie împotriva voinței ei, căsătorie celebrată de preot sub amenințarea cu moartea³⁵. Iezuitul desface această primă căsătorie făcută sub amenințare și după confesiune administrează ultima sancțiune.

Alteori, preoții sunt obligați, prin presiunile exercitate de comunitate, să țină seama de ierarhiile recunoscute și de prestigiul persoanei care ar trebui sancționată. Ei sunt parte, uneori, din complicitățile și din jocul de putere care se desenează la nivelul comunităților locale. De aceea, misiunile volante sau misionarii, exteriori acestei lumi, sunt purtătorii mesajului centrului care nu înțelege să tolereze strategiile de supraviețuire și adaptare ale acestor societăți.

„În Dardha am găsit un nou preot. Cineva a răpit soția unui vecin și a fugit. În conformitate cu legile lor, tot satul ar fi trebuit să ardă casa, să îi ia animalele și să-l exileze din sat pentru totdeauna. Dar răpitorul era un om bogat iar soțul era sărac. Atunci satul prin intermediul prietenilor și cadourilor a trecut peste asta și s-a mulțumit doar cu o vagă demonstrație de reprobare. Atunci răpitorul a putut să se întoarcă când a vrut și să-și lucreze pământurile.

Aceasta era o infracțiune la acordul pe care l-am semnat cu ei și am pus interdicție asupra garanților, măsură ce a displicut tuturor capilor, căci ei voiau ca toți să fie puși sub aceasta interdicție, nu numai ei. După multe întâlniri și discuții, cum este obiceiul pe aici, am ajuns la hotărârea de a-l excomunica pe vinovat, la modul că nimeni din sat să nu mai poată comunica cu el, nici cu ocazia sărbătorilor, înmormântărilor, căsătoriilor ori război și nici să îi lucreze pământurile iar cine ar încălca acest pact, trebuie să plătească o amendă. Această măsură este cea mai grea

³⁴ J. Halpern, K. Kaser și R.A. Wagner, *Patriarchy in the Balkans: Temporal and Cross Cultural Approaches*, în K. Kaser (ed.), *op. cit.*, p. 35–46.

³⁵ G. Valentini, *La Legge...*, p. 56.

ce se putea da acestor oameni, știut fiind că muntenii sunt în imposibilitate de a fi izolați, căci au nevoie unii de alții în fiecare zi”³⁶.

Din cauza acestor impedimente, cumva structurale, mișcarea misionară care să asigure transformarea societății albaneze, cunoaște în secolul al XIX-lea o schimbare de perspectivă prin alăturarea actorilor indigeni, a misionarilor străini, veniți din alte provincii religioase catolice. În documentele transmise Vaticanului, acești misionari încearcă, pentru prima dată, să înțeleagă și să explice rațiunea din spatele practicilor care participă la reproducerea întregului univers social și mental al societății albaneze. Aceste mărturii ale misionarilor arată tot mai pregnant hotărârea de a reforma în profunzime comunitățile cărora le sunt ghizi spirituali, o reformă menită să restrângă din insecuritățile și violențele unei societăți deja expusă și vulnerabilă.

„Pentru a înțelege mai bine natura și efectele abuzului unei căsătorii ilicite am avut îndelungi întâlniri cu capii din Jbelia, care era centrul misiunii noastre și apoi și cu cei din alte sate dar și cu cei care trăiau în concubinaj – dar curând ne-am dat seama că aveam în față o problemă complicată pentru că, trebuia să ne luptăm cu interesele, cu onoarea și cu prejudecățile cele mai îndelungate....

Trebuind să luptăm împotriva acestor fapte și prejudecăți care se petrec deja de secole, ca o tradiție din tată în fiu, se poate imagina câte trebuie să suferim și să vorbim pentru a ajunge la schimbarea lor. După multe întâlniri și consilii avute cu capii din Jbalia s-a decis: 1. Ca de acum înainte nimeni din satul lor nu va mai contracta uniuni nelegitime sub pedeapsa de a plăti 1 000 de piaștri (200 franci) și să i se ardă casa și să fie alungat din sat dacă nu o alungă pe concubină. 2. Cât despre cei care erau deja în concubinaj se dau două luni pentru a se separa de concubine și dacă nu o vor face, satul îi va considera excomunicați și nu vor mai avea voie să participe cu ei la sărbători, înmormântări, munci și alte activități ale vieții sociale. Aceste legi sau dispozitii au fost semnate de principalii din Jbalia și de capii din regiune care erau garanți pentru executarea lor”³⁷.

Cred că două observații aș putea formula pe marginea lecturii acestui text elocvent. În primul rând, aș sublinia încercarea misionarilor de a identifica și de a-și explica sursele acestor practici atât de dăunătoare pentru morala creștină. În anii de început ai misiunilor catolice, pe cuprinsul întregului secol al XVII-lea, rapoartele consemnează doar plângeri și o privire subiectivă și exterioară acestei realități care nu-și are corespondent în altă societate creștină decât cea tribală albaneză. A doua observație este legată de soluțiile găsite de biserică pentru a-și aplica deciziile și a le face respectate de comunitate. Aceste încercări combină coerciția de natură spirituală, cu pedepsele seculare inspirate de Kanun, legea tradițională albaneză³⁸. Niciun document până în secolul al XIX-lea nu menționează nici una din pedepse,

³⁶ *Ibidem*, p. 54.

³⁷ *Ibidem*, p. 87–88.

³⁸ G.S. Konstantin, *Il Codice di Lek Dukagjini ossia diritto consuetudinario delle Montagne d'Albania*, Roma, 1941.

în afara amenințarilor cu excomunicarea, nici incendierea caselor, nici izgonirea din sat, nici confiscarea bunurilor sau a altor forme de gaj colectiv prin care comunitatea se angaja să sancționeze transgresorii hotărârilor bisericii. Dintre toți reprezentanții bisericii catolice de pe teritoriul Albaniei de azi, iezuiții par cei mai hotărâți în a aplica astfel de metode extreme. Și totuși, chiar în contextul multiplicării și aplicării măsurilor coercitive împotriva nesocotitorilor dispozițiilor bisericești, societatea găsește un echilibru prin implicarea autorității judecătorești a guvernatorului musulman. De multe ori, iezuiții se apără în astfel de procese invocând dorința comunităților înseși de schimbare și de pedepsire a celor care nu respectă legile bisericești³⁹.

În încercarea de a redefini poziția și rolul femeii în societatea albaneză, de a schimba mentalități și de a corecta practici considerate neadecvate și chiar periculoase pentru ordinea ce se vrea a fi instituită, biserica își mobilizează resursele iar activitatea ei este văzută tot mai mult, în secolul al XIX-lea, ca una cu un conținut profund educativ și reformator. Tabloul pe care îl conturează misiunile iezuite, și de la mijlocul veacului și de la sfârșitul lui, este unul al protecției oferite categoriilor sociale vulnerabile, a fetelor necăsătorite, a văduvelor și a soțiilor care se află într-o poziție foarte fragilă în interiorul societății albaneze. Prin impunerea consimțământului la căsătorie din partea fetei sau prin obligativitatea acestora de a se confesa în biserică se formulează, din punct de vedere normativ, o breșă timidă în practicile cutumiare matrimoniale și societale. Este un proces îndelungat de ameliorare a condiției femeii, un proces care debutează cu hotărârile conciliilor albaneze, primul având loc la sfârșitul secolului al XVII-lea, prin care se reglementează juridic și se formulează interdicții împotriva concubinajelor, a contractelor de vânzare a fetelor dar și a repudiilor soțiilor⁴⁰.

³⁹ „Legea făcută împotriva celor care își dau fiicele sau surorile de soții turcilor a ofensat incredibil turcii din Ibalia și Krasnice, în afară de faptul că a fost arsă casa lui Sadik din Dardha, cel care a nesocotit această lege, pe cât a fost de omagiat triumful din partea creștinilor, atât fu de amar și rușinos pentru turci care s-au unit cu cei trăind în concubinaj și cu aliații acestora, s-au hotărât să împiedice acțiunea noastră sau cel puțin să ne diminueze autoritatea. Unii turci puternici au mers pe lângă Fesulah Begu, caimacam în Puka, l-au convins pe acesta să nu acționeze împotriva celor care trăiesc în concubinaj, ci chiar să-i favorizeze, în ciuda frumoaselor promisiuni făcute episcopului de Sappa P. Deda (Domenico Pasi) este învinovățit că i-a ars casa lui Sadik și că acesta trebuia să îi plătească 60 de napoleoni de aur. Acesta este chemat în fața valiului de Scutari căci i s-a incendiat casa din cauză că fiica lui voia să devină musulmană. Eu am răspuns valiului de Scutari. 1. Nu eu am incendiat casa căci nu pun foc caselor, nu mă ocup cu asta 2. Casa lui Sadik a fost incendiată de comunitatea sâtească în virtutea unei legi cutumiare respectate de triburile din Thaci, Beriscia și Kabasci 3. Această lege este făcută după anticul Kanun al munților, respectat întotdeauna de guvernul sultanului 4. A intervenit chiar și autoritatea guvernatorului din Puka care a permis și aprobat această lege, făcută împotriva celor care voiau să căsătorească fete creștine cu musulmani 5. Era complet fals că fata voia să se facă turcă ci a fost vândută de tatăl ei, împotriva voinței ei. Și mai ales eu nu eram responsabil de ceea ce se întâmplă în munții din Puka, ci Mons, Episcop de Sappa, eu fiind un simplu eclesiaztic în serviciul episcopului. În final a fost redus la tăcere” (G. Valentini, *La Legge...*, p. 71).

⁴⁰ I. A. Murzaku, *op. cit.*, p. 39.

O altă practică, la fel de răspândită printre catolicii din Albania este aceea a repudierii soției fără acordul bisericii, după un ritual recunoscut de comunitate. Înscrisă și ea demult în codul cutumiar, această datină arată și ea condiția extrem de precară a femeii în societatea albaneză⁴¹.

„Un anume Mizul Noca din Berzete, care după ce a trăit trei ani cu soția lui a repudiat-o. A fost astăzi chemat de noi pentru a o reprimi pe soția sa. Dar el tăiașe deja extremitatea centurii (bres) și după legile acestor munți cel care procedează așa renunță la orice drept asupra soției sale. Aceasta devine liberă și dacă bărbatul vrea să o reprimească, atunci trebuie să plătească încă o dată suma pe care a plătit-o prima dată. În măsura în care femeia de aici nu are zestre, pentru a se căsători, bărbatul plătește familiei fetei o anume sumă de bani. În cazul nostru bărbatul a ajuns la concluzia că femeia nu e făcută pentru el și nu e potrivită pentru treburile casei. De aceea, nu o mai voia. A promis că se va prezenta în fața episcopului pentru a auzi sentința acestuia”⁴².

Toate aceste practici enumerate demonstrează puțină considerație de care se bucură femeia, în ciuda poziției centrale pe care aceasta o ocupă și în economia, și în societatea lumii tradiționale. Ea este puternic instrumentalizată fiind considerată doar un mijloc în complicatul eșafodaj social al familiei și al alianțelor. Ea este doar un obiect care asigură reproducerea societății și o mână de lucru intens exploatată.

„Această lume mizerabilă, lăsată în trecut pentru mulți ani fără ajutorul miniștrilor lui Dumnezeu și trăind în așa mare lipsă, este incredibil câte a putut împrumuta de la turci în obiceiurile lor și, mai ales, deplorablele abuzuri pe care le-au introdus în căsătorie. Săracele fete, în neștiința lor, sunt vândute de către părinți ca niște animale oricui le cere. Câte dezordini izvorăsc din asta nu e nevoie să o spun, femeia este considerată un lucru cumpărat și dacă îi moare bărbatul ea rămâne în familie ca un lucru moștenit și este luată de soție de un alt frate sau de alții din casă. Greutățile prin care trec săracele tinere nu se pot descrie. Nu există dragoste între soți, niciun respect al copiilor pentru mamă, care are un statut de sclavă. Adesea soțiile tiranizate fug de la soții lor și trăiesc cu alții. De aici proliferază vendete de sânge și copii nelegitimi și blestemele cerului”⁴³.

În urma analizei diacronice a documentelor pe care le-am avut la dispoziție, și anume relatările misionarilor catolici din teritoriile balcanice aflate sub dominație otomană, se desprind câteva concluzii deosebit de semnificative în definirea particularităților mișcării misionare catolice din această zonă.

O primă concluzie ar fi aceea că Roma continuă timp de trei secole un program cu un conținut profund misionar iar Congregația De Propaganda Fide

⁴¹ M.E. Durham, *High Albania*, Londra, 1909.

⁴² G. Valentini, *La Legge...*, p. 40.

⁴³ *Ibidem*, p. 29–30.

rămâne administratorul resurselor umane și financiare folosite pe teritoriul Balcanilor. Eforturile acestea se dirijează pe mai multe paliere care vizează reformarea pe de o parte a corpului ecleziastic și pe de altă parte, a societății laice catolice.

La nivelul luării în posesie a teritoriului locuit de comunități catolice asistăm la re-construirea ierarhiilor locale și la așezarea neechivocă a jurisdicțiilor ecleziastice. Este un proces lung și anevoios datorită particularităților lumii balcanice, izvorâte din coabitările multietnice, pluriconfesionale și pluri religioase, din pricina dominației unui stat islamic a cărui autoritate se exercită asupra unei populații majoritar creștine dar supuse și neprivilegiate, din provocările pe care biserica catolică trebuia să le depășească în derularea și susținerea mișcărilor misionare care aveau ca scop readucerea sub obediența centrului de la Roma a celor rămași fideli și păstrarea acestora în religia catolică. Astfel, acomodarea la pluralitatea realităților instituționale, etnice, religioase, confesionale și culturale a fost o continuă provocare pentru mișcarea misionară catolică. Este important să subliniem că diversitatea, fragmentarea și particularismele locale conferă catolicismului din această zonă, un puternic caracter local bazat pe experiențe și interacțiuni diferite cu instituții, cu autorități religioase, cu grupuri sociale și etnice diferite. De aceea, soluțiile pe care Congregația trebuie să le găsească și să le aplice într-o regiune, de exemplu comunitățile albaneze, pot să nu fie similare în regiuni locuite de catolici de etnie bulgară sau bosniacă. Putem spune că tenacitatea și orientarea către eficientizarea administrării teritoriilor locuite de comunități catolice constituie o permanență în strategiile derulate în aceste regiuni.

Un alt palier în care se pot identifica deopotrivă continuități dar și inovații, îl constituie politica de instruire și de formare a clerului, atât al celui înalt cât și al celui mărunț, parohial. Ca o concluzie generală am putea observa determinarea înaltului cler, episcopi și arhiepiscopi în transpunerea obiectivelor reformatoare formulate de conciliul tridentin precum și angajarea clerului parohial în traducerea și adaptarea acestor obiective la realitățile locale⁴⁴. Timothy Tackett⁴⁵ sau Marc Foster⁴⁶ demonstrează în studiile lor, abilitatea bisericii de a obține atașamentul populației creștine prin intermediul preoților parohi care prin cunoașterea realităților locale reușesc să acomodeze practicile religioase ale fidelilor lor, să îi conducă pe aceștia, mai degrabă decât să îi domine și să îi controleze. Acești reprezentanți ai bisericii sunt considerați ceva mai mult decât simpli agenți ai Contrareformei, ei fiind o verigă importantă între elita clericală și manifestările religiei populare

⁴⁴ L. Chatellier, în *La religion des pauvres. Les missions rurales dans l'Europe et la formation du catholicisme moderne*, Paris, 1993, evidențiază (fără însă a atinge și spațiul balcanic) funcția preoților parohi de *intermediari* între biserică și credincioși. El pune în circulație conceptul de intermediari religioși și intermediari culturali ai reprezentanților ecleziastici parohiali, verigi importante în definirea unui catolicism local.

⁴⁵ T. Tackett, *Priest and Parish in XVIII century France. A Social and Political Study of the Cure's of the Diocese of Dauphine, 1750–1791*, Princeton, 1977.

⁴⁶ M.R. Foster, *Catholic Revival in the Age of the Baroque. Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*, Cambridge, 2004.

practicate de către populația laică. De altfel, figura preotului paroh sau a fraților franciscani care îndeplinesc o funcție sacerdotală este foarte bine oglindită în sursele documentare din arhivele Congregației, deși, cel mai adesea, este o imagine criticată de către cei ce realizează relatările adresate Romei; ea poate fi, de asemenea, o imagine care stârnește compasiune datorită condițiilor deosebit de dramatice în care acești reprezentanți locali ai bisericii trăiesc. Ei sunt descriși ca fiind ignoranți, decăzuți și uneori diabolici din pricina participării lor la perpetuarea unor practici care scandalizează misionarii școliți la Roma sau în alte colegii ale Propagandei Fide dar și ca martiri.

În fine, ultima observație este legată de eforturile de reformare și de corectare a practicilor fidelilor catolici, de construirea unei identități catolice ferme și conforme cu canoanele posttridentine. Este poate terenul cel mai fertil al unei cercetări care are puternice accente etnografice.

O concluzie generală ar fi aceea că în regiunea Balcanilor, catolicismul apare ca având disponibilitatea de a acomoda cerințele sale de reformare și de control cu dorințele și cu nevoile populației pe care încearcă să o păstorească după normele și imperativele sale. Această realitate catolică ce se construiește într-un timp îndelungat are puternice rădăcini în religia populară, ea formându-se în jurul practicilor religioase diverse și de cele mai multe ori sincretice.

**MOȘTENIREA BIZANTINĂ
ÎN SUD-ESTUL EUROPEAN**

O SOLIE BIZANTINĂ LA CURTEA SÂRBĂ (1327) ȘI VLAHII

TUDOR TEOTEOI

Rivalitatea cea mai de temut pe care Imperiul bizantin a trebuit s-o înfrunte pe parcursul veacului al XIV-lea a venit din partea Serbiei. Purtător al calității de rege (*kral*) până atunci, Ștefan al IV-lea Dușan (1331–1355) și-a asumat, după cucerirea unor importante teritorii bizantine în Grecia continentală și Macedonia (cu excepția orașului Salonic), titlul imperial de *țar* la 16 aprilie, când a căzut sărbătoarea Paștilor în acel an, 1346, prin fostul său arhiepiscop Ioanichie de Peć, care fusese promovat în prealabil la demnitatea patriarhală. În acest mod, statul sârb își continua drumul său în cadrul unei evoluții puternic ancorate pe fâgașul tradiției bizantine. Se poate afirma că rivalitatea sârbă a devenit atunci mai puternică și mai supărătoare pentru Bizanț decât cea venită din partea Țaratului bulgar, situat în vecinătatea foarte apropiată a orașului Constantinopol și pe care Bizanțul fusese silit s-o înfrunte vreme de mai multe veacuri deja.

Cât privește raporturile bizantino-sârbe pe parcursul acestei ascensiuni constante a puterii sârbești, adică între 1272, anul în care Mihail al VIII-lea Paleologul a suprimat autocefalia Bisericii bulgară și sârbă, măsură rămasă altminteri fără efect, și 1371, anul în care dinastia sârbi au fost înfrânți de către Turcii otomani la Cernomen, pe râul Marița, este interesantă de semnalat existența unor episoade sau fenomene similare altora, întâlnite și în istoria anterioară a relațiilor bizantino-bulgare. Spre exemplu, încercarea lui Ioan Asan al II-lea (1218–1241) de a aduce Muntele Athos sub controlul său a fost urmată de o tentativă similară din partea lui Ștefan Dușan în veacul următor¹. În chip asemănător, istoria relațiilor bizantino-bulgare înregistrează existența unor refugiați, fugari (chiar „fugari ai Bulgarilor”) sau transfugi² pentru fiecare veac din îndelungata perioadă a acestor relații. În același sens, ca să dăm urmărire informațiilor lui Georgios Pachymeres, în anul 1281 Sârbii au pornit în campanie contra Bizanțului, avându-l

¹ *Deux épisodes de la lutte pour la suprématie au Mont Athos (XIII^e–XIV^e siècles)*, în T. Teoteoi, *Byzantina et Daco-Romana*, București, 2008, p. 167–180.

² *Déserteurs et fuyards - témoignages byzantins inaperçus sur la romanité orientale*, în „Études byzantines et post-byzantines”, VI, 2011, p. 43–55. Vezi și *infra*, subcap. 3.

în frunte pe „un oarecare Kotanitzes, transfug bizantin, și devastau câmpiile macedonene până la Serrhes”³.

Această listă de fenomene sau episoade care, având foarte vechi rădăcini în istoria relațiilor bizantino-bulgare, au evidente concordanțe și în cadrul relațiilor bizantino-sârbe, mai recente decât celelalte, ar putea fi extinsă, mai ales pentru domeniile ce țin de civilizație sau de viața religioasă. Numeroase sunt altminteri capitolele constitutive ale fenomenului istoric pe care D. Obolensky l-a denumit *Commonwealth*-ul bizantin.

Întrucât aceste aspecte depășesc cu mult subiectul studiului de față, ne vom limita numai la unul din numeroasele episoade privitoare la ceea ce ar putea fi definit drept capitol de relații „diplomatice” bizantino-sârbe, care a însoțit permanent îndelungile serii de tensiuni și confruntări dintre aceste două state, în perioada de dinaintea cuceririi otomane. Asemenea misiuni de „mediere” au îndepărtat adeseori pericolul unor ciocniri directe, calmând implicit situațiile tensionate, mai ales pe calea legăturilor matrimoniale foarte strânse și constante pe care le-au promovat între cele două părți.

În secolul al XIII-lea, istoricul Georgios Akropolites ne oferă prețioase informații despre o solie bizantină pe care el o condusesese la curtea țarilor de la Târnovo, ca de altfel și asupra campaniilor întreprinse în vremea sa de către Bizantini în Bulgaria. Descrierile lăsate de el cu privire la parcurgerea, mai ales pe timp de noapte, a unor păduri dense și întunecoase, par foarte apropiate de cea pe care o vom vedea în fragmentul ce reprezintă relatarea făcută de Nichifor Gregoras călătoriei întreprinse de numeroasa delegație bizantină trimisă de împăratul Andronic al II-lea la curtea sârbă de la Skopje în veacul următor. Asupra acestei ultime călătorii, pornite de la Constantinopol cu destinația finală curtea regelui sârb (*krales*) Ștefan Uroș al III-lea Dečanski (1321–1331), se va îndrepta aici atenția noastră, cu scopul de a sublinia valoarea cu totul aparte pe care relatarea lui Gregoras o are pentru omul zilelor noastre prin remarcile sale de ordin etnografic și folcloric mai ales, ca și pentru a dovedi identitatea vlahă a uneia dintre populațiile întâlnite în împrejurimile Strumiței, ca de altfel și în interiorul acestui oraș însuși. Această relatare de călătorie face parte integrantă din „Istoria” lui Gregoras.

Desigur, în cazul de față nu putem nutri intenția de a reda un tablou complet al istoriei politice a Peninsulei Balcanice în prima treime a veacului al XIV-lea. Nu vom stărui nici asupra numeroaselor schimburi de solii ce au avut loc între curțile bizantină și sârbă cu începere din veacul al XII-lea până la sfârșitul celor două state medievale.

Situată între Angevinii din Napoli și cei din fruntea Regatului Ungariei pe de o parte, Țaratul bulgar și Imperiul bizantin pe de alta, Serbia veacului al XIV-lea se vedea invitată, urmărindu-și propriile interese, a interveni în cadrul conflictului care, începând din anul 1321, lua amploare în Imperiul bizantin între împăratul Andronic al II-lea (1282–1328) și nepotul său de fiu Andronic al III-lea (1328–1341). Strânsele legături matrimoniale dintre Paleologi și Nemanizi consolidau și mai mult relațiile lor politice și religioase. Printre numeroasele prințese bizantine

³ L. Mavromatis, *La fondation de l'Empire serbe. Le kralj Milutin*, Salonic, 1978, p. 31.

de la curtea sârbă s-a aflat și Symonida, fiică a lui Andronic al II-lea și a Irenei de Montferrat, căsătorită cu regele Ștefan al II-lea Uroș Milutin în calitate de ultimă soție a acestuia, în ochii arhiepiscopului sârb Danilo fiind considerată singura soție a kralului. Căsătoria dintre cei doi avusese loc în 1299, în urma unei solii bizantine trimise la curtea sârbă și avându-l în frunte pe Theodor Metochites, care a și întocmit apoi un raport amănunțit asupra acelei misiuni⁴. După moartea lui Milutin (29 octombrie 1321), ea a revenit la Constantinopol, unde și-a petrecut restul vieții în calitate de monahie, fiind desemnată în continuare de către unele surse bizantine drept *Symonis he kralaina*. Dar în calitatea de suverană a Serbiei până la moartea soțului, ea e considerată țarină (*carica*) într-o biografie a lui Ștefan al III-lea Uroș Dečanski, care-l descrie pe acesta ca sfânt, dar și ca țar (*car*)⁵, titlu pe care însă numai fiul său l-a deținut în chip efectiv cu începere din anul 1346, adică mult mai târziu. Acest fapt dovedește în chip evident că o calitate împărătească pe care o afirmă unele surse cu referire la anumiți suverani medievali, surse printre care se înscriu și acte interne de cancelarie a țărilor române care, destul de rar altminteri, îi consideră împărați pe unii voievozi de-ai noștri, nu trebuie considerată ca având valoare reală, în asemenea cazuri fiind vorba mai degrabă de o figură de stil ori de un *topos* retoric, decât de o realitate efectivă⁶.

La 6 ianuarie 1322 a avut loc dubla încoronare a calității regale a lui Ștefan al III-lea Dečanski ca *stari kral*, precum și a fiului său Ștefan al IV-lea Dušan, asociat de tată la tron ca *mladi kral*. Cel din urmă, adică fiul, a părăsit apoi orașul capitală Skopje, stabilindu-și reședința la Skadar (astăzi Skutari sau Shkodër, în Albania), în regiunea Zeta, unde domnise văduva lui Ștefan I Uroș (1243–1276), kralica Jelena (Hélène d'Anjou, †1314). Această retragere a regelui „tânăr” în vechea regiune a Zetei (Diokleia) explică absența mențiunii sale din relatarea pe care Gregoras, imitându-l poate pe Metochites, a lăsat-o asupra misiunii bizantine trimise de Andronic al II-lea în Serbia, întrucât istoricul menționat nu l-a văzut la Skopje decât pe Ștefan Dečanski.

*

Scopul acestei solii era legat de o altă legătură matrimonială bizantino-sârbă: prin anul 1325 Ștefan Dečanski o luase de soție pe Maria, fiica de 12 ani a panhypersebastului bizantin Ioan Paleologul (nepot al lui Andronic al II-lea, ca fiu al fratelui Constantin al împăratului) și al Irenei, fiică a lui Theodor Metochites.

⁴ Purtând titlul *Presbeutikos*, acest text, considerabil mai extins decât relatarea lăsată de Nichifor Gregoras în *Istoria* sa asupra soliei bizantine din anul 1327 la Curtea sârbă de la Skopje, este publicat de L. Mavromatis, *op. cit.*, p. 88–119 și în facsimile, p. 137–176.

⁵ *Ibidem*, p. 69.

⁶ Opinii similare la A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI–XVIII*, ed. a II-a revăzută și adăugită, București, 2001 (prima ediție, București, 1983), p. 32–39, 106, 150, 273 etc.; idem, *Byzantins, Ottomans, Roumains. Le Sud-Est européen entre l'héritage impérial et les influences occidentales*, Paris, 2006; N. Ș. Tanașoca, *Din nou despre scrisoarea lui Manuil din Corint către Neagoe Basarab*, în vol. *Sfântul voievod Neagoe Basarab-ctitor de biserici și cultură*, București, 2012, p. 349–430, aici p. 369, n. 56.

Simțindu-se mult mai puternic cu un asemenea ginere, Ioan Paleologul, care guverna Salonicul, dorea să-și constituie o stăpânire imperială aparte (*basileios autokratoria*) în Macedonia, ca un fel de apanaj, pășind pe urmele Irenei de Montferrat, care avusese în plan o soluție similară pentru fiecare din fiii ei. Așa se face că abandonând tabăra bizantină, Ioan s-a retras pe lângă ginerele său, convingându-l să-i împrumute un corp de oaste și să-l însoțească într-o incursiune efectuată pe teritoriul bizantin. Sesizând primejdia ce lua proporții, Andronic al II-lea a decis să trimită o solie la curtea de la Skopje, unde i-a remis panhypersebastului Ioan însemnele demnității mai înalte de cezar (*kaisar*). Din spusele lui Gregoras, reiese că această primă solie ar fi avut un succes deplin, confirmat prin faptul că acceptând însemnele de „kaisar” și satisfăcut de noua demnitate ce-i fusese conferită, Ioan Paleologul a promis să se împace cu împăratul și să se întoarcă la Salonic. Numai că venindu-i pe neașteptate, moartea l-a surprins în Serbia, înainte de a apuca să mai revină la Salonic.

În noua situație apărută, cum neconsolata văduvă a lui avea ezitări în a reveni în Imperiul bizantin, tatăl ei Theodor Metochites, ctitor al mănăstirii Chora din Capitala bizantină, singulară și remarcabilă mărturie a unei arte ce poate fi încă admirată și astăzi, fiind foarte întristat de pe urma noii stări de lucruri, l-a sfătuit și convins pe bătrânul împărat să trimită o nouă solie la kral, cu scopul de a reglementa și „alte lucruri care-i interesau pe Rhomei”, printre care se afla și situația fiicei sale ajunsă acum *kaisarissa*, dar care nu revenise în Imperiu. Se înțelege de aici foarte bine că noua situație politică era marcată de reluarea conflictului dintre cei doi Andronici, împăratul bunic și nepotul său, conflict pe care se grefa și o rivalitate crescândă sârbo-bulgară, care avea să fie tranșată în favoarea Serbiei câțiva ani mai târziu, prin lupta de la Velbužd (28 iulie 1330). Dar în conflictul dintre cei doi Andronici, victoria finală a aparținut celui mai tânăr, Andronic al III-lea, aliat cu bulgarii, care și-a constrâns între timp bunicul să abdice, în mai 1328.

Numeroasa și impunătoarea solie pe care Andronic al II-lea a trimis-o la Skopje nu mult timp după cea dintâi, urmărea deci ca scop primordial să-l asigure pe Andronic al II-lea de alianța Serbiei în conflictul reizbucnit cu nepotul său, precum și obiectivul secundar de a o readuce la Salonic pe *kaisarissa* văduvă Irina, care era și soacra regelui sârb. Acesta a avut însă suficientă înțelepciune pentru a trage cel mai mare folos de pe urma certurilor din Bizanț, fără a se implica prea mult de partea bătrânului Andronic al II-lea.

Importantă în contextul de față este și datarea exactă a acestor evenimente, în special a celei de-a doua solii trimise la curtea sârbă și din care a făcut parte și istoricul Gregoras, literatura de specialitate oscilând între anii 1326 și 1327 în această privință⁷. După cum reiese și din citatele aflate în notele de mai jos, traducând și comentând *Istoria Rhomeică*, adică bizantină, a lui Nichifor Gregoras, în care găsim fragmentul ce descrie această a doua ambasadă și a cărei variantă

⁷ Între altele, acest fapt reiese chiar din titlul studiului lui P. Schreiner, citat mai jos la n. 21, precum și din lectura cărții deja citate a lui L. Mavromatis, care la p. 63 vorbește de anul 1326, iar la p. 69 (n. 209) și 77 se referă la 1327.

românească va fi redată în paginile următoare, Jan Louis van Dieten a datat-o în 1326, după consistente discuții în notele sale nr. 158, 184 și 191, de la fragmentul respectiv. Fără a repeta aici aceste discuții, noi suntem totuși de părere că trebuie revenit la anul 1327, susținut de C. Jireček, G. Ostrogorsky și F. Dölger⁸. În sprijinul acestei datări, recurgem la un singur argument, pe care-l considerăm însă decisiv. E vorba de faptul că înainte de a descrie această solie, Gregoras pomenește încoronarea lui Andronic al III-lea ca împărat asociat de către bunicul său, la 2 februarie 1325, în anul celei de-a VIII-a indicțiuni. Desigur că o reconciliere se produsese între timp între cei doi Andronici.

După aceea începe textul dat în traducere mai jos, cu precizarea că în anul următor, care a început la 1 septembrie 1325, fiica guvernatorului de la Salonic Ioan Paleologul a plecat nu mult mai târziu în Serbia, în vederea căsătoriei sale cu regele sârb. După căsătorie, mama ei s-a deplasat și ea în Serbia, pentru a-și vizita fiica regină. La puțin timp după aceea, continuă autorul nostru, soțul Irinei, Ioan Paleologul a plecat și el la familia din Serbia. Ajuns acolo, împreună cu ginerele său a întreprins o expediție în Imperiul bizantin, pustiindu-i teritoriul până la Serrhes, centru important al Macedonei orientale. Tulburat de această expediție și intuind amenințarea, Andronic al II-lea a trimis o primă solie în Serbia, care a liniștit lucrurile, prin acceptarea titlului de „kaisar” de către Ioan Paleologul. Moartea sa subită a pus însă cap speranțelor bizantine, dezamăgite în continuare de ezitățile văduvei sale de a se reîntoarce în teritoriul bizantin. O a doua solie a fost trimisă atunci în Serbia, unde a prins pe drum sărbătorirea Paștilor în orașul Strumița, descrisă de Gregoras, care a asistat la ea ca martor ocular. Lectura atentă a tuturor acestor episoade ne poate convinge ușor de imposibilitatea fizică a faptului ca atât de multe evenimente să se fi produs în numai șapte luni, dacă Paștile sărbătorite la Strumița ar fi fost cele ale anului 1326. Se mai adaugă apoi necesitatea faptului ca fiecare din ele să se fi fost perceput în semnificația lui reală pentru Imperiu, deci Andronic al II-lea avea nevoie de un interval de timp pentru a se convinge de acest lucru și a decide pasul următor de întreprins. Paștile respective se cuvin deci amânate pentru 1327, anul în care considerăm că e de datat solia de care ne ocupăm aici.

Întrucât interesul nostru se îndreaptă însă în altă parte, adică spre descrierea drumului parcurs de solia bizantină spre Skopje, dar mai ales a oamenilor întâlniți în acest drum, continuăm prin traducerea integrală a fragmentului la care ne referim:

„În anul următor, fiica panhypersebastului⁹ a plecat pentru a se căsători cu regele (*krales*) Serbiei. Puțin timp mai pe urmă, mama acesteia a plecat și ea acolo,

⁸ C. Jireček, *Geschichte der Serben*, vol. I, reed. Amsterdam, 1967, p. 360; G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*, traduction par J. Gouillard, Paris, 1969, p. 523; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches*, vol. IV (1282–1341), München, 1965, nr. 2562.

⁹ E vorba de Ioan, unicul fiu al lui Constantin, frate al împăratului Andronic al II-lea (1282–1328), cu care nu s-a aflat însă în cele mai bune relații, întrucât el era porfirogenet, calitate pe care nu o avea însă fratele său mai mare Andronic al II-lea, născut înainte de ascensiunea tatălui lor, Mihail al VIII-lea, la tronul imperial. Ioan era căsătorit cu Irina, fiică a lui Theodor Metochites. Fiica lor Maria, născută prin 1313–1314, s-a căsătorit pe la sfârșitul anului 1325 cu regele sârb Ștefan Dečanski (1321–1331), care era ctitorul mănăstirii Dečani, dar mult mai vârstnic decât tânăra sa soție. Aceasta reprezenta astfel o reîncarnare a Symonidei la Curtea sârbă. Este foarte probabil ca doi frați ai ei să fi

pentru a o vedea. Iar după aceea, nu foarte târziu, nemaivoind să se afle sub puterea împăratului, întrucât își și dorea o stăpânire pentru sine însuși, ca și când ar fi fost aici vorba de o moștenire patrimonială, panhypersebastul a părăsit guvernarea și administrarea Salonicului, îndreptându-se către kral, ginerele său, cu scopul de a și-l face aliat pentru a-și atinge scopul și voința sa. Bine primit de către acesta, el a ieșit împreună cu acesta și împreună au prădat amândoi întregul teritoriu cuprins între Serrhes și râul Strumița. De unde bătrânul împărat, cuprins de teamă întrucât avea intuiția unor rele încă și mai mari, a trimis o solie la acesta <adică la panhypersebast>, iar această solie ducea cu sine însemnele demnității de cezar (*kaisar*) pentru panhypersebast. Iar acesta din urmă, primind respectivele însemne în micul oraș Skopje, a început să le poarte, făcând promisiuni de pace și dând asigurări că nu va mai ridica alte pretenții în viitor. El era chiar pe punctul de a se întoarce la Salonic, dar fiind cuprins de o boală teribilă, și-a dat ultima suflare după numai câteva zile de suferință.

În privința soției sale, *kaisarissa*, arzând ea de dorința de a se afla împreună cu fiica și ginerele ei, dar și nutrind o jenă cu totul aparte față de Rhomei pentru lucrurile comise de răposatul ei soț la adresa acestora, n-a mai voit să iasă din țara ginerelui ei. Supărat peste măsură de pe urma acestei situații, tatăl ei <Theodor Metochites> l-a determinat pe împărat să trimită o <nouă> solie la kral, pentru a reglementa alte lucruri care-i interesau pe Rhomei, printre care se afla, firește, situația *kaisarissei*, cu cererea imperioasă ca aceasta să fie forțată a reveni în Imperiul Rhomeilor.

3. În aceste circumstanțe m-am văzut deci și eu trimis ca mesager la kral, împreună cu alții, printre care se afla și fratele acesteia, în virtutea situațiilor deja evocate aici mai sus. Iar noi ne-am confruntat cu o serie de teribile încercări, căci zvonul unei viitoare invazii scitice¹⁰ se răspândea tulburând Tracia și alungându-i pe locuitorii satelor către citadelele fortificate, astfel încât rămâneau deșerte de locuitori casele în care noi urma să ne petrecem noaptea, pentru a ne odihni după oboseala drumului. Să lăsăm însă deoparte lucrurile ce ni s-au întâmplat până la râul Strumița (*Strymon*). Căci odată ajunși aici, noi am trăit un lucru mai demn de atenție decât toate celelalte, întrucât el contopește în sufletul omenesc plânsetul cu râsul.... E bine știut de către toți faptul că râul Strumița este de netrecut, atât de către cei care merg pe picioare, cât și de către călăreți. Strumița este cel mai mare dintre toate râurile care traversând Tracia și Macedonia, se varsă în Hellespont și Marea Egee. Căci el își adună izvoarele din munții de o grandioasă înălțime care, începând încă de la Pontul Euxin se întind până la Marea Ionică, învecinându-se către sud și către vântul care suflă din aceeași direcție cu Tracia și Macedonia, iar

trecut în tabăra viitorului împărat Andronic al III-lea, susținut la rândul său de un alt viitor împărat, Ioan al VI-lea Cantacuzino, în vreme ce tatăl lor, Theodor Metochites, îi rămânea în continuare fidel lui Andronic al II-lea. Alt fiu al lui Metochites, frate cu *kaisarissa* Irina, făcea și el parte din solia trimisă la Skopje în 1327, poate chiar o conducea, dar Gregoras e mut sub acest raport.

¹⁰ E vorba de invaziile tătare, care au afectat serios Peninsula Balcanică între anii 1320 et 1324, povestite și de către Ioan. Cantacuzino (Ioannis Cantacuzeni *Historiarum libri IV*, vol. I, Bonn, 1828, p. 188–193), a cărui relatare nu se referă însă la solia bizantină trimisă în Serbia în 1327.

către nord cu țara mysienilor și cu fluviul Istru. Fiind cel mai mare dintre toate râurile ce traversează regiunea sciților, acesta din urmă se varsă în Pontul Euxin prin cinci guri. O mare parte din zi ne-am pierdut-o traversând când unul, când câte doi sau trei împreună cu vitele de povară și atelajele, într-o mică ambarcațiune, acest râu al Strumiței cu vârtejuri atât de adânci și trăgându-și obârșia din atât de multe izvoare. Căci împreună cu atelajele, numărul nostru depășea de două ori cifra șaptezeci. Iar Soarele, trecând cu mult de miezul zilei, înainta către apus și partea aceea de orizont. Întrucât era necesar să ne oprim pentru o staționare în vederea odihnei din timpul nopții, în loc de acest lucru rătăceam dezorientați de colo până colo, în speranța de a găsi o găzduire convenabilă pentru toți, înainte de a mai parcurge încă 15 stadii [= cca 3 km] pentru a ajunge la drumul următor. Am fost însă dezamăgiți în privința speranțelor ce le nutream în acest sens. Căci incursiunile susținute ale tâlharilor (*éphodoi... lēstrikaî*) care avuseseră loc cu puțin timp mai înainte transformaseră repede acest loc într-o zonă pustie și fără drumuri. Așa se face că noi cutreieram rătăcitori și lăsând lucrurile pe seama grijii lui Dumnezeu și a unor speranțe destul de nesigure.

4. Între timp a venit noaptea. Apusul Soarelui întunecase toate drumurile. Luna era și ea absentă. Pe orbita sa în jurul pământului, ea atinsese al doilea punct excentric al său și, prin poziția sa în unghi drept cu Soarele, nu îngăduia ca noi să ne bucurăm de razele ei pe durata acelei prime părți din noapte. Așa că ne găseam într-un întuneric total, comparabil cu cel povestit în legătură cu oamenii care coboară în Infern pe la <capul> Tainaron, sau cu oracolele subterane ale lui Trophonios¹¹. Mai mult decât atât, umbra colinelor din jur sporea și mai mult întunericul acestei nopți fără lună. Căci vârfurile lor <ale colinelor> ne răpeau în asemenea grad imaginea cerului, încât nu mai eram capabili a recunoaște nici măcar acel drum nenorocit după mersul stelelor. Iar scumpa mea inimă era zdrobită cu totul, din cauza călătoriei lungi și dificile pe care eram nevoit s-o fac. Astfel că am intrat într-o pădure deasă și imensă, prezentând adeseori primejdia curselor terenului accidentat și a prăpăstiilor. Uitasem într-o asemenea măsură de grija față de încălțăminte și de veșmintele noastre, cu totul sfâșiate de mărcini și de spinii întâlniți în cale, încât atenția noastră era îndreptată asupra ochilor, iar fețele ne erau amenințate de mlădițe și de crengile arborilor de care ne izbeam în permanență și din toate părțile. Ba chiar neglijând complet frâiele și hățurile prin care stăpâneam conducerea cailor, ne serveam de mâini pentru a ne proteja ochii.

Printre cei care făceau parte din serviciile auxiliare aflate în suita noastră se aflau unii care erau foarte puțin îngrijorați și nu aveau nicio teamă de pericolele care erau atât de amenințătoare. Ei se foloseau de texte și de melodii declamatoare. Cântecul lor bătrânești relatau bravuri ale unor oameni de altădată, al căror

¹¹ Tainaron este promontoriul central, situat în sudul Peloponezului. Conform mitologiei grecești, o grotă situată în partea vestică a acestui promontoriu ar fi constituit intrarea în lumea subpământeană de dincolo. Prin Trophonion, Gregoras desemnează o grotă folosită pentru oracole, al cărei nume vine de la acela al eroului beoțian Trophonios.

renume ne erau cunoscute doar din auzite, dar ale căror isprăvi de vitejie nu fuseseră niciodată văzute de noi. Văgăunile din jur, ca și peșterile munților ce se întindeau în cerc foarte aproape de noi, cântul țipător și reproducerea succesivă în starea sa pură, în modul ființelor însuflețite, toate acestea făceau să răsună și aveau rezonanță ca răspuns, ca veritabil ecou <ce erau>. Întocmai ca într-un cor, sunetele se urmau unul pe altul ca răspunsul unei melodii la preludiul unei arii muzicale. Între timp, îmi făceam curaj să mă liniștesc, pentru a nu cădea pradă celor mai teribile spaime permanente. Dar conștiința mea interioară nu s-a lăsat convinsă de acest lucru. Ea nu înceta deloc să mă mustre pentru neplăcerile acestei călătorii, și tot frământându-mă cu aceste gânduri, în închipirile mele mă vedeam înconjurat de capcane, de tâlhari și de oameni sângeroși, care din ascunzătorile lor secrete se aruncau asupra noastră pentru a ne măcelări cu săbiile.

5. În vreme ce noi ne aflam într-o asemenea stare, iată că din grote și din crăpăturile stâncilor și-au făcut apariția dintr-odată oameni îmbrăcați în veșminte negre, confecționate din lână și pieile pe care le obținuseră din jupuirea oilor, pentru a veni în ajutorul nevoilor lor. Stranii năluci într-adevăr ! Numai că aceștia nu purtau deloc armuri și arme grele, fiind foarte rapizi și ușor înarmați. Cei mai mulți dintre ei purtau arme pentru lupta corp la corp, constând din lănci și topoare. Unii mai aveau și arme pentru aruncat. În primul moment, ne strecurau în inimi un sentiment de uluire și de spaimă. Cum se putea a fi altfel altminteri ? Căci ne găseam în teritorii străine și cu totul necunoscute. Mai mult încă, ultimele aventuri aveau loc pe timpul unei nopți cu totul întunecate, în mijlocul unor oameni care vorbeau o limbă complet diferită de a noastră.

Cel mai mare număr al locuitorilor acestor ținuturi sunt coloni ai mysienilor (*Mysōn apoikoi*) încă de la antica lor origine (*archēthen*) și ducând un mod de viață amestecat cu al nostru. Noi ne-am redresat <așadar> și ne-am mai îmbărbătat. Iar aceia ne-au salutat prietenește și cu mult optimism pe limba lor. În plus, n-au manifestat niciun semn de ostilitate sau de tâlhărie față de noi. Fie că se vedeau mai puțin numeroși și mai umili decât noi. Fie că Dumnezeu îi împiedica. Eu sunt tentat să accept mai degrabă această ultimă ipoteză. Căci în aceste locuri ei erau la ei acasă și foarte la îndemână în a pregăti de mai înainte capcane și ambuscade împotriva unor străini ca noi, deci pe o noapte atât de întunecoasă ar fi câștigat cu siguranță bătălia, dacă ei chiar ar fi dorit acest lucru, beneficiind de pădurea atât de deasă și de întunecoasă ca de un alt aliat prețios. Căci ar fi fost ca o confruntare între cei dotați cu simțul vederii pe de o parte și cei orbi pe de altă parte. La rândul lor, au fost și ei salutați cu prietenie din partea noastră – căci se aflau în solia noastră unii care nu erau deloc necunosători ai limbii lor – și au evocat motivul prezenței lor acolo, în asemenea împrejurări. Ei trebuiau să păzească drumurile de acces, având misiunea de a alunga orice altă persoană care ar fi voit să pătrundă pe ascuns în acele locuri, cu scop de jaf.

Între timp, o treime din noapte se scursese deja, lucru de care am reușit să ne dăm seama după stelele apărute pe bolta cerului. Îndată după aceea, lătrăturile câinilor au început a fi auzite de noi din depărtare, ele dând impresia a desemna nu numai un fel de invitație în inimile noastre, ci și un sat bine populat, în măsură să

ofere găzduire unor oameni obosiți de efortul unei lungi călătorii, dacă nu în cele mai bune condiții de confort, măcar acceptabile în privința comodităților ce ni le putea oferi. Am iuțit așadar pașii pentru a găsi repede un adăpost convenabil în acest loc, izbutind să facem rost de găzduire în chip separat, unul aici, altul mai încolo. Căci eram asemenea marinarilor ajunși în portul salvator, după naufragiul cauzat de o teribilă furtună. Asemenea înfometatului care găsește gustoasă orice pâine, noi consideram comod și plin de îndurare faptul de a putea dormi în cenușă.

6. Iar a doua zi <spre seară>, după încă o zi de călătorie, iată-ne ajunși într-un orașel situat deasupra de nori, ca să ne exprimăm astfel, numit Strumița în graiul vernacular al autohtonilor, situat pe un munte atât de stâncos și de o înălțime atât de puțin obișnuită, încât dacă i-ai fi privit din josul câmpiei, oamenii așezați pe ziduri păreau să fie păsări. Acolo am sărbătorit noi dumnezeieștile Paști¹², într-un mod neplăcut și deloc conform cu obiceiurile noastre strămoșești, dar oricum le-am sărbătorit. Căci orice brumă de educație, ritm și cânt armonios al dumnezeieștii imnologii era de neînțeles pentru oamenii acestor locuri, care folosesc o limbă barbară, după cum le sunt și obiceiurile, întrucât deprinderile lor sunt foarte asemănătoare și potrivite pentru cei care lucrează cu sapa. Cântul lor nu era însă cu totul pe jumătate barbar (*mixobarbaros*), ci bine ritmat în oarecare sens; în privința sunetului melodiei, de ce soi era acesta, s-ar putea spune că era vorba de niște jumătăți de lydieni (*Mixolydioi*), sau chiar de jumătăți de frigieni (*Mixophrygioi*), numai că se vădea în întregime potrivit pentru sălbăticiuni și muntenesc, ca și când ar fi fost vorba de niște copii de ciobani nomazi care cântau, atunci când își conduceau turmele spre stâncile pietroase și vâlcelele păduroase pe timp de primăvară, atunci când laptele are nevoie de donițe pe măsură.

Ne-am oprit deci în acel loc pentru întreaga zi, pentru a cinsti cum se cade sărbătoarea pe de o parte, dar și pentru a ne bucura de puțin repaus și de liniște pe de alta. Așezați pe ziduri și aplecați în afara lor, ca și cum ne-am fi aflat printre nori, de la o asemenea înălțime noi priveam spre câmpie la toate amănuntele intrate în obicei cu ocazia zilelor de sărbătoare, cum ar fi dansurile celor vârstnici, ale adolescenților și copiilor; astfel că Sărbătoarea ne-a procurat nouă, în loc de distracție și comoditate, o bucurie mai dulce decât cea produsă odinioară atenienilor sau spartanilor, atunci când ei organizau, în fața orașului lor, unii ceremoniile numite Diasia, iar ceilalți pe cele cunoscute sub numele de Hyakinthia¹³. Pentru a ne bucura de aceste sărbătorii, ne venea mult în ajutor cucernicia pe de o parte, iar pe de alta faptul de a ne afla departe de ai noștri și rătăcitori în țară străină, asemenea navigatorilor zvârliți de o mare imensă și furioasă pe o insulă străină. Așa se face că bucuria sărbătorii, indiferent de ce calitate va fi fost ea, ne părea multiplicată de

¹² Paștile au căzut la 23 martie în anul 1326, iar în cel următor la 12 aprilie (cf. *Documente privind istoria României. Introducere*, vol. I, București, 1956, p. 550 și 590, sau pl. 2 și 22); V. Grumel, *La Chronologie (= Traité d'études byzantines, I)*, Paris, 1958, p. 260.

¹³ Sărbători păgâne dedicate lui Zeus, Diasia la Atena, iar celelalte la Sparta (cf. Nikephoros Gregoras, *Rhömäische Geschichte*, übersetzt und erläutert von J. L. van Dieten, 2. Teil = Kapitel VIII–XI, I. Halbband, Stuttgart, 1979, p. 183, n. 172). Alte trimiteri făcute de studiul de față la surse antice sau biblice sunt preluate tot din această ediție a lui J. L. van Dieten.

mai multe ori, deci mult mai mare decât modul în care a decurs manifestarea ei reală și autentică.

7. În a treia zi după aceea, noi am coborât pentru a ne instala în micul oraș Skopje, aflat deja în teritoriul tribalilor. Am mai contemplat și râul Axios, care atinge orașul de foarte aproape și care ni s-a părut a fi cel mai mare după Strumița, avându-și izvoarele în aceiași munți ca și aceasta. Chiar dacă nu e tot atât de mare în locurile sale de origine, el coboară din înălțimi și se unește cu alte torente și râulețe, schimbându-și și numele în Vardar, fiind totodată și navigabil uneori, ca și în anumite locuri.

Aici <la Skopje> noi am întâlnit-o pe soacra regelui căruia toți Tribalii îi sunt supuși și îi dovedesc ascultare, nobila cezară (*kaisarissa*), care purta veșmintele de doliu, semn vizibil al durerii pe care sufletul ei o încerca. Era foarte tulburată de recenta și violenta lovitură pe care soarta i-o administrase. Și când ne-a văzut, stăpânită cu totul și zdrobită de durere cum era, s-a lăsat complet pradă lamentărilor funebre și lacrimilor, evocându-și cu mari țipete soțul, adică cezarul, rudă cu mai mulți împărați, dulcele, omul cu inima de aur și înzestrat cu toate calitățile. Inima ei era o mare de frământări, iar ochii, fluxuri revărsate de lacrimi. Ea se lăsase copleșită, inundată de valurile nenorocirii, în țară pustie și străină, așezată, după cum se spune, la râurile Babylonului¹⁴, fără prieteni, fără rude sau alți apropiați din rândurile poporului ei, pe scurt, fără vreo persoană capabilă să mângâie un suflet prăbușit deodată până la ultima disperare, care voia să știe „pentru ce se mai dă lumină celor celor aflați în stare de restriște, sau viață sufletelor zdrobite de durere”¹⁵? În timp ce tot repeta aceste lucruri și altele de această speță, ea-și răzuia obraji cu unghiile, făcând să curgă râuri de sânge. Era ca și cum ar fi schimbat și natura moartă în lamentări și lacrimi. Într-o asemenea situație, noi am recurs la cuvinte de îmbărbătare, folosite drept apă pentru a stinge flacăra durerii, când excelentul ei frate, când ceilalți componenți ai soliei, o dată eu însumi, altădată altul, precum și toți laolaltă. Așa că în cele din urmă am izbutit s-o liniștim, dacă nu complet, măcar pe măsura posibilului. Căci în înțelepciune această femeie le întrecea cu mult pe toate cele aflate în viață pe timpul nostru. Ea era într-adevăr dotată cu o uluitoare capacitate – ieșită din comun – de a înțelege foarte rapid lucrurile, mai ales când era vorba de a primi sfaturi utile la momentul oportun. Sprijinindu-și capul pe mâna dreaptă, ea-și aduna simțurile secrete în interiorul cugetării sale. Și chipul soțului ei îi revenea adesea în amintire. După o reflexie matură asupra situației sale la acel moment, pentru a cărei analiză lua în seamă toate aspectele, ea realiza cât de frumoasă-i fusese viața până atunci, viață care o urcase, să spunem așa, la o înălțime mai mare decât cedrii Libanului¹⁶, făcând-o

¹⁴ Aluzie la Psalmul 136, 1 care, în zilele noastre a inspirat titlul cărții de memorii semnate de Monica Lovinescu, *La apa Vavilonului*, București, 1999, după stihurile mitropolitului Dosoftei al Moldovei, din veacul al XVII-lea („La apa Vavilonului, / Acolo șezum și plânsăm, / La voroava ce ne strânsăm”).

¹⁵ După Iov, 3, 20.

¹⁶ Comparație inspirată de Psalmul 36, 35.

mai înfloritoare decât crinii câmpiei¹⁷. Ea fusese mai fericită decât toate femeile generației sale, iar apoi totul se năruise în jurul ei dintr-odată, căci toată această frumusețe se văzuse secerată, sau complet ofilită, într-un chip jalnic. Iată deci motivele suspinului său adânc, asemănător unei sobe alimentate de amărăciunea sa interioară, emanând un fum dens și aprins.

În sfârșit, misiunea noastră încheindu-se în aceste împrejurări, colectivul soliei noastre s-a văzut dizolvat, iar noi ne-am depărtat, fiecare la preocupările sale.

8. Zece zile s-au scurs între timp, și întrucât căpetenia (*archōn*) Tribalilor se afla atât de aproape, el a încredințat rezultatele soliei unuia dintre componenții ei, dându-i dispoziție să plece¹⁸. Apoi el a venit cu soția sa, cu scopul de a-și consola soacra și de a îndeplini celelalte obiective ale ambasadei. Aceasta însemna trimiterea <în Imperiu> a soacrei sale cu tot protocolul și onoarea cuvenită, el fiind ginerele ei, apoi pentru că ea era nepoata unui mare împărat, iar în al treilea rând, ea se simțea atât de greu încercată de teribila nenorocire care o copleșise. El s-a achitat bine și destul de repede de toate aceste obligații, atât cât considera (și era în măsură s-o facă), dar în realitate era mai puțin decât o cerea rigoarea acestor lucruri. Căci, așa cum e o vorbă, maimuțele (procedează) în felul maimuțelor, iar furnicile în felul furnicilor. Chiar dacă aceste vietăți nu sunt capabile să acționeze după cum vulturii și leiul o fac, e o problemă de normalitate aici, având în vedere condiția inferioară a naturii lor, așa cum a fost ea constituită încă de la începuturile ei: e vorba de absența rațiunii, capabilă să țină frâiele și să mențină lucrurile în ordine. Efectiv înțelept ar fi cel care – fie că e vorba de Thales din Milet, fie de Platon, fiu al lui Ariston, fie de amândoi, căci e posibil ca unul să fi preluat de la altul – l-ar fi gândit primul, și ar fi dat expresie verbală acestui dicton, după care fericit se poate considera cel care nu este barbar, fiind născut elen¹⁹. Iar acum mi-a venit în minte să spun ca și aceia <Elenii antici, autori ai dictonului>, același lucru, apărut în cugetarea mea ca urmare a acestei experiențe.

N-aș dori însă să zăbovesc asupra acestor chestiuni, așa că să revenim la lucrurile noastre. Cum ne găseam deja pe drumul de întoarcere, după o zi de călătorie ne-am văzut obligați să mergem mai departe pe rute separate. Căci *kaisarissa* era ținută cu strictețe de obligația de a merge la Salonic împreună cu alți membri ai suitei sale, pentru a îndeplini ultimele dispoziții ale soțului ei. Pe când se afla pe patul de moarte, înainte de a-și da ultima suflare, acesta-și exprimase dorința ca trupul său mort să fie transportat la Salonic, pentru a fi înmormântat în numitul oraș. În ceea ce mă privește, fiind exigentă cu împlinirea celei mai mari dorințe a aceluia, ea mi-a încredințat misiunea de a parcurge drumul spre Bizanț

¹⁷ După *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*, 39, 18; *Isaia*, 35, 1; *Matei*, 6, 28.

¹⁸ E vorba aici de un Tornikes, al cărui nume ne este dezvăluit de către același Gregoras în una din epistolele sale. Acesta putea fi unul din numeroșii Tornikioi ai acelei perioade (vezi G. Schmalzbauer, *Die Tornikioi in der Palaiologenzeit*, în „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, XVIII, 1969, p. 115–135).

¹⁹ Autorul are în vedere o afirmație a lui Theodor Metochites (*Miscellanea*, cap. 36, p. 227 în ed. Müller-Kiessling), care se referă la Platon pentru acest dicton. Diogenes Laertios vorbește în schimb de Thales din Milet aici, în vreme ce alți autori îl dau pe Socrate ca autor al dictonului.

<= Constantinopol> cu cea mai mare celeritate, dându-mi de asemenea pe unul dintre Tribali, care ducându-ne printr-o zonă cu relief foarte accidentat, ne-a silit la o întoarcere penibilă (în Capitală)”²⁰.

*

Lungul fragment reprodus mai sus ne permite să conchidem că încă de la primele semne ale primăverii anului 1327, împăratul Andronic al II-lea a trimis o impunătoare solie în Serbia, având misiuni încredințate din partea Curții de la Constantinopol. Nepotul lui Andronic al II-lea, Ioan Paleologul, care era guvernator la Salonic și căruia împăratul îi conferise titlul de *panhypersebastos*, fiind căsătorit cu Irina, fiica atotputernicului ministru Theodor Metochites, dar nemulțumit de poziția sa în Imperiu și profitând de recenta calitate de socru al regelui sârb Ștefan al III-lea Dečanski, „nemaivoid să se afle sub puterea împăratului, întrucât își și dorea o stăpânire pentru sine însuși, ca și când ar fi fost aici vorba de o moștenire patrimonială”, și-a părăsit calitatea încredințată de împărat la Salonic, „îndreptându-se către kral, ginerele său, cu scopul de a și-l face aliat pentru a-și atinge scopul și voința sa”. Lăsăm de-o parte observația că pentru a blama tentația unor dinastii bizantine ai acelei perioade de a-și croi stăpâniri aparte, ca și când ar fi fost vorba de „moșteniri părintești” în aceste cazuri, tentații contrare practicilor și doctrinei imperiale a Bizanțului, autorul nostru se servește de formulări similare în relatarea unor situații asemănătoare. Spre exemplu, cam cu aceleași cuvinte el o critică pe „latina” Irène de Montferrat, a doua soție a lui Andronic al II-lea, pentru încercarea de a crea apanaje odraslelor ei.

Sosind la ginerele său și aliindu-se cu acesta, panhypersebastul Ioan a pustiit împreună cu el teritoriul bizantin situat între Strumița și regiunea Serrhes, de o întindere considerabilă. Aceasta înseamnă că o parte a râului Strumița constituia atunci granița naturală dintre Bizanț și Serbia. Pentru a evita alte rele încă și mai mari, Andronic al II-lea trimisese deja o primă solie la regele sârb. Prin intermediul acestei solii, cu acordarea de către el a însemnelor demnității de cezar pentru nepotul său Ioan, îl determinase pe acesta să se mulțumească cu o demnitate mai înaltă decât cea pe care o avea deja și să se împace cu el. Nu suntem totuși în măsură a verifica exactitatea acestei informații, moartea rapidă a proaspătului cezar impunând alte schimbări de situații.

Altul este însă scopul studiului de față, axat asupra populațiilor întâlnite de Gregoras în cursul călătoriei făcute în Serbia, în cadrul celei de-a doua solii bizantine. Cum s-a remarcat altminteri în chip corect²¹, valoarea primordială a acestei

²⁰ Nicephori Gregorae, *Byzantina Historia*, éd. I. Bekker, t. I, Bonn, 1829, p. 373–383 (cap. VIII, 14, 2–8). Nikephoros Gregoras, *Rhömäische Geschichte*, ed. J. L. van Dieten, p. 71–77, cu notele nr. 157–183, p. 178 și urm.

²¹ P. Schreiner, *Die Gesandtschaftsreise des Nikephoros Gregoras nach Serbien (1326/1327)*, în Idem, *Orbis Byzantinus. Byzanz und seine Nachbarn. Gesammelte Aufsätze 1971–2011*, hrsg. von A. Simion und C. Spinei, București – Brăila, 2013, p. 269–279, aici p. 276 (reeditare a studiului publicat anterior în „Zbornik radova Viz. Inst.”, 38, 1999/2000, p. 331–341, aici p. 337).

relațiuni de călătorie rezidă în observațiile referitoare la oamenii întâlniți în cale, care devin cu atât mai prețioase atunci când avem în vedere numărul relativ restrâns al unor descrieri similare în literatura bizantină, permanent aflată sub semnul păcatului ei originar, care acoperă realitatea sub zăbranicul clișeele retorice preluate din scrierile antice. Balastul retoric este prezent altminteri și în fragmentul tradus mai sus, referințele biblice alternând cu cele mitologice, coborând până în timpurile homerice.

Relatarea călătoriei ajunge rapid la râul Strumița, „cel mai mare” între toate cele aflate în regiunea respectivă. Ea-și adună izvoarele din munții învecinați cu Macedonia și Tracia spre Sud, apoi cu țara mysienilor, deci cu Bulgaria spre Nord, dar și cu fluviul Istru, cunoscut și sub numele de Dunăre, cum se exprimase Procopius în veacul al VI-lea²². Traversarea ei de către întregul corp al soliei, compus din peste 140 persoane, împreună cu caii, bagajele și atelajele, a durat o zi întreagă, o singură barcă fiind disponibilă pentru întreaga operațiune. Povestirea devine interesantă chiar din acest moment, cu referiri la locuri și la oamenii întâlniți până la curtea regelui Sârbilor, popor pe care autorul nostru îl desemnează, ca și cel mai mare număr de surse bizantine, prin arhaismul *Triballoi*. În virtutea aceleiași manii arhaizante, Bulgarii sunt foarte adesea mysieni (*Mysoi*) în aceleași izvoare, iar pentru autori ca Ioan Cantacuzino sau contemporanul său Gregoras, autorul nostru, țarul bulgar este de regulă „împăratul mysienilor”, chiar dacă oficial și în actele de cancelarie același este totdeauna „împăratul Bulgarilor”. Aceștia din urmă apar foarte des ca „mysieni” în textele bizantine. Orice regulă generală cunoaște însă și excepții care-i confirmă valabilitatea. Iar dacă Gregoras abia la Skopje se considera ajuns în teritoriul sârb, faptul însemnând că până în acel punct călătoria se desfășurase pe teritoriul bizantin învecinat, ceea ce înseamnă că teritoriul Țaratului bulgar putea fi evitat și poate chiar a fost evitat, din considerente politice, contând ca virtual aliat al împăratului nepot Andronic al III-lea, deși pe atunci acesta era asociat de bunic la domnie. E adevărat că în acest context sunt menționați acei „coloni ai mysienilor” ca populație majoritară în acele locuri, faptul indicând o legătură istorică mai strânsă cu statul bulgar, nu însă și etnicitatea ei bulgară, ci mai degrabă vlahă, prin referirea la Antichitate care este făcută de autor. Sigur că nu este neapărat exclusă și o prezență sârbă printre „mysieni”, sau mai degrabă una vlahă în regiune, supoziție timid avansată de Peter Schreiner²³ și pe care dorim să o susținem în mod sistematic prin mai multe argumente, în paginile următoare.

²² Procopius din Caesarea, *Războiul cu goții*, traducere și introducere de H. Mihăescu, București, 1963, IV, 5, 29, p. 212.

²³ P. Schreiner, *op. cit.*, p. 278 [= ZRVI, Belgrad, 38, 1999/2000, p. 339]. Puternic atașat opiniei că mysienii textelor bizantine sunt totdeauna bulgari în situațiile respective, opinie care în paginile acestui studiu are valoare de dogmă indiscutabilă, autorul afirmă că e „surprinzător” să remarci cum cântecele bulgarilor, popor „așezat” și sedentar, sunt puse de Gregoras alături de cele ale unor nomazi ca „păstorii valahi sau cumani” care, după cum se subliniază în același context cu o tentă depreciativă ce nu poate rămâne neobservată, foloseau sărbătorile Paștilor ca o ocazie nesperată și favorabilă pentru a putea și ei pătrunde, sau altfel spus, pentru a se furișa și ei, oarecum hoștește, în orașul Strumița, unde nici n-ar fi avut ce căuta altminteri. Or există destule texte bizantine prezentând vlahi care trăiau în orașe, cu mult înainte de secolul al XIV-lea.

Înainte de orice alte considerații, se cuvine subliniat faptul că e vorba de populații creștine în tot acest context de evenimente. Oamenii acestor locuri, „care folosesc o limbă barbară, după cum le sunt și obiceiurile, întrucât deprinderile lor sunt foarte asemănătoare și potrivite pentru cei care lucrează cu sapa”, sărbătoreau Paștile după ritul bizantin, dar *barbarico more*, într-un mod neplăcut, după cum se exprimă cu dispreț autorul nostru²⁴. El se dovedește încă și mai nepregătit să aprecieze creațiile folclorice, atât de interesante nu numai atunci, ci și în zilele noastre. Dar dacă astăzi aceste creații cunosc ediții și studii competente la toate cele trei popoare menționate²⁵, bizantinul Gregoras nu era câtuși de puțin interesat de limbile lor „barbare” și nici nu dispunea de criterii pentru a le evalua, în afara cunoștințelor sale livrești, care-și aveau rădăcinile în tendințele arhaizante și în imitarea creațiilor antice. Departate de el curiozitatea, elementară pentru omul de azi, de a se informa fie în legătură cu subiectele preamărite în baladele pe care le auzea declamate, fie în legătură cu limba vorbită de acești oameni în cântecele lor de vitejie care relatau „bravuri ale unor oameni de altădată, al căror renume ne erau cunoscute doar din auzite, dar ale căror isprăvi de vitejie nu fuseseră niciodată văzute de noi”²⁶.

Popoarele pe care le cunoaște *de visu* în cursul călătoriei sale, Gregoras le descrie prin intermediul poemelor homerice sau al altor creații antice, dar mai puțin prin observarea realității directe. Ele aveau o bogată creație folclorică, menținută și răspândită pe cale orală. Păcat că în marea ei majoritate, aceasta s-a pierdut, chiar

²⁴ Adunarea acestor creații folclorice, care au suferit mari schimbări de-a lungul timpului, a început în veacul al XIX-lea la sârbi, bulgari și români. Pentru aceștia din urmă, cităm aici doar *Poezii populare de la Români din Timoc (nord-estul Serbiei și nord-vestul Bulgariei)*, culese de C. Sandu-Timoc, cu o introducere de N. Cartoian, Craiova, 1943 (ed. a II-a, București, 2007). Observăm că această categorie a baladelor este zdrobitor majoritară, fiind însă legată mai mult de perioada otomană, cele din epoca bizantină fiind pierdute, probabil în totalitate. Un mare număr al acestor balade glorifică lupta de eliberare a popoarelor balcanice. Întâlnim chiar una (*Craliu Alexandru, ibidem*, ed. a II-a, p. 254–262) inspirată de asasinarea la Marsilia (9 oct. 1934) a regelui Alexandru Karageorgević, care era și ginere al regelui Ferdinand al României.

²⁵ Pentru Bulgaria, vezi titlurile de culegeri și de studii dedicate folclorului bulgar din Lista de abrevieri de la sfârșitul cărții lui P. Dinekov, *Bălgarski folklor*, ed. a II-a, Sofia, 1972, p. 583–585 (prima ediție, Sofia, 1959; ed. a III-a, Sofia, 1980); o ediție recomandată a acestor creații este *Bălgarski junaški epos*, redactor C. Romanska, apărută în „Sbornik za narodni umotvorenija, nauka i knižnina” (Sofia), 53, 1971, 1056 p. Vezi și M. Arnaudov, *Vekovno nasledstvo. Bălgarsko narodno poetičesko tvorčestvo*, 2 vol., Sofia, 1976–1977. Pentru Serbia, vezi Vuk Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, 4 vol., Belgrad, 1969; idem, *Cântece populare sârbești. Traduceri în românește*, prefată, ediție și note de Gh. Cardaș, București, 1977; A. Dozon, *L'Épopée serbe, Chants populaires héroïques...*, traduits sur les originaux..., Paris, 1888; *Srpske lirske narodne pesme*, priredio S. Vesnić, Bucarest, 1980. Pentru România, vezi V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, ed. îngrijită de Gh. Vrabie, 2 vol., București, 1965; G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, ed. critică și note de George Antofi, București, 1982; *Balade populare românești*, introducere și antologie de Al. I. Amzulescu, 3 vol., București, 1964. Teme generale: M. Ibrovac, *Claude Fauriel et la fortune européenne des poésies populaires grecque et serbe...*, Paris, 1966; A. Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, București, 1975.

²⁶ După Homer, *Iliada*, IX, 189 și II, 486 (cf. Nikephoros Gregoras, *op. cit.*, Anmerkungen zu Kap. VIII, 14, Anm. Nr. 165; P. Schreiner, *op. cit.*, p. 276, n. 30).

dacă pentru autorul nostru creatorii ei sunt tot niște „barbari”. Neîndoielnic este însă faptul că aceștia sunt creștini, ca și el. În ciuda acestui fapt, disprețul său suveran față de acești „barbari” din imediata vecinătate rămâne nestrămutat, punându-i pe același plan cu maimuțele ori furnicile, întrucât chiar și atunci când își îndeplineau niște obligații diplomatice sau protocolare, o făceau „mai puțin decât o cerea rigoarea acestor lucruri”, fapt firesc pentru autorul nostru, care îl și motivează prin „condiția inferioară a naturii lor, așa cum a fost ea constituită încă de la începuturile ei”, prin raportare la compatrioții săi bizantini, comparați cu vulturii și lei. Cu vreo două veacuri mai înainte, trimis să păstorească aceleași populații din arhiepiscopia Ohridei, alt bizantin pe nume Teofilact mărturisea, folosind metafore similare, că printre asemenea enoriași se simțea ca „vulturul lui Zeus” în mijlocul unor „broaște orăcăitoare”²⁷.

1. CREȘTINI, PĂSTORI, DAR SEDENTARI

Neîndoielnic este faptul că populația pe care solii bizantini o întâlneau serbând Paștile era una creștină, chiar de rit bizantin. Cuprinși de spaimă, unii componenți ai soliei bizantine, printre care și autorul nostru, văzându-se înfundați într-un codru des și întunecos, s-au liniștit îndată ce și-au dat seama de atitudinea pașnică a oamenilor („îmbrăcați în veșminte negre, confecționate din lână și pieile pe care le obținuseră din jupuirea oilor”), care apăruseră pe neașteptate „din grote și din crăpăturile stâncilor”. Acești păstori nu erau însă cu totul nomazi, cum se admite adeseori în literatura de specialitate, printr-o confuzie, poate involuntară, între nomadism și transhumanță. Alte surse bizantine sunt destul de edificatoare în acest sens. În veacul al XI-lea, Kekaumenos afirma că acesta este obiceiul vlahilor, ca turmele și familiile lor să fie ținute în munții cei înalți și în locurile mai răcoroase, cu începere din luna aprilie până în septembrie²⁸. Reiese de aici că în luna septembrie ei reveneau la casele lor, în satele sau orașele unde locuiau în calitate de populație sedentară. Nomadismul lor transhumant se potrivea deci întru totul cu acest statut sedentar. Revenind la textul lui Gregoras, lătrăturile câinilor „au început a fi auzite de noi din depărtare, dând impresia a desemna nu numai un fel de invitație în inimile noastre, ci și un sat bine populat, în măsură să ofere găzduire unor oameni obosiți de efortul unei lungi călătorii, dacă nu în cele mai bune condiții de confort, măcar acceptabile în privința comodităților ce ni le putea oferi. Am iuțit așadar pașii pentru a găsi repede un adăpost convenabil în acest loc, izbutind să facem rost de găzduire în chip separat, unul aici, altul mai încolo”. Este

²⁷ G. Murnu, *Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre*, ediție îngrijită și studiu introductiv de N.-Ș. Tanașoca, București, 1984, p. 128.

²⁸ *Sovety i rasskazy Kekavmena. Sočinenie vizantijskogo polkovodca XI veka*, ed. G.G. Litavrin, Moscova, 1972, p. 258, sau *Fontes Historiae Daco-Romanae* [= FHDR], III, București, 1975, p. 31–33: „Căci așa li-e obiceiul, ca dobitoacele și familiile lor să stea din luna aprilie până în luna septembrie în munți înalți și în locuri foarte reci”.

clar de aici pentru oricine că o lume care locuia într-un sat „bine populat” și ai cărui locuitori puteau găzdui, chiar și în cele mai modeste condiții, raportate la pretențiile unei delegații a curții bizantine obișnuite cu standarde evident mult mai înalte, era adaptată pe deplin modului de viață sedentar.

Chiar Ana Comnena, care afirma că bizantinii acordau numele de „vlahi” tuturor celor care „au preferat să ducă un mod de viață nomad”, adică rătăcitor cu turmele, sau mai degrabă transhumant, menționează totuși un „sat de vlahi”²⁹ în împrejurimile Androniei, în câmpia Tesaliei, provincie destul de întinsă, cunoscută altminteri și sub numele de „Vlahia Mare”. Kekaumenos, care cunoștea de la rude foarte apropiate, chiar din familie, deci foarte bine, situația demografică a acestei regiuni, îi prezintă pe vlahi și ca agricultori, locuitori ai satelor de pe valea râului Pleres. Ei mai locuiau și în orașe tesaliote din cele mai mari, cum era Larisa, unde fiind nemulțumiți de administrația bizantină, au inițiat chiar o răscoală (1066)³⁰. Numeroase acte bizantine de cancelarie pomenesc reprezentanți ai etniei vlahe printre categoriile țărănimii.

2. LOCUITORI AI UNOR TERENURI ACCIDENTATE, SITUATE PE ÎNĂLȚIMILE MUNȚILOR

Populația vlahă locuia deci nu numai la sate, ci și în orașe, desigur alături de alte grupuri etnice, precum Bulgarii, Grecii sau Sârbii. Fragmentul lui Gregoras analizat aici vorbește de orașul Strumița, numit astfel „în limba vernaculară” a acestor localnici, adică a Slavilor sau a Vlahilor, numele grecesc al acestui oraș fiind cel de Tiberiopolis. Acesta din urmă, ca și similitudinea cu numele de Strumița, sunt dovedite printr-un mare număr de documente grecești referitoare la Mănăstirea Maicii Domnului cea Milostivă, numită astăzi și *Veljusa* de către localnicii slavi, nume derivat de la grecescul *Eleousa* (care înseamnă Milostivă), după numele unui sat situat pe ruta ce duce de la Strumița la Štip, care către anul 1900 număra circa 800 de locuitori, „Bulgari în cea mai mare parte” a lor³¹. Încă de la Alexios I Comnenul, episcopii greci ai orașului semnavă în grecește documentele mănăstirii. Populația din regiune era însă un amestec din mai multe etnii ortodoxe

²⁹ FHDR, III, p. 109 și 85–87. Dacă supoziția, avansată deja, că forma inițială și autentică a acestui sat ar fi fost în mauscisul original *Tzeban* în loc de *Ezeban* (*ibidem*, p. 85), iar numele *Tzeban* ar reprezenta transliterarea în grecește a românescului *cioban*, înseamnă că acest din urmă cuvânt ar fi dedublat în limba română latinul păstor încă din perioada migrației pecenege, adică înainte de venirea cumanilor la noi.

³⁰ G. Mumu, *Studii istorice privitoare la trecutul românilor de peste Dunăre*, p. 87–90 [= *idem*, *Istoria românilor din Pind. Vlahia Mare, 980–1259. Studiu istoric după izvoare bizantine*, București, 2013, p. 56–63].

³¹ L. Petit, *Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine*, în „Izvestija Russkogo Arheologičeskogo Instituta v Konstantinopole” [= *IRAIK*], VI, 1900, p. 1–153, aici p. 6. Cartea lui P. Miljković-Peppek, *Manastir Sv. Bogorodica Milostiva vo seloto Veljusa kraj Strumica*, Skopje, 1981, nu mi-a fost accesibilă.

ce alcătuiau „Commonwealth”-ul bizantin. Fragmentul lui Gregoras vorbește însă de un singur grup etnic în acest context. După o noapte petrecută în satul al cărui nume nu este dezvăluit, solia bizantină a ajuns, parcurgând încă o zi de drum, chiar în orașul Strumița: „Iar a doua zi <spre seară>, după încă o zi de călătorie, iată-ne ajunși într-un *orășel situat deasupra norilor (polichnion... hypernephelon)*³², ca să ne exprimăm astfel, numit Strumița în graiul vernacular al autohtonilor, *plasat pe un munte atât de stâncos și de o înălțime atât de puțin obișnuită*, încât dacă i-ai fi privit din josul câmpiei, oamenii așezați pe ziduri păreau să fie păsări”.

În fragmentul citat aici, am subliniat pasajele pe care le găsim foarte asemănătoare descrierii pe care un alt autor bizantin ceva mai vechi, Niketas Choniates, o dăduse fortărețelor vlahe din Moesia sau Mysia, pe care le considera „foarte numeroase” în Munții Haemus (= Balcani) și dintre care „cea mai mare parte, dacă nu chiar toate, *sunt zidite pe stânci abrupte și pe vârfuri învăluite în nori (epi petrôn apotomôn kai perinephôn gēlophôn pepolismenai)*». Realizând atunci dificultățile campaniei pe care o întreprindea atunci în regiunile respective, văzând „orășelele și fortărețele acestor locuri întărite cu fortificații încă și mai puternice, iar pe cei care le apărau din afară plimbându-se ca niște căpriori pe înălțimi și punând picioarele ca și cerbii pe stânci³³, împăratul Isaac al II-lea Angelos a renunțat la intenția sa inițială de a instala garnizoane bizantine în fiecare din aceste cetăți, „punând focul pe morile de fân, de fructe sau de alte produse agricole, înșelat de promisiunile mincinoase ale vlahilor veniți pentru a-i presta credință³⁴. E unul din fragmentele ce dovedesc convingător caracterul sedentar al modului de viață al vlahilor în Evul Mediu, căci ocupațiile lor nu se limitau câtuși de puțin la paza oilor și creșterea vitelor, ei fiind în egală măsură lucrători ai pământului, atașați și de ocupațiile agricole.

Ca și vlahii lui Choniates, care trăiau în cetăți construite „pe stânci abrupte și pe vârfuri muntoase acoperite de nori” în Munții Balcani, populația întâlnită de Gregoras pe itinerariul călătoriei sale spre curtea sârbă de la Skopje locuia în Strumița, un „orășel situat deasupra norilor”. Această surprinzătoare asemănare dintre cele două fragmente constituie o nouă dovadă în favoarea identității vlahe a populației descrise de Gregoras în Strumița. De altfel întregul tablou al teritoriului parcurs de delegația bizantină (care număra peste 140 de persoane) după trecerea Strumiței evidențiază pericolele permanente la tot pasul pe ruta urmată de aceasta, căci „am intrat într-o pădure deasă și imensă, prezentând adeseori primejdia curselor terenului accidentat și a prăpăstiilor. Uitasem într-o asemenea măsură de grija față de încălțăminte și de veșmintele noastre, cu totul sfâșiate de mărăcini și de spinii întâlniți în cale, atenția noastră fiind îndreptată asupra ochilor, întrucât

³² Nicephori Gregorae *Byzantina Historia*, VIII, 14, 6, ed. Bonn, I, 1829, p. 379, r. 10.

³³ Niketas Choniates în FHDR, III, p. 268–269.

³⁴ Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, a cura di A. Pontani, testo critico di J.-L. van Dieten, vol. II (*libri IX - XIV*), Milano, 2001, XII, 8, 4, p. 352–354. Același fragment în *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, translated by H.J. Magoulas, Detroit, 1984, p. 206.

fețele ne erau amenințate de mlădițe și de crengile arborilor de care ne izbeam în permanență și din toate părțile. Ba chiar neglijând complet frâiele și hățurile prin care stăpâneam conducerea cailor, ne serveam de mâini pentru a ne proteja ochii”. Pe scurt, o narațiune foarte asemănătoare celei date de Georgios Akropolites unei campanii întreprinse de oastea bizantină în Bulgaria, la mijlocul veacului anterior.

Aflați deja la Strumița și foarte grăbiți să ajungă cât mai curând la Curtea sârbă de la Skopje, componenții soliei bizantine au rămas totuși pe loc, pentru a asista la celebrarea Paștilor în Strumița, cu scopul de „a cinsti cum se cuvine sărbătoarea de de o parte”, dar și de „a ne bucura de puțin repaus și de liniște pe de alta. Așezați pe ziduri și aplecați în afara lor, ca și cum ne-am fi aflat printre nori, de la o asemenea înălțime noi priveam spre câmpie la toate amănuntele intrate în obicei cu ocazia zilelor de sărbătoare, cum ar fi dansurile celor vârstnici, ale adolescenților și copiilor”. Rod al observației directe, aceste ultime detalii de ordin etnografic, ca și cele de ordin folcloric subliniate anterior, ar merita un comentariu aparte.

Să ne transportăm acum cu gândul la Nord de Dunăre, unde cu o jumătate de veac mai pe urmă un foarte interesant conflict s-a manifestat între voievodul Vladislav Vlaicu al Țării Românești (1364 – cca. 1377) și Chariton, egumen al mănăstirii athonite Kutlumuș, apoi mitropolit al Ungrovlahiei (1372 – cca. 1381), iar din 1376 și protos al Muntelui Athos. În mănăstirea lui Chariton, care practica regimul cenobitic, preferat de tradiția monahală bizantină victorioasă în veacul al XIV-lea, ajungeau și monahi din Țara Românească. Puțin obișnuiți cu asceza și regulile severe ale disciplinei cenobitice sau, altfel spus, chinoviale, aceștia preferau idiorythmia, „ca niște cutreierători ai munților ce sunt (*hate oriphoitōn ontōn*)”³⁵. Pentru vlahii de la Sud de Dunăre, exemplele care ar putea fi adunate în același sens pot fi mai multe. Ajunge aici să menționăm *Relația* de călătorie a lui Benjamin de Tudela, *Sfaturile și povestirile* contemporanului său Kekaumenos, sau multe alte pasaje din *Istoria* redactată de Niketas Choniates la începutul secolului al XIII-lea.

3. PAZNICI AI DRUMURILOR COMERCIALE SAU AI REȚELELOR DE COMUNICARE

Prima mențiune a vlahilor în istorie le acordă epitetul de *hodontai*, ceea ce înseamnă călători, rătăcitori, cutreierători³⁶. Pentru a pune în evidență acest aspect, nu putem căuta și da aici toate exemplele pe care sursele ni le pot oferi. Acestea încep încă din Antichitatea târzie, când sursele ne aduc în prim-plan reprezentanți ai romanității orientale având condiția de dezertori, sau mai adesea, de fugari sau transfugi ai romanilor, trecuți însă în tabăra barbarilor, cărora aceștia le ofereau însă informații prețioase cu privire la situația existentă în lumea romanilor. În acest

³⁵ FHDR, IV, București, 1982, p. 296, l. 53 (după P. Lemerle, *Actes de Kutlumuș*, Paris, 1945; cf. T. Teoteoi, *Byzantina et Daco-Romana*, București, 2008, p. 276.

³⁶ G. Murmu, *Prima apariție a românilor în istorie*, în idem, *Studii istorice...*, p. 67–77 [= idem, *Istoria românilor din Pind*, București, 2013, p. 7–30].

mod, transfugii devin cei mai buni cunoscători ai drumurilor din Peninsula Balcanică, în calitate însă de *gepizi fugari*, *transfugi ai avarilor*, în fine ca *fugari ai bulgarilor*, după numele migratorilor care ajung stăpânitori peste ei.

Fenomenul refugiaților, fugarilor sau transfugilor, căruia putem să-i întrezărim primele începuturi încă din a doua jumătate a secolului al III-lea, a tulburat puternic lumea Imperiului Roman târziu. Mai mult decât atât, el a însoțit întregul mileniu al istoriei bizantine de după aceea. Este însă cu totul dincolo de scopul acestui studiu a-l urmări în toată amploarea sa binemeritată, mulțumindu-ne a surprinde în acest cadru condițiile generale ale apariției și răspândirii acestui fenomen.

Aceste împrejurări sunt strâns legate de presiunea „barbară” asupra frontierelor imperiului, de declanșarea marilor migrații, precum și, lucru valabil însă numai pentru primele sale manifestări, de ultimele valuri ale persecuțiilor inițiate contra creștinilor de ultimii împărați romani încă păgâni. În prima jumătate a secolului al IV-lea, Eusebiu din Cezareea blama împărații persecutori și pentru faptul că mulțimi nenumărate de creștini erau silite să-și abandoneze căminele aflate în imperiu pentru a se refugia la barbari: „Dar ce-aș mai putea eu să spun... căci până și barbarii, care i-au adăpostit atunci pe fugarii noștri, acordându-le o atât de dulce captivitate, pot fi mândri pentru a le fi asigurat acestora nu numai eliberarea din teribilul pericol al morții care-i amenința în mod inevitabil, ci și liberul exercițiu al credinței <creștine>. Pentru romani, vânatoarea de creștini desfășurată atunci peste tot în lumea romană, precum și fuga lor la barbari rămâne ca o pată ce nu poate fi ștersă nici chiar în zilele noastre”³⁷. Un izvor hagiografic redactat ceva mai târziu de Vasile cel Mare (329–379) pune în lumină această situație pentru regiunile asiatice ale Imperiului Roman. E vorba de *Viața sfântului militar Gordios*, originar dina Cezareea Cappadociei și martir al persecuției lui Licinius (308–324). Dobândind un grad militar superior unui centurion, prima reacție adoptată de el atunci când s-a confruntat cu cele dintâi semne ale persecuției a fost să dezerteze din armată. Disprețuind complet înaltul său comandament militar, gloria, bogăția, rudele, prietenii, servitorii, plăcerile vieții, pe scurt, toate lucrurile jinduite de oameni, „el și-a lepădat centura militară și a fugit dincolo de frontieră, în străfundurile deșerturilor încă netraversate de ființele omenești, considerând viața alături de sălbăticiuni preferabilă traiului alături de adoratorii idolilor”³⁸.

Izvoarele latine confirmă o situație asemănătoare pentru partea apusună a Imperiului Roman, faptul acesta fiind însă valabil numai pentru prima perioadă a migrațiilor. După încheierea acestei perioade, soldate cu formarea unor regate germanice (ostrogot în Italia, vizigot în Spania, vandal în Africa de Nord, franc în Nord-Estul Franței), societățile regatelor „barbare” din Europa de Vest au marcat începuturile unei noi creații istorice într-o lume așezată, doar foarte rar tulburată de unii migratori sporadici mai târzii. După ce în primul sfert al veacului al V-lea Paul Orosius în ale sale „*Historiae adversus paganos*” făcea din Spania observația că

³⁷ Eusebiu din Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, București, 1991, II, 53, p. 113.

³⁸ Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, traducere și introducere de D. Fecioru, ed. a II-a, București, 2009, p. 274.

existau atunci cetățeni romani „care preferă să trăiască în sărăcie în mijlocul Barbarilor, decât să susțină printre Romani povara impozitelor” sau a obligațiilor de tot felul, pe la mijlocul aceluiași veac preotul Salvian din Marsilia, dar probabil originar din Augusta Treverorum (astăzi Trier), sublinia că toți Romanii ajunși sub stăpânire barbară nu aveau altă dorință mai puternică decât aceea de a nu mai reveni niciodată sub guvernare romană. Poporul roman mărunț supus barbarilor dorea în mod unanim să trăiască printre Barbari... „astfel încât frații noștri nu numai că nu mai vor cu niciun chip să revină la noi, ci dimpotrivă, ne părăsesc de bunăvoie, căci nedreptatea romană i-a dus în starea de a nu se mai simți și nici de a se mai comporta câtuși de puțin în calitate de romani”, cu toate că Imperiul Roman încetase de mult timp să mai persecute creștinismul. Ba chiar între timp această religie universală devenise cel mai expresiv simbol al acestui Imperiu, unic și universal el însuși, chiar dacă mai mult în teorie decât în realitate. Chiar invaziile „barbare” reprezentau factorul perturbator pentru starea social-economică și viața liniștită a cetățenilor Imperiului, care găseau viața printre Barbari mai ușoară și mai liniștită decât în interiorul granițelor Imperiului.

Sursele istorice ale perioadei respective nu fac decât să deschidă seria zecilor, dacă nu chiar a sutelor de exemple ce pot fi adunate din toate textele bizantine referitoare la acești *automoloi*, *apophygoi*, *drapetai*, *kataphygontes*, *lipotaktai*, *phygades*, *planetai*, sau *prospygoi*. E vorba aici de un inventar al noțiunilor grecești care desemnează două realități, destul de apropiate între ele, ale istoriei bizantine. Aceste realități au fost totdeauna și pretutindeni prezente în Imperiul bizantin, iar terminologia lor este grecească întru totul; cu o singură și semnificativă excepție totuși: în cursul primei perioade a istoriei bizantine, numite de istorici și proto-bizantină sau romano-bizantină, care acoperă perioada dintre veacurile al IV-lea și al VI-lea, când latina a continuat să fie limba oficială a Imperiului Roman de Răsărit, alături de greacă, sursele grecești conțin două atestări de terminologie latină pentru fiecare din cele două realități la care ne referim, iar ambele atestări se referă în chip cu totul semnificativ chiar la teritoriul Peninsulei Balcanice, puternic afectat atunci de invaziile „barbare”, dar și locuită masiv, mai ales în jumătatea ei nordică, de o populație romanizată. Am văzut cum martirul cappadocian Gordios a preferat mai degrabă să dezerteze din armată decât să renunțe la convingerile sale creștine. Sf. Vasile cel Mare îi desemnează condiția de dezertor, de bună voie asumată, prin termenul grac *lipotaktes*. Același autor l-a avut de însă ca mare amic și tovarăș de idei în lupta contra arianismului pe episcopul Eusebiu de Samosata, exilat de împăratul Valens în Peninsula Balcanică, la Sud sau mai degrabă la Nord de lanțul Munților Balcani, regiune în care latina era vorbită pe scară largă, fie și numai dacă urmărim datele mai vechi ale „liniei Jireček”, confirmată în marile ei linii de cercetări ulterioare. O scrisoare adresată prin anul 377 prietenului său aflat în exil, exprima speranța revenirii lui Eusebiu în „patria” sa, adică la Samosata, oraș situat pe malul stâng al Eufratului, pe cursul superior al acestuia, la est de Asia Mică. Sf. Vasile exprima speranța că Eusebiu avea să rămână în viață până la revenirea sa în patrie, eveniment așteptat de toți enoriașii acestuia, care adresau zi și noapte rugăciuni către Dumnezeu cu acest scop.

Pentru moment, Vasile dorea însă informații de ultimă oră asupra situației existente atunci în regiunea unde era exilat Eusebiu, „întrucât auzim spunându-se că în acest ultim interval de timp acolo s-au produs cele mai mari și mai teribile nenorociri”. Un preot cu numele Paul plecase din Cappadocia spre regiunile europene în care se afla exilat Eusebiu. Într-una din epistolele sale, Vasile cel Mare explica motivul pentru care nu-i remisese aceluia nicio scrisoare pentru Eusebiu. „Întrucât am înțeles că toate drumurile sunt pline de hoți și de *dezertori*, ne-am temut să dăm ceva fratelui care vine acolo, ca nu cumva să ne facem în felul acesta vinovați, eventual chiar și de moartea lui. Iar dacă Domnul ne va da puțină liniște, după cum auzim vorbindu-se și de o trecere a armatei, ne vom da silința să-l trimitem pe unul dintre ai noștri, pentru a vă vizita și a ne relata amănunțit toate câte se petrec la voi”³⁹. Autorul avea deci serioase motive de îngrijorare în privința situațiilor cu adevărat grave cu care lumea bizantină se confrunta la frontiera sa dunăreană, permanent expusă asaltului invaziilor „barbare”. În citatul de mai sus, am subliniat termenul „dezertori”, întrucât acesta nu este redat prin niciuna din noțiunile grecești exemplificate mai sus, ci reprezintă un calc grecesc al latinului *desertor*, ceea ce dovedește că majoritatea zdrobitoare a acestor situații proveneau din rândul romanității balcanice. Supuse la durele încercări ale epocii erau mai ales paturile populației autohtone din aceste regiuni, expuse nu numai presiunii invadatorilor, ci și exacțiunilor administrației fiscale a Imperiului Roman, la care se adăugau jafurile diverselor bande de hoți sau ale unor grupuri dezorganizate ale armatei, ori ale unor dezertori, fugari din armată. Mai mult decât atât, anumiți cetățeni ai Imperiului găseau viața printre Barbari simplă și liberă, fără numeroasele obligațiuni și greutăți de tot felul care apăseau asupra traiului zilnic din Imperiu. În acest sens, ca urmare a măsurilor nepopulare adoptate de diferiți împărați, „mulțimi considerabile de oameni fugeau fără încetare la Barbari sau la Romanii care locuiau cele mai îndepărtate zone ale Imperiului; și puteai vedea atunci, în sate ca și în fiecare oraș, o mulțime nenumărată de străini <fugari>. Pentru a găsi o ascunzătoare, fiecare-și părăsea de bunăvoie pământul strămoșilor și se refugia într-o țară străină, ca și cum locul său de baștină ar fi fost luat de dușmani”⁴⁰.

Ceva mai târziu, un cunoscut *Manual de artă militară* îl pune în gardă pe comandantul romano-bizantin implicat în luptele pentru oprirea slavilor și anșilor care invadaseră Nordul Peninsulei Balcanice. I se dădeau recomandări referitoare la atitudinea de adoptat față de *rephougoi*, sau refugiații din acea parte a Europei: „De așa-zișii *refugiați* (*rephougous êtoi prosphygous*), trimiși să ne arate drumurile, trebuie să ne păzim cu strășnicie; măcar că sunt romani, cu trecerea timpului și-au schimbat deprinderile, uitând de ale lor proprii, arătând mai multă

³⁹ Saint Basile, *Lettres*, texte établis et traduits par Y. Courtonne, vol. III, Paris, 1966, lettre no. 268, p. 138, l. 23–30. Pentru traducerea românească a corespondenței lui Vasile cel Mare, vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*, traducere din greacă, introducere și note de Pr. T. Bodogae, ediție revăzută de T. Teoteoi, București, 2010, scrisoare nr. 268, p. 439–440, aici p. 440.

⁴⁰ Procopius din Caesarea, *Istoria secretă*, ediție critică, traducere și introducere de H. Mihăescu, București, 1972, 11, 38–41, p. 104–107.

bunăvoință față de dușmani. Pe cei binevoitori să-i răsplătim, iar pe cei care ne fac rău să-i pedepsim”⁴¹. Pătrunși în limba greacă încă din perioada romano-bizantină și în mod semnificativ aplicați tocmai pentru regiunile balcanice, cei doi *termini tehnici* de *desertor* și *refugus* se refereau deci la fugarii sau refugiații din fața marilor invazii „barbare”, care afectau în primul rând păturile latinizate sau romanizate care locuiau în regiunile respective. Încă din această perioadă, fenomenul refugiaților acoperă, în aceste regiuni, o populație romanizată⁴².

Printre numeroasele greutăți de care s-a izbit delegația bizantină care se îndrepta în 1327 spre Skopje este menționat de Gregoras și zvonul referitor la o iminentă invazie „scitică”, zvon care răspândindu-se tulbura Tracia „alungându-i pe locuitorii satelor către citadelele fortificate, astfel încât rămâneau deșerte de locuitori casele în care noi urma să ne petrecem noaptea, pentru a ne odihni după oboseala drumului”. Probabil că aici era vorba de ultima invazie „barbară”, aceea a tătarilor, dar sigur în acest caz e comportamentul populației Imperiului, similar cu cel manifestat vreme de atâtea veacuri, începând din Antichitatea târzie până la acest moment.

Neliniștit de zvonurile privind o viitoare invazie care se răspândeau pretutindeni, dar și de spaimile pe care i le inoculasera unele clișee ale multisecularii lumi bizantine de atunci, autorul nostru a avut în schimb parte de o decompensare pe măsură, devenită plăcută surpriză de a da ochii cu o populație deosebit de pașnică și bine intenționată față de el, ca și față de compatrioții săi. Fiind de față, reprezentanții acestei populații „ne-au salutat prietenește și cu mult optimism pe limba lor. În plus, n-au manifestat niciun semn de ostilitate sau de tâlhărie față de noi. Fie că se vedeau mai puțin numeroși și mai umili decât noi. Fie că Dumnezeu îi împiedica. Eu sunt tentat să accept mai degrabă această ultimă ipoteză. Căci în aceste locuri ei erau la ei acasă și foarte la îndemână în a pregăti de mai înainte capcane și ambuscade împotriva unor străini ca noi, deci pe o noapte atât de întunecoasă ar fi câștigat cu siguranță bătălia, dacă ei chiar ar fi dorit acest lucru, beneficiind de pădurea atât de deasă și de întunecoasă ca de un alt aliat prețios. Căci ar fi fost ca o confruntare între cei dotați cu simțul vederii pe de o parte și cei orbi pe de altă parte. La rândul-le, au fost și ei salutați cu prietenie din partea noastră – *căci se aflau în solia noastră unii care nu erau deloc necunosători ai limbii lor* – și au evocat motivul prezenței lor acolo, în asemenea împrejurări. Ei trebuiau să păzească drumurile de acces, având misiunea de a alunga orice altă persoană care ar fi voit să pătrundă pe ascuns în acele locuri, cu scop de jaf”. Constatând atitudinea lor conciliantă și binevoitoare, trimișii împăratului bizantin s-au văzut „redresați și îmbărbătați”. Se știe altminteri foarte bine, fapt pe care și acest text îl confirmă, că Vlahii erau cei care, în zonele sălbatice și primejdioase ale Peninsulei Balcanice, cunoșteau și stăpâneau cel mai bine drumurile și mijloacele de comunicație, având și obligația de a le păstra în siguranță și bună stare.

⁴¹ FHDR, II, București, 1970, p. 560, r. 22–26 (fragment din Maurikios, *Stratêgikon*, XI, 4, 31).

⁴² T. Teoteoi, „*Desertores*” și „*rhephougoi*” - două mărturii despre romanitatea orientală în latinisme din texte bizantine, „Anuarul Facultății de Teologie «Patriarhul Iustinian»”, IX, 2009, p. 373–395.

4. TÂLHARI ȘI HOȚI, UN CLIȘEU LITERAR

Cu multe decenii mai înainte, studiile lui Silviu Dragomir au evidențiat în chip convingător acest rol de paznici ai căilor de comunicație și drumurilor pe care vlahii l-au asigurat în regiunile balcanice vreme de multe veacuri, inclusiv în perioada dominației otomane⁴³.

Urmând firul călătoriei întreprinse de solia bizantină spre curtea sârbească de la Skopje, din descrierea lui Gregoras reiese că râul Strumița constituia, cel puțin pentru anumite porțiuni, un fel de frontieră naturală între Imperiul Bizantin și stăpânirea sârbească de la data respectivă, într-o regiune de evident amestec etnic, realitate evidențiată atât de izvoarele narative, cât și de către actele de cancelarie. După trecerea Strumiței, sentimentul unor primejdii permanente se infiltra tot mai insistent în sufletele componentelor soliei bizantine. „Căci incursiunile susținute ale tâlharilor (*éphodoi... lēstrikaí*) care avuseseră loc cu puțin timp mai înainte transformaseră repede acest loc într-o zonă pustie și fără drumuri. Așa se face că noi cutreieram rătăcitori și lăsând lucrurile pe seama grijii lui Dumnezeu și a unor speranțe destul de nesigure”.

Din citirea acestui fragment, orice cunoscător al textelor bizantine își poate imagina o legătură între acești „tâlhari”, hoți și răufăcători de care e vorba aici, și imaginea pe care aceleași surse bizantine o transmit cu privire la vlahi. „Vă sfătuiesc deci pe voi și pe urmașii voștri următoarele, deoarece neamul Vlahilor este cu totul necredincios și stricat, neavând credință dreaptă nici față de împărat, nici față de rudă sau prieten, ci umblă pe toți să-i înșele și minte strașnic și *fură mult* (*kleptei pany, s.ns., T.T.*), jurându-se zilnic față de prietenii săi cu jurăminte preaînfricoșate și călcându-le ușor, ba mai făcând și frații de cruce și cumetrii, închipuindu-și că prin acestea-i va înșela pe cei mai simpli, deoarece n-a păstrat niciodată credință față de cineva, nici față de împărații mai de demult ai romeilor”, acești vlahi fiind și „foarte fricoși, având inimă de iepuri, iar îndrăzneala pe care o au vine și ea tot din frică. Vă sfătuiesc așadar pe voi să nu vă încredeți într-înșii nicidecum”⁴⁴. O imagine asemănătoare, dar mai înțelegătoare și deci mai puțin ostilă, se degajă din descrierea călătoriei pe care rabinul Benjamin de Tudela a făcut-o în secolul al XII-lea din Spania până la Ierusalim. Traversând partea centrală și nordică a Greciei continentale, el a fost pus la curent cu realitățile etnice ale locurilor, între altele și cu vlahii din Marea Vlahie tesaliotă: „aici începe Vлахia, a cărei populație, purtând ea însăși numele de vlahi, locuiește în acești munți. Tot atât de iuți ca și căprioarele, ei coboară din munți pentru a jefui și

⁴³ S. Dragomir, *Vlahii și Morlacii. Studiu din istoria românismului balcanic*, Cluj, 1924; idem, *Vlahii din nordul Peninsulei Balcanice în Evul Mediu*, ed. anastatică, Iași, 2001 (prima ediție, București, 1959).

⁴⁴ Kekaumenos, <*Sfaturi și povestiri*>, în FHDR, III, coord. Al. Elian și N.Ș. Tanașoca, București, 1975, p. 21–45, aici p. 38–41. Menționăm că mai târziu a apărut a doua ediție a textului după care s-au publicat fragmentele excerptate în 1975. E vorba de G.G. Litavrin, *Kekavmen. Sovety i rasskazy. Poučenie vizantijskogo polkovodca XI veka*, ed. a II-a, îmbunătățită și completată, St. Petersburg, 2003.

devasta țara grecilor. Nimeni nu se poate ridica și nu poate lupta împotriva lor, nici un suveran nu-i poate guverna. De altfel ei nici nu se țin cu strictețe de credința nazarinenilor <creștinilor>, ci-și dau nume iudaice. Unii oameni afirmă că ei sunt iudei, și în fapt ei îi numesc pe iudei drept frați ai lor, iar când îi întâlnesc îi jefuiesc, dar se abțin de la a-i ucide, așa cum îi omoară pe greci. Cu toții, ei sunt complet fără legi (*vivere denique exleges*)”⁴⁵.

Parcursarea și analiza atentă a altor surse aduce detalii suplimentare în această privință. Redactată de Niketas Stethatos, *Viața lui Simeon Noul Teolog* vorbește de un „scit” creștin, hoț și fugar în Capitala bizantină și în împrejurimile ei către mijlocul secolului al XI-lea⁴⁶.

Deși s-ar mai putea aduce alte exemple care ilustrează acest stereotip bizantin referitor la Vlahi ca oameni lipsiți de reguli de conduită și de legi, jefuitori și hoți înainte de orice altceva, oprim considerațiile de față la exemplele date aici până acum. Desigur, nu se poate nega că această opinie atât de răspândită printre Bizantini nu avea o bază reală, ea acoperind o stare de fapt conform căreia un număr, destul de redus altminteri, de documente latine privitoare la Transilvania veacurilor al XIV-lea și cele următoare îi prezintă pe Români ca *malefactores Valachorum*⁴⁷. Această imagine negativă l-a sedus chiar și pe un interpolator român la Letopisețul Țării Moldovei al lui Grigore Ueche – e vorba de Simion Dascălul – până la a susține că Românii ar fi urmașii hoților și tâlharilor încarcerați la Roma de către împărații romani de odinioară⁴⁸. Tratată ca un fel de „poveste cu zâne”sau

⁴⁵ Cf. G. Murnu, *Studii istorice...*, ed. N.-Ș. Tanașoca, București, 1984, p. 119 [= idem, *Istoria românilor din Pind*, București, 2013, p. 133–134]. Vezi și *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Critical Text, Translation and Commentary by M. N. Adler, Londra, 1907, p. 118.

⁴⁶ T. Teoteoi, *Un „scit hoț, fugar” și creștin din veacul al XI-lea, în serviciul unei mănăstiri bizantine, în Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală*, vol. II (*Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII-XIV. Știri și interpretări noi*), Actele Sesiunii anuale de comunicări științifice ale Comisiei Române de Istorie și Studiu al Creștinismului, Lacu-Sărat, Brăila, 28–29 septembrie 2009, culese și publicate de E. Popescu și M.O. Cătoi, Galați, 2010, p. 58–118.

⁴⁷ Un act de la Ludovic cel Mare, regele Ungariei (1342–1382), afirma că nobilii săi credincioși din teritoriul transilvan sufereau zilnic numeroase nenorociri pricinuite de „răufăcători valahi” (*fideles nostri universi nobiles terre nostre Transylvane propter presumptuosam astutiam diversorum malefactorum, specialiter Olahorum*), acordându-le puterea *ad exterminandum seu delendum de ipsa terra malefactores quarumlibet nationum, signanter Olahorum* (*Documente privitoare la istoria Românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. I, partea 2: (1345–1450), București, 1890, doc. 84 din anul 1366, p. 120–122, aici p. 120).

⁴⁸ Simion Dascălul va fi preluat această opinie din *Kronika Polska* (1597) a lui Martin Bielski, conform căruia în Roma antică era în vigoare un obicei „care se menține și în zilele noastre, acela de a nu-i ucide pe răufăcători, ci de a-i trimite peste mări, mai ales în aceste locuri, unde a fost trimis și Ovidiu... iar mai târziu, când acești răufăcători s-au înmulțit, ajungând numeroși, au început a aduce diverse servicii Romanilor, au păstrat oile și vitele romane, au înălțat un pod peste Dunăre” etc. Această teorie a fost preluată mai apoi de către alți autori sau călători. Conform ziselor unuia dintre aceștia, *Valachorum origo ab Italia profluxit, qui cum semper seditiones, latrocinia, sacrilegia perpetrarent* (cf. P.P. Panaitescu, *Influența polonă în opera cronicarilor Grigore Ureche și Miron Costin*, în „Analele Academiei Române”, t. IV, 1925, p. 20, 36 etc, *apud* A. Armbruster, *Romanitatea Românilor. Istoria unei idei*, București, 1972, p. 105 și 231 (ed. a II-a revăzută și adăugită, București, 1993, p. 118 et 256).

„basnă”, această aserțiune a fost combătută energic – chiar din același veac al XVII-lea – de către mult mai cunoscutul și mai eruditul său compatriot Miron Costin⁴⁹.

Cam în aceeași epocă, o altă ramură balcanică a romanității, cea a Maurovlahilor sau Morlacilor, avea parte de o reputație similară printre contemporanii ei. Pentru autoritățile venețiene, aceștia „sunt de o înfățișare mai degrabă feroce decât omenească, și ascunși în apropierea căilor de comunicație, ei pradă și ucid trecătorii, însușindu-și bunurile lor, căci faptul de a trăi din jaf și pradă e la mare considerație printre ei”⁵⁰.

Terenul accidentat al reliefului muntos, asociat cu traversarea unor codri deși mai ales pe timp de noapte, constituiau circumstanțe agravante pentru apariția și sporirea unui sentiment de nesiguranță și de teamă, care îl frământa în chip firesc pe un bizantin al veacului al XIV-lea, mai ales în așteptarea unui rău și mai mare care putea surveni în orice moment, întrucât „eu mă vedeam înconjurat de tot soiul de capcane, de tâlhari și de oameni sângeroși care din ascunzișurile lor secrete s-ar fi aruncat asupra noastră spre a ne ucide cu săbiile”. Dar în ciuda acestor temeri și gânduri negre, atitudinea oamenilor acelor locuri, pe care autorul nostru și-i imagina sângeroși, tâlhari și hoți, s-a manifestat drept foarte amabilă și pașnică. Între altele, cu toate că „vorbeau o limbă cu totul diferită de a noastră”, acești oameni duceau „un mod de viață amestecat cu al nostru”.

5. MIXOBARBARII CARE ERAU VLAHI

Ultimul dintre citatele de mai sus, referitor la oameni sau populații situate către regiunile de margine ale Imperiului Bizantin și chiar în afara acestora, pe măsură ce teritoriul acestui stat se micșora tot mai mult, ne pune în fața unei alte ipostaze prin care aceeași romanitate balcanică este prezentă în sursele bizantine: aceea a Mixobarbarilor, populații care aparținuseră cândva în trecut Imperiului, prin civilizația și religia lor creștină, dar care, odată cu trecerea timpului, lipsite de protecția imperiului creștin și intrate sub diverse stăpâniri ale popoarelor din jur, sau ale „barbarilor” invadatori, începuseră să se adapteze noilor condiții de trai, să se obișnuiască și chiar să-și însușească obiceiuri sau moduri de viață ale acelorora, fără a înceta totuși să ducă „un mod de viață amestecat cu acela al bizantinilor, după spusele autorului nostru, care adaugă apoi că și cântul lor de Paști „nu era însă cu totul pe jumătate barbar (*mixobarbaros*), ci bine ritmat în oarecare sens; în

⁴⁹ Miron Costin, *Opere*, ed. P. P. Panaitescu, București, 1958, p. 242–243, 260–261 și 271.

⁵⁰ D. Caciur, *Soluțiile oficialilor venețieni din Dalmația la practicile criminale ale morlacilor în decursul secolului al XVI-lea. Cazul Milia Popovich / Melia Popović*, în *Povestiri întretăiate. Istoria în cheie minoră*, coord. O. Cristea, Târgoviște, 2016, p. 295–314, aici p. 304. Desigur, cazul prezentat aici este fără nicio îndoială acela al unui „criminal fără scrupule”, dar considerăm hazardată generalizarea din titlul acestui studiu, privitoare la „practicile criminale ale morlacilor”, generalizare repetată apoi într-un alt titlu de subcapitol la p. 304, în care morlacii sunt caracterizați din nou drept „criminali fără scrupule”, întrucât și aici trebuie să ținem seama de unele clișee sau scheme mentale foarte răspândite în lumea medievală, dacă nu chiar și în zilele noastre.

privința sunetului melodiei, de ce soi era acesta, s-ar putea spune că era vorba de niște jumătăți de lydieni (*mixolydioi*), sau chiar de jumătăți de frigieni (*mixophrygioi*), numai că se vădea în întregime *potrivit pentru sălbăticiuni și muntenesc, ca și când ar fi fost vorba de niște copii de ciobani nomazi care cântau, atunci când își conduceau turmele spre stâncile pietroase și vâlcelele păduroase pe timp de primăvară*, atunci când laptele are nevoie de donițe pe măsură. În acest fragment, retorica arhaizantă a primei părți cedează locul unei observații sugestive asupra unei realități pastorale văzute la fața locului, fapt care confirmă odată mai mult opinia că în acest caz e vorba de vlahi, sau altfel spus, *de nobis fabula narratur*.

Un alt autor din veacul al XIV-lea îl lua în derâdere pe unul din compatrioții săi intrat în cinul călugăresc sub numele de Neofit, în calitate de autentic bizantin ce se pretindea, dar care în realitate, după cum ne spune același autor, nu era decât un amestec între vlahioți de viță albaneză și vlahi, căci numai asemenea părinți, purtând numele de Stana și mai ales de *Frățilă*, erau în măsură să zămislească o asemenea arătare *mixobarbară* ca acest Neofit⁵¹.

În aceeași perioadă s-a afirmat un alt personaj omonim cu numele laic al lui Neofit, avându-și originea în mediul etnic amestecat al Peninsulei Balcanice și jucând un rol de seamă în războiul civil (1341–1347) dintre „cei doi Ioani”, adică dintre Ioan al VI-lea Cantacuzino și viitorul său ginere Ioan al V-lea Paleologul. Ioan Cantacuzino se aliașe cu Turcii emirului seldjukid Umur, iar adversarii săi cu personajul la care ne referim, numit Momčil sau Momčilă, ajuns la o autoritate deosebită în Macedonia orientală, în măsură să recruteze un corp militar considerabil de puternic, în care alături de bulgari (*mysoi*) și de sârbi (*triballoi*) se aflau și oameni care adoptaseră modul de viață al mixobarbarilor⁵². Ar putea exista oare vreun dubiu în privința acestor mixobarbari? Evident, mixobarbarii din regiunile asiatice ale Imperiului Bizantin proveneau din popoarele creștine învecinate cu Bizanțul în acele regiuni. Pentru zonele europene, balcanice, ar fi riscant să afirmăm că toți acești mixobarbari aparțin totdeauna unei anume etnii, evident creștine, dar pe cine puteau ei reprezenta în cazul de față, în Macedonia orientală de atunci, având în vedere că nu puteau fi bulgari sau sârbi, enumerați

⁵¹ FHDR, III, București, 1975, p. 519–521. Autorul pamfletului își bate joc de Neofit nu numai pentru greaca sa plină de barbarisme, în spatele cărora se pot întrevedea atât cuvinte bulgare cât și românești, dar mai ales pentru originea sa „bulgar-albanitovlahă” (Dj. Sp. Radojičić, «*Bulgaralbanitoblahos*» et «*Serbalbanitobulgaroblaho*», în „*Romanoslavica*”, XIII, 1966, p. 77–79). Între altele, acest exemplu a fost evocat de unii istorici ca argument în favoarea tezei că mixobarbarii ar putea fi un amestec între diferite popoare „barbare”. Despre același dubiect, vezi studiile semnate de E. Stănescu în „*Nouvelles Études d'Histoire*”, 3, 1965, p. 45–53; V. Tăpkova-Zaimova, în *Actes du XIV^e Congrès International des études byzantines*, Bucarest, 6–12 sept. 1971, vol. II, București, 1975, p. 615–519; N.-Ș. Tanașoca, în „*Revue roumaine d'histoire*”, XII, 1973, 1, p. 61–82, iar mai recent, T. Krumova în „*Annual of Medieval Studies at Central European University*”, 11, 2005, p. 213–218.

⁵² Mort la 7 iulie 1345 (P. Lemerle, *L'émirat d'Aïdyne*, Paris, 1956, p. 210–211), într-o ciocnire cu forțele lui Umur, aliatul lui Cantacuzino, în apropiere de Peritheorion (sau Anastasioupolis), Momčil a fost tratat pentru prima oară de către C. Jireček (*Geschichte der Bulgaren*, Praga, 1876, p. 302–304) ca „erou național bulgar”, viziune continuată de istoriografia bulgară și în zilele noastre (V. Gjuzelev), lucru întru totul firesc altminteri.

aparte în textul nostru. Relatarea lui Gregoras se referă la mixobarbari ca la o realitate creștină a Peninsulei Balcanice, diferită de aceea a sârbilor și bulgarilor.

6. MYSIENII CARE ERAU VLAHI

Cum s-a văzut, aceeași descriere a lui Gregoras relatează peripețiile de care a avut parte delegația bizantină după trecerea Strumiței, râu ce-și are izvoarele în Munții Haemus (Balcani), mărginiți la sud „de Tracia și Macedonia, iar la Nord de țara mysienilor și fluviul Istru”. Reiese deci în chip evident că nu numai aici, ci ca o regulă generală arhaismul Mysieni desemnează Bulgaria, iar mysoi sau mysienii sunt bulgari, în vreme ce pentru sârbi se obișnuiește arhaismul „tribali”. Ca și *Istoria* lui Gregoras, *Memoriile* lui Ioan al VI-lea Cantacuzino îl desemnează pe țarul bulgar prin formula „împăratul mysienilor”.

Această regulă generată cunoaște însă și unele notabile excepții, în care acești mysoi sunt vlahi. Așa e cazul și cu cei care serbau Paștile la Strumița, fiind însă atât de disprețuiți de Gregoras pentru cântecul lor situat la un nivel încă și mai jos decât mixobarbaria lor, fiind întru totul „potrivit pentru sălbăticiuni și muntenesc, ca și când ar fi fost vorba de niște copii de ciobani nomazi care cântau, atunci când își conduceau turmele spre stâncile pietroase și vâlcelele păduroase pe timp de primăvară”.

Cu aproape un veac și jumătate mai înainte, în aceiași munți ai Balcanilor izbucnise revolta condusă de frații Asănești, urmărind refacerea vechiului Țarat bulgar și restaurarea, în ochii istoricului Niketas Choniates, a stăpânirii „comune a mysienilor și a bulgarilor și de a o uni într-un singur stat, așa cum mai fusese ea odinioară”⁵³. Semnificativ e și faptul că miezul întregii revolte se aflase atunci în același lanț muntos al Balcanilor, locuit în mare măsură de vlahi, care înainte de a fi desemnați cu acest nume începând de prin veacul al X-lea, aduseseră considerabile servicii Bulgarilor, în calitatea lor de *fugari* sau *spioni* ai acestora, în cursul numeroaselor conflicte bizantino-bulgare din perioada cuprinsă între al VII-lea și al IX-lea veac, continuând să o facă și după aceea⁵⁴. Inițiatorii revoltei Asăneștilor fuseseră deci acești „barbari... care odinioară erau numiți mysieni, iar acum sunt desemnați ca vlahi”, precizează același Choniates⁵⁵.

Ca o concluzie la acest subcapitol, dacă arhaismul *mysieni* din textele bizantine se referă în general și de obicei la Bulgari, se întâlnesc însă destule situații, sau cazuri, în care el îi desemnează pe Vlahii sud-dunăreni. Mai mult decât

⁵³ Nicetae Choniatae, *Historia*, ed. I. A. van Dieten, I, Berlin – New York, 1975, p. 274, l. 86–87, și II (Indices), p. 22–23 și p. 64, s.v., sau FHDR, III, p. 258–261 (= Nicetae Choniatae *Historia*, ed. I. Bekker, Bonn, 1835, p. 489).

⁵⁴ *Hoi kataskopoi tōn Boulgarōn* (Theophanes Confessor, *Chronographia*, I, ed. C. de Boor, Leipzig, 1883, p. 376). Niketas Choniates, *Historia*, ed. I. A. van Dieten, I, 1975, p. 428–429 (FHDR, III, p. 268–269); G. Akropolites, *Historia*, în G. Akropolites, *Opera*, ed. A. Heisenberg, I, Leipzig, 1903, p. 19 (FHDR, III, p. 398–399; cf. T. Teoteoi, *Civilizația statului Asăneștilor între Roma și Bizanț*, în vol. *Răscoala și statul Asăneștilor*, București, 1989, p. 70–102, aici p. 93–99).

⁵⁵ Nicetae Choniatae *Historia*, ed. I. A. van Dieten, I, p. 368, r. 51–52 (sau FHDR, III, p. 254 – 255).

atât, există și exemple în care el se referă la Românii nord-dunăreni din Țara Românească. Pe parcursul îndelungatului conflict în care fiii lui Baiazid I (1389–1402) s-au confruntat *manu militari* pentru a-și însuși fiecare din ei moștenirea părintească, Musa, unul dintre ei, s-a refugiat în Țara Românească, pe lângă voievodul Mircea cel Bătrân, care „domnea atunci asupra *mysienilor*”⁵⁶. Beneficiind și de concursul interesat al lui Mircea, Musa a condus timp de doi ani (1411–1413) Imperiul Otoman.

7. VLAHII, „COLONI” CARE LOCUIAU PE TERITORIILE BALCANICE DIN TIMPURI ANTICE

Acești mysieni din relatarea lui Gregoras, în „cel mai mare număr” al lor, adică „majoritatea considerabilă a locuitorilor acestor ținuturi <din zona geografică a Strumiței în cazul de față> sunt coloni ai mysienilor (*Mysōn apoikoi*) încă de la antica lor origine (*archēthen*) și ducând un mod de viață amestecat cu al nostru. Noi ne-am redresat <așadar> și ne-am mai îmbărbătat. Iar aceia ne-au salutat prietenește și cu mult optimism pe limba lor. În plus, n-au manifestat niciun semn de ostilitate sau de tâlhărie față de noi”. Prin originea, confesiunea religioasă și cursul evoluției lor istorice, acești „coloni ai mysienilor” împărtășeau o oarecare comunitate de viață cu bizantinii, lucru care justifică pe deplin individualitatea lor „mixobarbară”. Aici ajungem la ceea ce ar putea fi punctul culminant al demonstrației noastre, care constată o remarcabilă asemănare între acest fragment cu celebrul pasaj în care cu un veac și jumătate înainte de Gregoras un alt istoric bizantin, Ioan Kinnamos, afirmase că vlahii „se spune că sunt coloni (*apoikoi*) veniți odinioară din Italia”⁵⁷, adică încă din antica lor origine, ca să preluăm formularea lui Gregoras, care nu se referă la Italia, dar folosește același termen de „coloni” (*apoikoi*) pentru acești oameni întâlniți de delegația bizantină în regiunea Strumiței, fapt care constituie o nouă și incontestabilă dovadă în favoarea tezei noastre, conform căreia acești „coloni ai mysienilor încă de la antica lor origine” sunt vlahi. În sfârșit, numai Vlahii puteau fi considerați ca având calitatea de coloni – fie din Italia, fie ai mysienilor – adverbul *archēthen* desemnând o vechime considerabilă în trecut, coborând până în Antichitate. În același sens, printre numeroasele acuzații aduse vlahilor de Kekaumenos se află și aceea că niciodată aceștia n-au păstrat credință față de nimeni, „nici față de împărații de odinioară <din vechime, *archaioteroi basileis*> ai Romeilor”, precum Traian, care l-a învins pe regele lor Decebal⁵⁸. Adjectivul *archaioteros* al lui Kekaumenos are prin urmare

⁵⁶ Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341–1462)*, ed. V. Grecu, București, 1958, p. 189, r. 14 (FHDR, IV, București, 1982, p. 422–423, r. 11).

⁵⁷ Ioannes Cinnamus, *Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comneno gestarum*, ed. A. Meineke, Bonn, 1836, VI, 3, p. 260 (sau Jean Kinnamos, *Chronique*, traduite par J. Rosenblum, Paris, 1972, 10, p. 168).

⁵⁸ FHDR, III, p. 40–41.

o semnificație similară cu aceea a adverbului *archēthen* din textul lui Gregoras, care merge atât de adânc în trecut, ca și însăși originea vlahilor, ajungând până în vremea lui Traian și Decebal.

8. PREZENȚA VLAHILOR ÎN ACTELE DE CANCELARIE, CA ȘI ÎN TOPONIMIA REGIUNII STRUMIȚA

Plecând din Strumița, solia bizantină a sosit la Skopje după trei zile de călătorie. Întrucât distanța actuală dintre cele două orașe, cu trecere prin Štip, trece de 150 km, pare dificil de admis că o asemenea distanță putea fi parcursă, chiar și numai călare, în doar trei zile. E posibil ca Gregoras să fi confundat numele localității ori să fi uitat aici unele lucruri, iar faptul că nu spune nimic despre Štip în acest context, ar putea indica o altă rută care să fi fost urmată atunci între Strumița și Skopje.

În cazul de față, este deosebit de importantă pentru noi sublinierea faptului că și actele de cancelarie atestă o prezență continuă și durabilă a Vlahilor în aceste regiuni. Documentele mănăstirii Maica Domnului cea Milostivă sau Bogorodița Veljusa, aflată chiar pe drumul care duce de la Strumița la Štip. În primul rând, ele îi menționează pe vlahi chiar sub acest nume, fie singuri, fie alături de bulgari. În al doilea rând, antroponimele, ca de altfel și toponimele menționate de aceste documente au adeseori o rezonanță când bulgară, când românească, evident, fără a-i exclude pe sârbi sau pe greci din această enumerare. Pot fi astfel considerate ca românești antroponime ca Bălea (*Bealis*), Șerban (*Serban*), sau Ștefan Speriatal (*Stephanos Speriatos*)⁵⁹. Dintre toponime, putem stăruia asupra lui „Câmp” (*Kampos*), o însemnătate aparte având însă „Moșteniți” (*Mostenitzi*)⁶⁰, termen relevant pentru semnificația lui socială, alături de *moșie*, *moș*, *strămoș*, *moștenitor*, sau *moștean* și mai ales *moșnean*, desemnând o categorie socială a istoriei medievale românești.

La cererea egumenului Dionisie al numitei mănăstiri, un demnitar bizantin redacta la 7 iulie 1152 un *praktikon paradoseōs* sau inventar al bunurilor pe care i le acordaseră împărații Alexios, Ioan și Manuel Comnenul. Pornit în campanie împotriva sârbilor, Alexios I Comnenul trecuse prin această mănăstire și, remarcând starea ei de sărăcie, îi făcuse o donație de 500 măsuri (*modioi*) de pământ cu șase perechi de boi de lucru (*doulika zeugaria*) și 12 perechi săraci (*paroikoi aktemones, anypóstatoi*), pentru punerea în valoare a acelei suprafețe de pământ. Printre cei 12 perechi se aflau și vlahi dependenți de mănăstire, care, la rândul ei, beneficia de un statut de independență față de episcopul locului. Urmând litera documentului, mănăstirea se administra „de sine” (*kath'heautēn diexagesthai*), fiind *idióktētos kai autodēspotos*⁶¹. Acești ultimi doi termeni au fost traduși în slavă prin *samovlastie*,

⁵⁹ Th. I. Uspenskij, *Akt otvoda zemli monastyru Bogorodicy Milostivoj*, în IRAIK, I, 1896, p. 1–34, aici p. 28, r. 25 și 30 și p. 32, r. 23.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 28, r. 19, p. 29 și p. 30, r. 10.

⁶¹ L. Petit, *Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine*, în IRAIK, VI, 1900, p. 1–153, aici p. 90, r. 1–3. Influențat de istoriografia anterioară, același autor îi considera pe vlahi drept „bergers errants et pillards”, care s-ar fi bucurat de un drept fiscal asupra turmelor lor, „un des

termen care mai târziu avea să desemneze o regulă obișnuită de organizare pentru mănăstirile din Țara Românească, spre deosebire de cele puse în subordinea episcopului local.

Sub Ioan și Manuel Comnenul, situația tuturor acestor pareci avea să se amelioreze: deveniți *zeugaratoi*, adică dispunând de propriile lor loturi de pământ sau atelaje, egumenul mănăstirii s-a adresat autorității imperiale pentru ca aceasta să confirme din nou dependența lor de mănăstire, în noile condiții. Semnătura lui Clement, episcopul local, cu titlul de Tiberiopolis sau Strumița, îi garanta acesteia statutul de independență față de episcopul locului.

Situația politică avea să înregistreze însă notabile schimbări în perioada următoare, marcate de apariția celui de Al doilea Țarat Bulgar, cucerirea Constantinopolului de către cruciați (1204), precum și ascensiunea puterii sârbești în regiune. Printre dinastia sârbi ai regiunii, în veacul al XIV-lea s-a înscris și Constantin Dragaș (Dragasses), a cărui fiică Elena, căsătorită cu Manuel al II-lea Paleologul (1391–1425), a fost mama ultimilor doi împărați ai Bizanțului.

Confruntată cu situații politice atât de schimbătoare⁶², condiția juridică a mănăstirii Maica Domnului cea Milostivă (*Theotokos Eleousa*, în grecește) a început să se clatine, lucru de care a profitat mănăstirea athonită a georgienilor sau ivirilor (*tōn Ibērōn*), întrucât Sfântul Munte, jinduit deja de toate puterile politice ortodoxe din regiune, îngloba în sine vitalitatea spirituală a Bizanțului, demonstrată de cearta isihastă din veacul al XIV-lea, cu toate urmările ei de lungă durată. Mai mult decât atât, Imperiul Bizantin a mai fost confruntat atunci și cu rivalitatea vecinilor săi ortodocși bulgari și sârbi, care doreau și ei, fiecare pentru sine, dominația asupra Athosului⁶³. În asemenea împrejurări, mănăstirea Maica Domnului cea Milostivă a ajuns în subordinea celei a Ivirilor. Se pare că existența ei, precum și legăturile cu aceasta din urmă, ar fi fost mult mai vechi, chiar anterioare domniei lui Alexios I Comnenul⁶⁴. La rândul său, Louis Petit confirma și el dependența de Iviron a mănăstirii noastre (Veljusa), chiar cu mult înainte de cucerirea otomană⁶⁵, întrucât această stare de lucruri e confirmată de mai multe acte din veacul al XIV-lea.

multiplés droits de pâturage” (*ibidem*, p. 124, r. 15 și mai ales p. 151). El nu i-a luat în seamă pe vlahii așezați pe pământul lor, pe care chiar documentele editate de el îi prezintă.

⁶² S. Novaković, *Strumska oblast u XIV veku i car Stefan Dušan*, în „Srpska Kraljevska Akademija”, Glas XXXVI, 1893, 49 p. Ioachim Iviritul în „Orthodoxia”, V, 60, 1930, p. 618. Pentru Strumița sau Tiberiopolis, vezi și V. Laurent, *Le Corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, V, 2, p. 335. Mult mai târziu, în plină perioadă otomană, mai precis în 1706, episcopul de Strumița era al noulea din seria scaunelor supuse arhiepiscopiei de Ohrida (H. Gelzer, *Der Patriarchat v. Achrida*, Leipzig, 1902, p. 31).

⁶³ Vezi *supra*, n. 1.

⁶⁴ P.N. Papageorgiou, *Zu den Dokumenten des Gottesmutter-Klosters in Makedonien*, în „Byzantinische Zeitschrift”, XI, 1902, p. 70–73. Pentru inscripția de întemeiere a mănăstirii, purtând data 1080, vezi I. Ivanov, *Bălgarskite starini iz Makedonija*, Sofia, 1931, p. 176; V. Laurent, *Recherches sur l'histoire et le cartulaire de Notre-Dame de Pitié à Stroutmitsa. À propos d'un acte patriarcal inédit*, în „Échos d'Orient”, XXXIII, 1934, p. 5–27; N. Miljković-Peppek, *Manastir... vo seloto Veljusa*, Skopje, 1981.

⁶⁵ L. Petit, *op. cit.*, p. 152–153.

Primul dintre aceste documente pare a fi un chrysobul al coîmpăratului Mihail al IX-lea (1294–1320), dat în favoarea mănăstirii Ivron, care se fălea, o spune același act, cu posesia icoanei Maicii Domnului numite Portărița (*Portaitissa*), confirmându-i aceleia mai multe posesiuni, printre care se aflau și domeniile satului *Moustanitza* din regiunea Strumiței⁶⁶.

Mai târziu, după cucerirea sârbă a regiunii, în cadrul vizitei sale la Muntele Athos, în aprilie 1346 Ștefan Dușan a emis un alt chrysobul în favoarea aceleiași mănăstiri Ivron, confirmându-i toate posesiunile obținute cu începere din veacul al XI-lea, prin chrysobule ori dispoziții (*prostágmata*) imperiale, sau prin recensăminte-inventar ale inspectorilor fiscalului (*apographikai paradóseis*). Între altele, îi era confirmată și „mănăstirea Preasfintei Maici a lui Dumnezeu cea Milostivă, împreună cu metoacele” enumerate apoi, „precum și domeniile de la *Mostenitza*”⁶⁷.

După moartea lui Dușan, în vederea refacerii pozițiilor bizantine serios zdruncinate de expansiunea sârbă, la 25 august 1357 Ioan al V-lea Paleologul elibera la rândul său un chrysobul pentru marea mănăstire athonită, confirmându-i aceleași posesiuni, printre care se afla, bineînțeles, numita mănăstire de la Strumița, redusă însă chiar și ea la condiția de metoc (sau metoh), cu domeniile de la *Mostenitza*⁶⁸.

Formele ușor diferite prin care documentele grecești citate mai sus redau acest toponim „așa numit” (*eponomazómenos*) *Mostenitzi*, cum ar fi *Mostenitza*, *Mostenotza*, sau *Mostenitzēs* la genitiv, aceste oscilații în jurul formei căutate pentru a fi cât mai fidelă cu originalul denotă fără vreo urmă de îndoială că este vorba aici de un *verbum peregrinum*, un cuvânt străin limbii grecești, confirmând odată mai mult teza noastră. Iar prezența lui în limbajul local obișnuit pe tot parcursul unei perioade ce depășește două veacuri înseamnă că vlahii aflați la originea acestui toponim nu erau doar păstori nomazi cutreierând cu turmele lor mai multe areale, ci și o populație sedentară, locuind statornic anumite teritorii. Mai mult încă, toponime înrudite, deci foarte apropiate acestui termen, sunt atestate și în alte regiuni balcanice⁶⁹, iar concluziile ce pot fi trase de aici nu pot merge decât în aceeași direcție.

Chiar și cu un veac în urmă, unele obiceiuri etnografice și folclorice legate nemijlocit de populația romanizată, odinioară mult mai numeroasă ca astăzi, erau încă în vigoare în mai multe regiuni ale întregii Macedonii, ca și ale Peninsulei

⁶⁶ F. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, I. Textband, München, 1948, doc. 37, 81 (copie a patriarhului Nifon I, datând din aprilie 1311), p. 108.

⁶⁷ A. Soloviev, V. A. Mošin, *Grčke povelje Srpskih vladara (Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae)*, Londra, 1974 (prima ediție Belgrad, 1936), doc. VII, p. 45–46.

⁶⁸ F. Dölger, *op. cit.*, doc. 9.

⁶⁹ Spre exemplu *Musteni*, *Moštjan*, *Mušteniana* în Macedonia orientală, regiunea orașului Serres (sau Serres) (*Gărca izvori za bălgarskata istorija*, vol. 7, p. 72–73, discutat de P. Tivčev și G. Cankova-Petkova în „Byzantinobulgarica”, II, Sofia, 1966, p. 107–125, precum și *Istorija na Bălgarija*, III, Sofia, 1982, p. 35), sau *Moštēni*, localitate din regiunea Kjustendil, care după I. Ivanov (*Severna Makedonija*, Sofia, 1906, p. 23–25), ar putea desemna antica Bederiana, situată aproape de Scupi, actualul Skopje, pe atunci capitala provinciei Dardania. Bederiana este locul de origine al împăratului Justin I, provenit din aceeași romanitate balcanică (cf. G. Cankova-Petkova în *Izvori za bălgarskat istorija*, VI, Sofia, 1960, p. 34). Pentru Macedonia orientală, vezi Z. Đoković, *Stanovništvo istočne Makedonije u prvoj polovini XIV veka*, în ZRVI, 40, 2003, p. 97–244, aici p. 171–173 și 207–208.

Balcanice îndeobște. După mărturia lui Constantin Jireček, „în zilele de sărbătoare, bărbații se adunau pentru trageri cu arcul atât în orașe ca Novo Brdo sau Raguza, cât și în satele de păstori. Dansuri ale săbiilor se încadrau în jocul *Rusaliilor*, care-și are originile în sărbătoarea romană târzie *Rosalia*, stimatizată ca păgână de către Biserica bizantină. Arhiepiscopul Demetrios Chomatianos povestește despre „*Rosalia*” în Macedonia, unde cu ocazia sărbătorii *Rusaliilor* <sau a Cincizecimii> cete de tineri cutreierau prin sate și prin taberele ciobănești cu jocuri, dansuri și sărituri. Chiar și în zilele noastre, în valea *Vardarului* Inferior astfel de cete de *Rusalii* cutreieră după Crăciun cu tobe și cimpoaie, dansând pe la izvoare, grupuri de copaci, biserici vechi și morminte. Numele de câmpie *Rusalije* din documentul de la Dečani trebuie pus și el în conexiune cu acest obicei”⁷⁰. Această informație a lui Jireček devine cu atât mai prețioasă și mai convingătoare dacă-i adăugăm două scurte comentarii. Arhiepiscop de Ohrida în veacul al XIII-lea, Demetrios Chomatianos (sau Chomatenos, 1216/1217 – cca. 1236) ne-a lăsat multe știri valoroase cu privire la Vlahii din eparhia sa, ca și din zonele învecinate. Al doilea comentariu operează cu un salt din trecut până în contemporaneitate. Termenul „*Rusalii*” se păstrează viu și astăzi în tradiția românească, desemnând sărbătoarea religioasă a Cincizecimii, construcție savantă făcută după modelul limbii grecești, echivalând cu Pogorârea Sfântului Duh. Toți acești trei termeni figurează laolaltă în calendarul Bisericii Ortodoxe Române. Avem aici încă o dovadă a faptului că, sub aspect istoric, vlahii sud-dunăreni, aflați astăzi aproape de dispariție în cea mai mare parte, constituie același popor cu Românii nord-dunăreni.

Solia bizantină din anul 1327 a sosit prin urmare la Skopje, și chiar aici vorbește Gregoras despre râul numit Axios în Antichitate, în vremea sa însă „schimbându-și și numele în Vardar, fiind totodată și navigabil uneori, ca și în anumite locuri”. Merită evocată aici ipoteza lui Henri Grégoire⁷¹, după care numele *Vardar* își are originea în cuvintele latine *veredarius* sau *veredus*, ultimul desemnând un cal de poștă, în legătură cu rolul de cale importantă de comunicare între Dunăre și Marea Egee, pe care coridorul râurilor Morava și Vardar l-a jucat în perioada medievală. Iar dacă numele „Vardar” este latin, faptul însemnează că o populație romanizată a locuit malurile sale și că pe seama ei trebuie pusă crearea acestui hidronim. Așa cum Via Egnatia traversa Peninsula Balcanică de la Apus la Răsărit, coridorul Morava-Vardar o traversa de la Nord-Vest către Sud-Est, fiind însă mult mai sălbatică și foarte puțin lucrată de mâna omului, spre deosebire de cealaltă.

*

Către sfârșitul domniei sale, Andronic al II-lea trimitea o solie bizantină de aproape 150 de persoane în misiune diplomatică la Curtea regelui sârb Ștefan al III-lea Dečanski de la Skopje, pentru rezolvarea unei delicate chestiuni dinastice,

⁷⁰ C. Jireček, *Geschichte der Serben*, II. (1371–1537), Gotha, 1918, p. 88. Vezi și W. Tomaschek, *Über Brumalia und Rosalia: nebst Bemerkungen über den bessischen Volksstamm*, Viena, 1869.

⁷¹ H. Grégoire, *Deux étymologies*. 2. *Vardar* < *veredarius*, în „Byzantion”, XXII, 1952, p. 265–269, aici p. 268–269, continuat imediat cu idem, *Notes additionnelles*, *ibidem*, p. 270–272.

creată ca urmare a abandonării demnității de guvernator al Salonicului de către nepotul său de frate, Ioan, ginere al lui Teodor Metochites și totodată proaspăt socru al regelui sârb.

Un călător bizantin din Constantinopol putea întâlni, în drumul său spre Skopje, toate populațiile balcanice, dar mai ales numeroase surprize, dintre care unele foarte neplăcute. Se mai adăuga teama produsă de zvonul unei noi și iminente invazii „scitice” – era vorba probabil de tătari – care nu făcea decât să sporească bănuielile și mai ales teama unui bizantin ca Nichifor Gregoras, care privea realitățile etnice întâlnite pe parcursul călătoriei sale cu ochii unui „elen” din Antichitate, în ciuda militantismului său ortodox. Pentru că tocmai ortodoxia sa îl determină să observe că populațiile întâlnite de el în propriul lor habitat erau destul de apropiate de bizantini prin religie, ca și prin alte valori ori reguli de viață care se asemănau cu cele bizantine; vorbind o limbă diferită, practicând adeseori un mod de viață și împrumutând obiceiuri „barbare”, unele din aceste popoare erau considerate de autorii bizantini drept „mixobarbare”.

Maniera arhaizantă care-i ordona gândirea, nu numai pe a sa, ci și pe a conemporanilor săi bizantini, îl determină să identifice popoarele balcanice din vremea sa cu cele antice care locuiseră demult acele locuri, de a vedea deci în bulgari „mysieni”, iar în sârbi, „tribali”. Alături de aceste popoare trăiau însă și urmașii vechilor populații antice romanizate, pe care Bizantinii le cunoscuseră înainte de așezarea bulgarilor și a sârbilor în teritoriile balcanice, deci încă din perioada pe care istoricii o desemnează adeseori ca „romano-bizantină”: un popor care-și spunea „roman” și care făcuse parte din același Imperiu Roman, având aceeași tradiție greco-romană și creștină ca și Bizantinii.

După perioada zisă romano-bizantină, latina a încetat să mai fie limbă de stat, deci și de cultură, pentru Imperiul de Răsărit, în ciuda faptului că acesta a continuat să-și spună „roman” până la sfârșitul existenței sale, încheiate în linii mari prin cucerirea Capitalei sale de către turcii otomani, la sfârșitul lunii mai a anului 1453. Perioada romano-bizantină s-a încheiat și ea în cursul veacului al VII-lea, prin disocierea produsă atunci între acest Imperiu de Răsărit devenit pentru noi „bizantin” și vorbitor exclusiv de limbă greacă pe de o parte, și romanitatea lipsită de acum înainte în mare măsură de protecția sa, dar continuând să vorbească un idiom latin. În schimb cetățenii Imperiului Bizantin, vorbitori de limbă greacă dar continuând a-și spune „romani” (pe limba lor *Rhōmaioi*, adică „romei”), întrucât Imperiul lor era mai departe „roman” de fapt și de drept, prin ceremonial, terminologie, jurisprudență și organizare militară, o vreme chiar și administrativă, firește că nu acceptau nicidecum existența altor „romani” în afara lor și a Imperiului lor, devenit între timp grecesc prin limbă și cultură. Geloși pe calitatea lor de „romani”, pe care și-o arogau ca reprezentând monopolul lor exclusiv, bizantinii aveau tot interesul în a refuza aceeași calitate tocmai populației romanizate din Peninsula Balcanică, marginalizând-o treptat atât prin denumirile perifrastice, adeseori deloc măgulitoare, sub care o desemnau, cât și prin tabloul în general negativ pe care i l-au conturat, chiar dacă lucrul acesta nu s-a produs în mod voit și conștient.

Gregoras însuși observă că în solia din care el însuși făcea parte erau unii proveniți chiar din această populație, pe dată ce discutau cu vlahii localnici din regiunea Strumiței, fără ca acest fapt să-l intereseze sau să-l preocupe mai mult, dincolo sau mai presus de schemele ori categoriile arhaizante care-i încătușau propria gândire. Pe de altă parte, nu poate fi negat în totalitate nici fenomenul de relativ recul pe care unele aspecte de cultură și civilizație îl vor fi înregistrat în rândul acestei populații, care de la strămoși ce conduseseră cândva nu numai destinele Imperiului de Răsărit, ci chiar ale întregului Imperiu Roman de la sfârșitul veacului al III-lea până în cel de al V-lea, a ajuns la o condiție de marginalitate, sub presiunea invaziilor „barbare” și a absenței unei formule statale proprii, care să-i protejeze și chiar să-i afirme identitatea. Acele balade pe care le recitau vlahii din regiunea Strumiței n-ar fi fost poate în întregime pierdute, dacă o formă statală proprie le-ar fi impus conservarea. Cronicarul Einhard sau Eginhard îl laudă pe Carol cel Mare și pentru inițiativa de a aduna vechile creații ori legende ale popoarelor germanice, faptul constituind piatra de temelie pentru păstrarea lor în condiții atât de bune până în zilele noastre. Creația muzicală a lui Richard Wagner se inspiră mult din aceste legende.

Aceleași tipare au guvernat gândirea Bizantinilor și în raporturile lor cu lumea occidentală, moștenitoare în egală măsură a Imperiului Roman de Apus și a tradiției creștine venite pe filiera latină a limbii de cultură a Occidentului medieval. În virtutea aceleiași doctrine, bizantinii contestau împăraților din Occident nu numai calitatea lor imperială, cât mai ales calitatea de „împărați ai Romanilor” pe care aceștia și-o arogau. Aceasta întrucât pentru bizantini, acești „romani” din Occident nu erau decât *latini*, având în vedere limba culturii și a cultului lor religios în perioada medievală, ba chiar și mult după aceea.

Abia cu începere din veacul al X-lea, bizantinii au renunțat la tot felul de expresii perifrastice, aplicând „romanilor” balcanici denumirea de *vlahi*, una de împrumut, fără a renunța însă nicidecum la celelalte denumiri cu care se obișnuiseră până atunci; denumiri arhaizante mai întâi, precum cele de *daci*, *bessi*, *geți*, *masageți*, *sciți* sau *mysieni*, toate aceste denumiri fiind acordate însă de preferință altor popoare, migratoare în zdrobitoarea lor majoritate: spre exemplu, ultima denumire din lista de mai sus era obișnuită pentru bulgari, în timp ce „dacii” Anei Comnena sunt maghiari, întrucât aceștia din urmă se instalau atunci în Transilvania, locuită odinioară de daci, strămoși antici ai Românilor. Dar în secolul al XIV-lea, împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino îl cunoștea bine în regiunile balcanice pe un „păstor dac” cu numele Șerban (*Syrmpanos* în *Istoria sa*)⁷², antroponim pe care numai românii îl păstrează până azi.

O situație asemănătoare este de remarcat și în legătură cu „mysienii”, care de obicei îi desemnează pe bulgari, dar cu unele excepții notabile în care se referă la vlahi și chiar la românii nord-dunăreni, vlahii făcându-și adeseori apariția alături de

⁷² O. Tafrali, *Thessalonique au XIV^e siècle*, Paris, 1913, p. 42 și 212. Vezi și „Revue des études sud-est européennes”, XI, 1973, 2, p. 359–361, aici p. 361.

bulgari în actele de cancelarie și în sursele narative bizantine. Mysienii din relatarea călătoriei lui Nichifor Gregoras în Serbia sunt așadar vlahi, în virtutea argumentelor pe care noi le-am adus aici în favoarea acestei teze.

De la aceste denumiri arhaizante, izvoarele bizantine trec și la realitățile concrete pe care ajung să le contureze, marcate și permanent ghidate de grija de a păstra numai bizantinilor calitățile „romane”, precum și de un dispreț funciar față de ceilalți „barbări”, ca și față de limba, cultura, simțămintele ori traiul zilnic al acestora. Așa se face că ele vorbesc și de acești creștini vlahi care sunt *ciobani*, asemănători acelor „pastores Romanorum” din textele latine medievale, de regulă *nomazi* transhumanți, dar și sedentari uneori, *dezertori* și *fugari* sau *transfugi* care-și schimbă foarte des atitudinea ori pozițiile adoptate de ei mai înainte, oscilanți tot timpul, *lași și fricoși, oportuniști, mincinoși și călcători de jurămintă*, locuind prin *păduri dese* sau pe *înălțimile abrupte și periculoase*, greu accesibile ale munților, în același timp buni cunoscători, ba chiar și *păzitori ai acestor drumuri* pline de sinuozități, încurcate și întortochiate, cu primejdii prezente la tot pasul, utile însă schimburilor comerciale și facilitând comunicarea. Alt clișeu literar bine înrădăcinat îi prezintă adesea drept *tâlhari* sau *hoți*.

În operațiunile militare, vlalii erau folositori și în calitate de *cercetași, iscoade* sau *spioni*, situație care nu este însă prezentă în textul lui Gregoras analizat mai sus. Dar alte ipostaze ale prezenței acestora în surse bizantine sunt în mare măsură perceptibile în acest text atât de important pentru etnografia și folclorul balcanic. Din toate ipostazele enumerate de noi mai sus, se poate afirma că până și numai trei la număr, dezvăluite într-un același context, sunt suficiente pentru a dovedi identitatea vlahă a unei populații balcanice, vorbind, evident, de situațiile în care această identitate nu este afirmată în chip direct. Prin urmare, putem considera sigură această apartenență etnică pentru păstorul dac Șerban, fiind vorba de tripla calitate de *păstor*, de *dac*, purtând și numele de *Șerban*, până astăzi întâlnit numai la români. În schimb pentru Kotanitzes, numai calitatea de „transfug” nu e suficientă, fiind necesară găsirea a cel puțin încă unei alte ipostaze în același sens.

În sfârșit, o altă idee la care ținem foarte mult este prezența, printre componenții soliei bizantine trimise în Serbia, a unor persoane „deloc necunoscătoare ale limbii” vlahilor, ceea ce înseamnă că acești *munteni* sălbatici și plini de mai multe defecte în ochii bizantinilor aveau totuși persoane pătrunse în administrația centrală a Imperiului Bizantin, chiar și în anturajul împărațesc din capitală.

NARAȚIUNE ȘI EXEGEZĂ VIZUALĂ ÎN CONTEXTUL ICONOGRAFIEI PATIMILOR. CAZUL BISERICII SF. NICOLAE A MĂNĂSTIRII PROBOTA

OANA IACUBOVSCI

În secolele al XV-lea și al XVI-lea, Patimile lui Hristos reprezintă una din temele majore ale iconografiei naosului în bisericile din Moldova. Fără variații mari în raport cu dimensiunile lăcașului de cult, selecția scenelor urmează în linii mari structura lecturilor evanghelice din cadrul utreniei din Vinerea Mare¹, alcătuind registrul iconografic median din spațiul naosului, de cele mai multe ori unicul registru de scene desfășurat între teoria sfinților în picioare și Marile Sărbători, reprezentate de regulă pe elementele sistemului de elevație al turlei². În cazul bisericii mănăstirii Probota, al cărei șantier de pictură a fost inaugurat, probabil, în cursul anului 1532³, s-a optat pentru introducerea unui registru suplimentar de

¹ Incipit-urile celor doisprezece lecturi evanghelice se suprapun reprezentărilor din pictura murală în special în prima parte a ciclului de imagini. Lectura celor doisprezece Evanghelii, influența palestiniană asupra ritului constantinopolitan, își are originea în *Via Crucis*, reprezentând traseul punctat prin opriri însoțite de lecturi evanghelice, psalmi și cântări, parcurs la Ierusalim în Vinerea Mare, de la miezul nopții până dimineața. A se vedea M. Tarchnischvili (ed., trad.), *Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle)*, Louvain, 1959, t. 1, p. 93–97 și J. Mateos, *Le typicon de la Grade Église (Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle)*. Introduction, texte critique, traduction et notes, t. II, *Le cycle des fêtes mobiles*, Roma, 1963, p. 73–81.

² Sistemul de reprezentare în cadre separate a evenimentelor Patimilor, specific primelor ansambluri murale păstrate din vremea lui Ștefan cel Mare (Pătrăuți, Sf. Ilie de lângă Suceava, Neamț, Voroneț), este abandonat treptat în favoarea frizei continue, pentru care optează în ultimul deceniu al veacului al XV-lea pictorii de la Popăuți (1496) și Bălinești (circa 1500). Ciclul Patimilor, așa cum este redactat în biserica de plan triconc a mănăstirii Popăuți (actualmente în Botoșani), reflectă în mare măsură structura pe care programele bisericilor pictate în vremea domnitorului Petru Rareș o vor prelua și căreia îi vor conferi o formă definitivă în ansamblul de la Dobrovăț (1529).

³ Ctitorie și necropolă domnească a lui Petru Rareș și a familiei acestuia, biserica mănăstirii Probota a fost sfințită în anul 1530, lucrările suprapunându-se probabil cu șantierele de pictură inițiate la mai vechile lăcașuri ctitorite de Ștefan cel Mare la Dobrovăț și Hârlău. Anul 1532, considerat de Sorin Ulea ca fiind anul realizării întregului ansamblu de pictură al bisericii Sf. Nicolae, este consemnat în inscripția funerară care însoțește portretul fiului lui Petru Rareș, pe nume Ion, înmormântat în gropnița bisericii. Investigațiile asupra stratului pictural pe care a fost reprezentat portretul funerar al fiului de domn au confirmat contemporaneitatea lui cu restul picturii din gropniță. Vezi S. Ulea, *Portretul funerar al lui Ion, un fiu necunoscut al lui Petru Rareș și datarea ansamblului de pictură de la Probota*,

scene între friza Patimilor, care traversează absida altarului și naosul, și primele evenimente din viața Mântuitorului, pictate la baza turlei. Începând din hemiciclul absidei răsăritene și continuând pe laturile de sud, vest și nord ale naosului, un registru cu tematică mixtă, în care pictorii au alăturat Mari Sărbători fixe cu evenimente ale ciclului Pascal și ale Penticostarului⁴, se desfășoară în paralel cu Patimile lui Hristos.

Narațiunea Patimilor debutează la Probota în absida altarului, cu scenele Spălării picioarelor apostolilor și Cina cea de Taină. În dreptul diaconiconului se interpune firului narativ Vindecarea celui cu mâna uscată⁵, așezată în pandant cu Duminica orbului⁶, care asigură simetria pe latura de nord. Narațiunea este introdusă apoi în spațiul naosului prin patru secvențe având drept cadru grădina Ghetsimani (fig. 1). Prima dintre acestea, Rugăciunea lui Iisus pe munte, este reprezentată în dreptul arcului triumfal, fiind urmată, în curbura absidei sudice, de ilustrarea momentului în care Hristos îi găsește pe ucenici dormind. Cuvintele pe care acesta le adresează apostolilor sunt citate în inscripția *спите проче починайте*, „Dormiți acum [și] vă odihniți” (*Matei* 26, 45; *Marcu* 14, 41)⁷, asociată frecvent acestei scene în pictura din Moldova⁸. Ostașii căzând la picioarele lui Iisus, o compoziție inspirată din Evanghelia lui Ioan (18, 3–7), creație a picturii de epocă paleologă⁹ – constant

în „Studii și cercetări de istoria artei”, 1959, nr. 1, p. 61–70. Tereza Sinigalia pune sub semnul întrebării exactitatea acestei datări, considerând că anul consemnat de inscripția asociată tabloului funerar ajută la datarea picturii gropniței și, eventual, la stabilirea anului începerii zugrăvirii bisericii. Dacă lucrările au demarat la scurt timp după ridicarea bisericii, în vara lui 1532 sau în cea a anului următor, așa cum arată datele de pe teren, acestea au continuat pe durata a cel puțin două sezoane, consideră autoarea, până la anul 1534 sau 1535; vezi T. Sinigalia, *Mănăstirea Probota*, București, 2007, p. 17–18.

⁴ Registrul de scene situat deasupra Patimilor, înainte de nașterea bolților, dedicat de obicei minunilor lui Hristos și episoadelor circumscrise activității publice de propovăduire nu este o constantă a programelor din Moldova. Acesta poate lipsi în cazul unor monumente importante, cum este biserica Sf. Gheorghe a mitropoliei din Suceava, care include un număr mic de scene din această categorie, fiind cuprins în schimb în programele unor monumente de dimensiuni reduse, cum sunt ctitoria boierului Troțușan de la Părghăuți sau biserica Tăierii capului Sf. Ioan Botezătorul a hatmanului Luca Arbore. Minunile lui Hristos sunt reprezentate la Părghăuți pe laturile de sud și de nord ale naosului, unde continuă seria Duminicilor Penticostarului din perimetrul absidei altarului, cele mai multe dintre acestea fiind asociate cu lecturi din perioada următoare Rusaliilor. La Arbore, repertoriul este însă mult mai bogat, înconjurând întreg perimetrul naosului. Pentru programele bisericilor din Părghăuși și Arbore, a se vedea C. Ciobanu, *Date noi referitoare la programul iconografic al bisericii Tuturor Sfinților din Părghăuți*, publicat online: www.medieval.istoria-artei.ro; C. Popa, O. Boldura, M.-M. Dobrotă și A. Dină, *Arbore. Istorie, artă, restaurare*, București, 2016, p. 44–85.

⁵ *исцели хъ соухъа ржкъ*, „Hristos vindecă [pe cel cu] mâna uscată”.

⁶ *н(д)лѣ слѣпого*, „Duminica orbului”.

⁷ Aș dori să îi mulțumesc pe această cale doamnei prof. dr. Ruxandra Lambru de la Universitatea București, care a avut amabilitatea de a verifica o parte însemnată a inscripțiilor slavone reproduse în acest text.

⁸ Același pasaj evanghelic însoțește reprezentările episodului din Grădina Ghetsimani în frescele de la Voroneț, Neamț, Bălinești, Părghăuți, Dobrovăț și Humor. Nu toate bisericile pictate în această perioadă conservă însă integral ciclul iconografic al Patimilor.

⁹ Scena apare în pictura bisericii mănăstirii Dečani, pe arcul de sud al careului central al naosului. A se vedea în acest sens S. Kesić-Marković, *Циклус Христових страдања* (Cycle of the Passion of Christ), în V. J. Djurić (ed.), *Zidno slikarstvo manastira Dečana: građa i studije/Mural Painting of Monastery of Dečani. Material and Studies*, Belgrad, 1995, p. 121–131 și p. 48–49, nr. 38, planșa nr. II.

reprezentată în Moldova, deși nu la fel de des întâlnită în repertoriul balcanic – este animată aici de textul care reproduce în partea superioară a scenei schimbul de replici dintre Iisus și grupul format din soldații și slugile arhierilor, sosiți împreună cu Iuda în grădina Ghetsimani: *кого ищете*. „Pe cine căutați?”, *ісуса назореа*, „Pe Iisus Nazarineanul” (*Ioan* 18, 7). Evenimentul central al acestei prime părți a narațiunii, trădarea lui Iuda, este numit în textul slavon asociat reprezentării, *цѣлованіе иудиноу лѣстїа*, „Sărutul lui Iuda cel înșelător”. Scena include în partea de jos cadrul în care Petru taie urechea slugii arhierului, asupra căruia atrage atenția inscripția explicativă redată în partea superioară a imaginii: *оудари петръ архикрєвѣ раба и оураза ємоу оухо*, „Petru a lovit sluga arhierului și i-a tăiat urechea” (cf. *Ioan* 18, 10). Cu această scenă se încheie microciclul din absida de sud, iar cortegiul care îl poartă pe Iisus în Sinedriu face trecerea dinspre decroșul absidei înspre planul peretelui de sud, unde sunt figurați, în prima scenă a Judecării lui Iisus, marii preoți Ana și Caiafa. Inscripția *ведоша ісѹ на съдище*, „L-au dus pe Iisus la judecată” descrie succint întregul eveniment ilustrat.

Peretele de vest concentrează evenimentele care se scurg de la aducerea lui Iisus înaintea marilor preoți până la purtarea Crucii pe Golgota (fig. 2). Lepădarea și căința lui Petru, secvențe reprezentate sub titlul *ω(т)връжение петрово*, „Căința lui Petru” sunt urmate de Înfațișarea lui Iisus pentru a doua oară înaintea arhierilor și de imaginea lui Pilat spălându-se pe mâini, însoțită de descrierea în cuvinte a deznodământului procesului, *оумисѣ пилатъ прѣдъ народо(м)*, „Pilat se spală în fața mulțimii” (*Matei* 27, 24). Batjocorirea lui Iisus, urmată de scena Biciuirii, păstrată fragmentar la joncțiunea pereților de vest și de nord, și epilogul trădării lui Iuda, reprezentat în două cadre, explicate în inscripțiile alăturate: *юда повѣрь л сребърники [и] шєд оудави сѣ*, „Iuda înapoiază cei treizeci de arginți [și] merge să se spânzure” încheie friza peretelui de vest. Din Drumul spre răstignire, care începe pe peretele de nord, se poate vedea la nivelul aceluiași registru iconografic doar prima parte a cortegiului, formată din ostașii călare conduși de Pilat spre Golgota, așa cum semnaleză pentru prima oară în pictura din Moldova titlul acestei scene, *їде пилатъ на распѣтіе х(с)во*, „Pilat merge la răstignirea lui Hristos”¹⁰.

¹⁰ Scena este un loc comun al iconografiei Patimilor în bisericile moldovenești din secolul al XVI-lea, cea mai veche reprezentare de acest tip din Moldova păstrându-se la Popăuți (ca. 1496). Grupul de ostași călare conduși de Pilat, cel care poartă *titulus*-ul pe care este înscrisă învinuirea lui Hristos, este însă o apariție târzie în repertoriul iconografic al Patimilor. Redactările de epocă paleologă, interval în care iconografia de inspirație evanghelică cunoaște o dezvoltare fără precedent, nu includ scena Purtării învinuirii printre evenimentele care alcătuiesc ciclul Patimilor. Repere importante în acest sens sunt programele de la Dečani (1348–1350) și Staro Nagoričino (1317/18), care conțin cele mai ample reprezentări murale ale Patimilor lui Hristos, cumulând 33, respectiv 22 de scene, fără ca scena Purtării învinuirii să se numere printre acestea. Grupul soldaților conduși de Pilat spre Golgota apare în schimb cu o frecvență ridicată în pictura epirotă în veacul al XVI-lea. Exemple se mai pot vedea la biserica Sf. Nicolae Filanthropinon de pe insula Ioanninei (M. Aheimastou-Potamianou, *Η Μονή των Φιλανθρωπινών και η πρώτη φάση της μεταβυζαντινής ζωγραφικής*, Atena,

Cu următoarele două secvențe, Purtarea crucii și Urcarea lui Iisus pe cruce, ciclul Patimilor trece din registrul median în registrul superior al absidei de nord (fig. 3), dinamica narativă fiind întreținută prin scurte inscripții explicative: *ВЕДОША ІСА НА ПРОПѢТІЕ*, „L-au dus pe Iisus ca să îl răstignească”, *ВЪЗИДЕ ІС НА КР(С)ТЬ*, „Iisus urcă pe cruce”. Scena Drumului spre Golgota, în care Hristos, a cărui cruce este purtată de Simon din Cirene, este reprezentat cu capul întors spre grupul femeilor care îl urmează, împreună cu Maica Domnului, la o distanță semnificativă, în spatele unei culmi de deal, este inspirată din relatarea evanghelistului Luca: „Și întorcându-se către ele, Iisus le-a zis: Fiice ale Ierusalimului, nu Mă plângeți pe Mine, ci pe voi plângeți-vă și pe copiii voștri”, *Luca* 23, 28)¹¹. Scena are însă un suport suplimentar în slujba Prohodului, care conferă un patos deosebit Drumului Crucii, prin monologul atribuit Maicii Domnului: „Mielușeaua văzând pe Mielușelul său tras spre junghiere, mergea pe urmă Maria cu părul despletit, împreună cu alte femei grăind așa: Unde mergi, Fiule?...” (Prohod, Vinerea Mare, la vecernie, Cântarea a 6-a, icos). În cazul Urcării pe cruce se remarcă în schimb o lipsă de concordanță între inscripția alăturată, potrivit căreia „Iisus urcă pe cruce”, și iconografia scenei, în care postura și gesturile lui Hristos descriu un moment de ezitare, acesta fiind tras spre *patibulum* de cele două personaje aflate la capetele a două scări sprijinite de cruce. Accentul cade în scena de la Probota asupra supliciului la care Mântuitorul este supus, și nu asupra mesajului construit de iconografia Săptămânii Mari¹² și exegeza patristică¹³ în jurul sacrificiului voluntar al lui Hristos, exprimat mai bine în mai vechea versiune a scenei, întâlnită, de

1995, p. 83–84 și ilustrațiile finale: p. 10/ fig. 2, p. 21, p. 54), în bisericile mănăstirilor Diliou și Eleousa de pe aceeași insulă (M. Garidis, Ath. Paliouras (ed.), *Μοναστήρια της Νήσου Ιωαννίνων*, Ioannina, 1993, fig. 385, 456, 457) precum și în biserica Schimbării la Față (1568) din Veltsista. În Kastoria, scena Purtării învinuirii se mai poate vedea la Sf. Nicolae Megaliou, înainte de 1504, iar în Bulgaria, în mica biserică din Dragalevci, pictată în 1476: M. Garidis, *La peinture murale dans le monde orthodoxe après la chute de Byzance (1450–1600) et dans les pays sous domination étrangère*, Atena, 1989, fig. 86, 190, 108. În 1564, scena apare și în Țara Românească, în naosul bisericii mănăstirii Tismana: I. Iancovescu, *Două 'noi' picturi de la Tismana*, „Studii și cercetări de istoria artei”, s.n., 2 (46), 2012, p. 127–137).

¹¹ Pasajul evanghelic însoțește redactarea vizuală a acestui moment în picturile de la Dečani. Scena este mult redusă ca dimensiuni în biserica mănăstirii Dečani, unde apare pe arcul de est al navei centrale: S. Kesić-Ristić, *Циклус Христових Страдања*, p. 126.

¹² „Ca o oaie spre junghiere Te-ai adus, Hristoase Împărate, și ca un miel fără de răutate, Te-ai pironit pe Cruce de bărbații cei fără de lege, pentru păcatele noastre, Iubitorul de oameni (Vinerea mare, Ceasul întâi, tropar).

¹³ Grigorie de Nyssa, *In sanctum Pascha*, Oratio III: Χριστὸς τοίνυν ἀνέστη σήμερον ὁ θεός, ὁ ἀπαθής, ὁ ἀθάνατος (καὶ μικρὸν ἐπίσχες ὁ ἐθνικὸς παρεῖς τὸν προπετὴ γέλῳτα, μέχρις ἂν πάντων ἀκούσῃς), οὐ πρὸς ἀνάγκην παθὼν οὐδὲ τὴν ἐξ οὐρανῶν κάθοδον βιασθεὶς οὐδὲ τὴν ἀνάστασιν ὡς ἀπροσδόκητον εὐεργεσίαν παρ' ἐλπίδας εὐρών, ἀλλ' εἰδὼς πάντων τῶν πραγμάτων τὸ τέλος καὶ οὕτω τὴν ἀρχὴν ποιησάμενος. (*Του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου επισκόπου Νύσσης τα ευρισκόμενα πάντα* /S.P.N Gregorii episcopi Nysseni Opera qui reperiri potuerunt omnia, Ed. Morrel, 1638 nunc denuo correctius et accuratius edita et multisaucta, 1863, PG 46, 656B). Pentru mai multe exemple, a se vedea A. Derbes, *Images East and West: The Ascension of the Cross*.

pildă, la biserica Maicii Domnului Peribleptos din Ohrid (1295) sau la Staro Nagoričino (1317/18)¹⁴.

Răstignirea, episodul central al acestui grupaj iconografic, este pictată în conca absidei, loc pe care îl ocupă în programele bisericilor moldovenești începând cu primele ansambluri de pictură realizate în vremea lui Petru Rareș, în primele decenii ale veacului al XVI-lea¹⁵. Narațiunea coboară apoi în registrul median, unde se continuă cu o suită de patru scene, încheiată cu imaginea mormântului pecetluit: Iosif din Arimatea cerând de la Pilat trupul lui Iisus, Coborârea lui Hristos de pe cruce, Plângerea și Paza la mormânt. Scena triumfului lui Hristos asupra morții, Coborârea la iad, apare înaintea absidei altarului, în dreptul arcului triumfal, poziție cu care este asociată în mod curent în programele iconografice din Moldova secolului al XVI-lea.

Amplificarea narativă a ciclului Patimilor, remarcată deja în cazul programului iconografic al bisericii mănăstirii Probota¹⁶, se datorează, nu în ultimul rând, măiestriei cu care pictorii Probotei, extrem de experimentați în redarea frizei narative, au compus ciclul iconografic al Patimilor în naosul necropolei domnești. Spre deosebire de majoritatea exemplelor anterioare Probotei, unde episoadele ilustrate în friză comportau un grad mai mic sau mai mare de diferențiere unele față de altele, fie prin cromatica fundalurilor, fie prin scenografia de fundal, la Probota aceste diferențieri dispar, pictorii redând narațiunii un parcurs vizual neîntrerupt, inclusiv în dreptul decroșurilor care marchează perimetrul naosului.

¹⁴ Modelul folosit de pictorii Probotei în cazul scenei Urcării pe cruce se înscrie într-o tipologie atestată în arta paleologă începând cu veacul al XIV-lea. Aceeași schemă iconografică apare în pictura bisericilor Sf. Nicolae Orphanos (post 1320), Sf. Nichita Čučer (1321/22), Sf. Nicolae Dabarski – Banja (1327–1331), Matejić (jumătatea secolului al XIV-lea), Sfânta Sofia (1348–1354) și Peribleptos (1370–1380) de la Mistra, Dečani (1348–1350), Taxiarchis tis Metropoleos din Kastoria (1359/60) etc. Această versiune iconografică, care aduce în prim-plan suferința îndurată de Mântuitor în momentul Răstignirii, are ca prim suport literar textul *Christos Paschon*, atribuit de unii autori sfântului Grigorie de Nazianz, datat de alții în veacul al XII-lea. Scena a înlocuit în interiorul tradiției bizantine mai vechea tipologie creată sub influența liturghiei Săptămânii Mari (biserica Peribleptos din Ohrid (1295), Sf. Nicolae din Prilep (1298–1299), Protaton (ca. 1290–1300), Staro Nagoričino (1317/18) etc.) în care Hristos este reprezentat pășind din proprie inițiativă pe scara sprijinită de cruce, simbolizând ascensiunea sa triumfătoare. În veacul al XIV-lea se remarcă încă utilizarea ambelor versiuni iconografice în pictura murală; a se vedea A. Derbes, *Images East and West: The Ascension of the Cross*, în R. Ousterhout, L. Brubaker (ed.), *The Sacred Image East and West*, Urbana-Chicago, 1995, p. 110–131; idem, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy. Narrative Painting, Franciscan Ideologies and the Levant*, Cambridge, 1996, p. 145–149; N. Zarras, *The Passion Cycle in Staro Nagoričino*, în „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 60, 2010, p. 96–97.

¹⁵ Această formulă este adoptată în programele de la Dobrovăț și Hârlău, primele ansambluri de pictură realizate în timpul domniei lui Petru Rareș. O serie de particularități iconografice ale compoziției Răstignirii la Probota sunt analizate de Tereza Sinigalia în articolul intitulat *Observații asupra unor detalii iconografice din pictura naosului mănăstirii Probota*, „Studii și cercetări de istoria artei”, seria Artă Plastică, 43, 1996, p. 61–63.

¹⁶ T. Sinigalia, V.-M. Pușcașu, *Mănăstirea Probota*, București, 2000, p. 56–57.

*

În timp ce spațiul suplimentar de la nivelul absidei de nord a naosului a oferit pictorilor posibilitatea de a dezvolta narațiunea Patimilor imediat sub scena Răstignirii, dedicând astfel în totalitate absida de nord acestui registru tematic, în curbura absidei de sud, deasupra narațiunii evanghelice, atrage atenția o secvență iconografică singulară, la care ne vom referi în cele ce urmează. Este vorba despre reprezentarea în friză – păstrând astfel stilul registrului median – a trei teme iconografice cu caracter distinct (fig. 4): o mare sărbătoare a calendarului liturgic ortodox, *Intrarea lui Iisus în Ierusalim*, o imagine cu origini veterotestamentare, modelată sub influența directă a slujbelor din Vinerea și Sâmbăta Mare, cunoscută sub numele de *Iisus Anapeson* sau *Somnul lui Iisus* și *Potolirea furtunii pe mare*, una dintre minunile înfăptuite de Hristos pe Lacul Tiberiadei, despre care relatează cele trei Evanghelii sinoptice.

Nelipsită din seria Marilor Sărbători reprezentate în programele bisericilor moldovenești, Intrarea în Ierusalim apare de obicei pe unul din pandantivele mari ale turlei, la același nivel cu Schimbarea la Față, Învierea lui Lazăr și Înălțarea lui Hristos. Poate ocupa însă și alte poziții în cadrul programului naosului. De pildă, una din concile absidelor laterale, așa cum se întâmplă în programele de la Pătrăuți și Voroneț, unde dispunerea scenelor Patimilor în naos nu urmează un parcurs cronologic. În primul caz, Intrarea în Ierusalim împarte conca absidei de sud cu scena Învierii lui Lazăr, în cel de-al doilea fiind alăturată Rugăciunii lui Hristos în grădina Ghetsimani în conca absidei de nord. La Bălinești, Intrarea lui Iisus în Ierusalim apare între Învierea lui Lazăr și Înălțare, într-un registru al Marilor Sărbători organizat potrivit calendarului liturgic, pe laturile de sud, vest și nord ale naosului. La Dobrovăț face pereche cu Schimbarea la Față pe arcul triumfal, în timp ce la Moldovița apare în pendant cu Învierea lui Lazăr, pe arcul de vest al naosului, urmând ordinea Triodului.

În timp ce Schimbarea la Față (fig. 5a) și Învierea lui Lazăr sunt dispuse în pendant pe extremitățile vestice ale pereților de sud și de nord ai naosului, Intrarea în Ierusalim ocupă la Probota un loc privilegiat vizual, fiind pictată în absida de sud, deasupra evenimentelor care precedă prinderea lui Iisus în grădina Ghetsimani. Asupra poziției sale atrage atenția profetul Sofonie, reprezentat pe peretele adiacent absidei de sud, lângă nașterea arcului triumfal (fig. 5b). Orientat înspre scena din curbura absidei, Sofonie poartă pe filacter un text care face referire directă la sărbătoarea Floriilor, servind astfel drept prolog episodului Intrării în Ierusalim și, implicit, întregii succesiuni de scene din absidă: *радощи/сѣ сало/ дѣще си/внѣ се/ ц<а>рь твои/ грѣдетъ/ крѣток/ и спас[а]ни*, „Bucură-te foarte fiica Sionului: iată Împăratul tău vine blând și mântuitor”.

Inscripția, care se suprapune profeției lui Sofonie (3, 14–15)¹⁷ cu privire la Intrarea lui Hristos în Ierusalim doar la nivelul formulei introductive, este, în fapt,

¹⁷ „Bucură-te (foarte) fiica Sionului, saltă de veselie Israele, veselește-te și te bucură din toată inima, fiică a Ierusalimului! Căci Domnul a înlăturat judecățile împotriva ta și a întors pe vrăjmașii tăi. Domnul, împăratul lui Israel, este în mijlocul tău...” (Sofonie 3, 14–15).

un stih al vecerniei Floriilor, prelucrat după profeția lui Zaharia (9, 9)¹⁸ cu privire la același eveniment din viața Mântuitorului. Prin eroarea pe care o comit, atribuindu-i lui Sofonie acest pasaj, pictorii de la Probota dezvoltă familiarizarea lor cu contextul liturgic în care ambele texte profetice, Sofonie 3, 14–15 și Zaharia 9, 9 – introduse în mod identic, prin formula, „Bucură-te foarte, fiica Sionului” – sunt citite, grație mesajului lor comun privitor la sărbătoarea care marchează începutul Patimilor. Profeția lui Sofonie este cea care se citește din nou la slujba Învierii, în cadrul lecturilor Vechiului Testament.

În pragul sărbătorii Floriilor, seria paremiilor este completată printr-o lectură din capitolul 49 al cărții Facerii, care conține binecunoscuta profeție cu privire la cele douăsprezece triburi ale lui Israel. Fragmentul indicat de Triod cuprinde, în mod semnificativ, doar versetele 1–2 și 8–12, cele în care este prefigurată moartea lui Hristos: „El a îndoit genunchii și s-a culcat ca un leu, ca o leoaică... Cine-l va deștepta? Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag de cârmuitor din coapsele sale, până ce va veni împăciuitorul, Căruia se vor supune popoarele. Acela își va lega de viță asinul Său, de coardă mânzul asinei Sale. Spăla-va în vin haina Sa și în sânge de strugure veșmântul Său!”. Interpretată în cheie hristologică de exegeți ai Vechiului Testament precum Origen, Chiril al Alexandriei, Theodoret din Cyr sau Epifanie al Ciprului, care au văzut în „puiul de leu” al tribului lui Iuda (*Facere* 49, 9) o imagine a lui Mesia¹⁹, profeția lui Iacob anticipează la vecernia Duminicii Floriilor evenimentele ce urmează a fi rememorate pe parcursul Săptămânii Mari.

¹⁸ Profeția lui Zaharia este cea care face referire directă la sosirea „împăratului” pe „mânzul asinei”: „Bucură-te foarte, fiica Sionului, veselește-te, fiica Ierusalimului, căci iată, împăratul tău vine la tine: drept și biruitor (δικαιος και σωζων αὐτός în varianta greacă a textului veterotestamentar), smerit și călare pe asin, pe mânzul asinei” (*Zaharia* 9, 9). Proorocia lui Zaharia, este, în plus, parafrazată în capitolul 21 al Evangheliei lui Matei cu trimitere la Intrarea lui Iisus în Ierusalim: „Iar acestea toate s-au făcut, ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin proorocul, care zice: spuneți fiicei Sionului: iată împăratul tău vine la tine blând și șezând pe asină și pe mânz, fiul celei de sub jug” (*Matei* 21, 4–5).

¹⁹ Origen, *Adnotationes in Genesim*, PG XII, 145 (*Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, ediție bilingvă, Iași, 2006, p. 606–607): „Îndoindu-ți genunchii, te-ai culcat ca un leu și ca un pui de leu». Te-ai culcat semnifică moartea, prin iconomie. *Leu* este Hristos celor ce se transformă pe deplin în fiare; pentru cei ce se apropie însă *pui de leu* este”; Chiril al Alexandriei, *Glaphyrorum in Genesim Lib. VII*, PG LXIX, 353–354 (*Scrieri*, partea a doua: *Glăfire*, București, 1992 (PSB 39), p. 234): „«Culcându-te, ai adormit ca un leu», adică ai suportat moartea nu fără voie, ci, deși puteai să-i omori pe totii ca un leu și să scapi de mâna vânătorilor, te-ai supus de bunăvoie; dar n-ai fost ținut de moarte, cum au socotit cei ce ți-au hotărât crucea, ci te-ai folosit de ea ca de un somn și ți-ai închis ochii pentru scurt timp. «Cine îl va scula?» zice. E asemenea cu a zice: «S-a culcat de bunăvoie, dar nu va avea nevoie de conlucrarea altuia pentru înviere. Căci El e atotviguros ca puterea Tatălui și nu e lipsit de tăria de-a putea, și încă foarte ușor, să-și facă viu templul. Aceasta a și spus-o El zicând Iudeilor: «Surpați templul acesta și în trei zile îl voi ridica pe el» (*Ioan* 2, 19)”; Theodoret din Cyr, *Opera Omnia. Interpretatio in Psalmos*, in Psal. LXXI, PG LXXX, 1420 (*A Fericitului Teodorit, episcopul Kirului, Tălcuirea celor o sută cincizeci de Psalmi ai proorocului împărat David*, tălmăcindu-se din elinește prin osîrdia răposatului întru fericire kir Iosif, întîiul Episcop al Argeșului, s-a tipărit acum întîia oară,... la anul 1840, București, 2003, p. 223): „Stăpînul Hristos este și Împărat, și Fiu de Împărat, pentru aceea Îl cheamă așa proorocia pe Dînsul. Iar Patriarhul Iacov Îl numește *leu și pui de leu*: «Pui de leu, Iuda, din odrasla mea fiul meu te-ai suit. Culcându-te, ai adormit ca un leu și ca un pui de leu. Cine îl va scula pe el?». El este nu numai Împărat, ci și Fiu al Împăratului, pentru că S-a născut ca Dumnezeu din Dumnezeu-Împăratul a toate, iar ca om are strămoș pe Împăratul David”.

*

Reprezentarea „Somnului lui Iisus” în continuarea Intrării în Ierusalim la Probota își găsește astfel un prim suport în Triod²⁰. Inscripția care se mai poate vedea în partea superioară a scenei, $\text{ΟΥ}[\epsilon]\text{ΝΗΙ ΙΑΚΩ ΛΕΩΒ}$, „s-a culcat ca un leu” trimite la textul profeției lui Iacob (*Facere* 49,9), citat frecvent în dreptul lui Iisus Anapeson în variantele bizantine și balcanice ale scenei. Rareori tradiția iconografică identifică această imagine prin titlul „ὁ Ἀναπεσών”, de cele mai multe ori asociindu-i citate din textele-sursă ale Vechiului Testament, pătrunse prin lecturi și cântări în slujbele Săptămânii Mari²¹.

Scena Somnului lui Iisus, care a cunoscut o largă răspândire în arta monumentală a Bizanțului și a lumii ortodoxe balcanice în veacul al XIV-lea a apărut, foarte probabil, mult mai devreme de data primei sale reprezentări murale cunoscute, cea de la Omorfi ecclesia din Atena, de la sfârșitul veacului al XIII-lea²². Ea a evoluat de-a lungul timpului, așa cum o arată diferitele variante păstrate, din teme iconografice existente (anumite tipologii ale imaginii Maicii Domnului cu Pruncul, Iisus

Interpretări similare se regăsesc și în alte locuri la Theodoret din Cyr, precum și în *Fiziolog: Theodoret, Cyrensis episcopi Opera Omnia, Quaestiones in Genesim*, cap. XLIX, V, PG LXXX, 217 A; S.P.N. Epiphani Constantiae in Cypro episcopi, *Opera quae reperiri potuerunt omnia, Ad Physiologum, qui de uniuscuiusque generis ferarum ac voluerum natura locutus est*, PG XLIII, 517 C.

²⁰ În programele iconografice ale bisericilor moldovenești, scena Somnului lui Iisus comportă un mare grad de mobilitate: în biserica Sf. Ilie din Suceava este pictată în diaconicon, în timp ce în biserica Sf. Gheorghe din Hârlău, aceeași scenă apare în zona arcului triumfal. În pictura bisericii mănăstirii Neamț este integrată ciclului Minunilor Arhanghelilor, pictat în pasajul de trecere spre incinta mănăstirii. Într-un context tematic similar o regăsim atât în pronaosul bisericii Sf. Nicolae din Bălinești, unde ocupă grosimea ferestrei de nord, desupra acesteia fiind reprezentate Lupta lui Iacob cu îngerul și Scara lui Iacob, precum și la Humor, în programul gropniței. Pentru iconografia scenei în monumentele din spațiul românesc, a se vedea: C.I. Ciobanu, *L'iconographie orthodoxe du Sommeil de l'Enfant Jésus, endormi comme un lion, et ses variantes roumaines*, în „Revue roumaine d'histoire de l'art”, XLIX, 2012, p. 43–74. Pentru situațiile în care Iisus Anapeson este pus în relație cu ciclul iconografic al Arhanghelilor, a se vedea: pentru Bălinești, C. Popa, *Bălinești*, București, 1981, p. 23, nr. 92 pe planul iconografic; pentru mai multe exemple, V. Bedros, *Cultul arhanghelilor – surse literare și iconografice. Moldova secolelor XV–XVI*, în *Arhangheli și îngeri*, București, 2011, p. 111, 122.

²¹ Reprezentarea lui Iisus Anapeson din biserica mănăstirii Xenophont de la Muntele Athos și cea din biserica Sf. Ioan din Serres se numără printre excepțiile de la această regulă, fiind însoțite de inscripția ΙΧ ΧϞ Ο ΑΝΑΠΕΣΩΝ ; vezi B. Todić, *Anapeson. Iconographie et signification du thème*, în „Byzantion”, 64, 1994, p. 134–142 și sqq. Dintre cele trei surse veterotestamentare directe ale imaginii lui Iisus Anapeson (*Facere* 49,9; *Numeri* 24, 9, care reia textul din cartea Facerii ca proorocie a lui Valaam despre poporul lui Israel și *Psalmul* 43, 25), pictorii au ales cel mai adesea să redea în dreptul scenei pasajul din Cartea Facerii (49, 9).

²² Reprezentarea din paraclisul bisericii Omorfi din Atena, datată la sfârșitul secolului al XIII-lea, căreia i se alătură cea din catoliconul mănăstirii Protaton (ca. 1300), sunt cele mai vechi reprezentări murale cunoscute ale Somnului lui Iisus. Prima este o variantă în care apărea inițial și Maica Domnului (a cărei figură este acum foarte ștearsă), cea de-a doua, o versiune simplă, având în centru figura culcată a lui Emanuel reprezentat cu ochii deschiși; vezi B. Todić, *Anapeson*, p. 135–136, fig. 1–2 și p. 144, 147–148; A. Vasilaki-Karakatsani, *Οι τοιχογραφίες της όμορφης εκκλησίας στην Αθήνα*, Atena, 1971, p. 68–71, planșele 43, 46 și nr. 86 pe planul iconografic.

Emanuel al viziunilor veterotestamentare sau scene din ciclul evanghelic, cum ar fi Nașterea lui Hristos sau Threnosul)²³, sub influența ritualului și a cântărilor din zilele de Vineri și de Sâmbătă ale Săptămânii Mari, când contemplarea misterului morții lui Hristos reprezintă pentru credincioși principala preocupare în așteptarea Învierii.

Moartea lui Iisus și zilele petrecute în mormânt până la Înviere sunt asemănate în aceste slujbe speciale unui somn: „Ca un leu, Doamne, adormind cu trupul, ca un pui de leu Te scoli, Căci ce-ai fost mort, lepădând și bătrânețea trupului” (Prohod, starea I). La utrenia din Sâmbăta Mare, stihirile lui Sofronie al Ierusalimului fac și ele referire directă la proorocia lui Iacob: „Veniți astăzi ca, văzând adormit pe Cel din Iuda, să-l găsim ca proorocul, zicând: Culcându-Te ai adormit ca un leu, cine Te va deștepta pe Tine, Împărate?”. Textul parafrizat în Stihirile lui Sofonie poate fi uneori sursa directă a inscripțiilor scenei Somnului lui Iisus. Alteori, versetul 24 al psalmului 43 („Deșteaptă-te, pentru ce dormi, Doamne? Scoală-te și nu ne lepăda până la sfârșit”), inclus în liturgia pascală din Sâmbăta Mare și la utrenia de Duminică, apare pe filacterul regelui David, reprezentat în relație cu scena „Anapeson”²⁴, sau chiar în câmpul scenei, atunci când figura profetului lipsește²⁵.

Tema iconografică a Somnului lui Iisus se definește, asemeni literaturii liturgice din preajma Învierii, prin multiple aspecte polarizante, Moartea și Învierea, Nașterea și Patimile lui Iisus fiind concomitent evocate în această imagine. Dacă prezența Maicii Domnului la capul lui Iisus, apariția instrumentelor patimilor în mâinile îngerilor sau cămașa albă cu care este înveșmântat Iisus dezvăluie legătura scenei Anapeson cu tema Plângerii și a îngropării, înfățișarea lui Hristos sub chipul lui Emanuel – Mântuitorul întrupat din Fecioară, anunțat de profetul Isaia – indică, în schimb, faptul că avem a face cu o icoană al cărei caracter este unul vizionar, în care Nașterea și Moartea lui Hristos sunt deopotrivă reprezentate²⁶. Mai mult decât

²³ A se vedea discuția privind originile, sursele și semnificația temei la B. Todić, *Anapeson*, p. 143–165.

²⁴ Stihirea lui Sofronie este inscripționată în cadrul scenei Somnului lui Iisus din biserica satului Berendé din Bulgaria (vezi E. Bakalova, *Stenopisite na carkvata pri selo Berende*, Sofia, 1976, p. 29 și fig. 19) și pe fila cu aceeași reprezentare, introdusă într-o epocă mai târzie în manuscrisul de secol XII Stavronikita 45 (vezi B. Todić, *Anapeson*, p. 139 și bibliografia privind datarea în veacul al XIV-lea a filei pe care apare scena Somnului lui Iisus, în n. 30 la p. 130). Psalmul 43 apare, în schimb, pe filacterul regelui David, reprezentat deasupra lui Iisus Anapeson, pe intradosul arcului intrării, în biserica mănăstirii Resava (Manasija); vezi J. Prolović, *Resava (Manasija): Geschichte, Architektur und Malerei einer Stiftung des serbischen Despoten Stefan Lazarević*, Viena, 2017, p. 344–346 și fig. 73, 292.

²⁵ Este cazul reprezentării din biserica Schimbării la față din Zrze, în Macedonia (1368/69); vezi B. Todić, *Сликаство припрате Зрза и богослужење Страсне седмице*, în „Zograf”, 35, 2011, p. 74 și fig. 6.

²⁶ Uneori, alături de imaginea lui Iisus Prunc apar și profeți ai Vechiului Testament: Isaia și Iezechiel în Psaltirea sârbească de la München, David și Solomon la Resava (Manasija), Iacob la Vatopedi și Sf. Ioan de lângă Serres; vezi B. Todić, *Anapeson*, p. 143–144; J. Prolović, *Resava (Manasija)*, p. 345 și 693, planșa 121, fig. 296. O situație unică este cea din Psaltirea sârbească de la München (Bayerische Staatsbibliothek, cod. slav. 4, din ultimul sfert al secolului al XIV-lea), unde figura culcată a lui Emanuel, reprezentată alături de leul profeției lui Iacob, face parte dintr-o compoziție în plină pagină (f. 98) asociată cu sfârșitul psalmului 75 (10–12) și începutul psalmului 76;

atât, reprezentarea lui Iisus în ipostaza lui Emanuel în această compoziție reflectă, așa cum remarca Branislav Todić²⁷, o importantă realitate dogmatică, aceea că Mântuitorul nu a murit decât cu trupul, natura sa divină fiind pe tron alături de Tatăl, așa cum o afirmă în repetate rânduri cântările din Sâmbăta Mare: „Sus văzându-Te de Părinte nedespărțit, Doamne, iară jos cu trupul mort, sub pământ fiind, serafimii s-au înfricoșat” (Prohod, starea a II-a)²⁸.

Datorită acestui polisemantism, scena Somnului lui Iisus a dobândit un mare grad de mobilitate în cadrul iconografiei spațiului de cult răsăritean, deplasându-se cu ușurință între axul absidei altarului, unde este asimilată sacrificiului lui Hristos (biserica Schimbării la Față a mănăstirii Zarzma²⁹ din Georgia, biserica din Ljutibrod, Bulgaria³⁰ sau biserica mănăstirii Diliou de pe insula Ioanninei³¹) și axul intrării în biserică (catoliconul mănăstirii Vatopedi (1311/12)³², biserica Sf. Arhangheli din Lesnovo (1349)³³, Macedonia, biserica mănăstirii Resava (1406–1418)³⁴ sau biserica Tăierii capului Sf. Ioan Botezătorul din satul Arbore, în secolul al XVI-lea³⁵ etc.), unde apare ca o icoană a economiei mântuirii, în care teofania

profeții Isaia și Iezechiel sunt figurați și ei la f. 98^r, în vreme ce textele profețiilor lor (Isaia 6, 1 și Iezechiel 1, 1–2) sunt transpuse într-o unică compoziție la f. 97^v; Isaia apare a doua oară la f. 97^v, ca beneficiar al viziunii despre Iuda și Ierusalim, în vremea împăraților lui Ozia, Iotam și Ahaz inspirată de Isaia 1, 1; vezi B. Todić, *Anapeson*, p. 150–153 și versiunea digitalizată a manuscrisului: <http://daten.digitale-sammlungen.de/0010/bsb00106322/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00106322&seite=199> (accesată 01.08.2018).

²⁷ B. Todić, *Anapeson*, p. 144–146.

²⁸ Rânduiala lecturilor în cadrul utreniei din Sâmbăta Mare pune și ea accent pe această coexistență a doliului și speranței în Înviere, atunci când face trecerea de la lunga cântare a Prohodului, la Binecuvântările Învierii și Canoanele lui Marcu al Idriei și Cosma din Maiouma.

²⁹ Cu picturi datând de la jumătatea veacului al XIV-lea; vezi B. Todić, *Anapeson*, p. 138 și fig. 13, cu trimitere la L. Evseeva, *Peinture murale du XIV^e siècle dans l'église du monastère Zarzma: sources de l'iconographie et du style*, în *II^e Symposium international sur l'art géorgien*, Tbilisi, 1977.

³⁰ În *Melismos*-ul atipic din absida bisericii din Ljutibrod, Pruncul culcat cu o mână sub cap, în postura caracteristică lui Emanuel din scena Somnului lui Iisus, ține în mâna liberă instrumentele patimilor; vezi A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie. Texte*, Paris, 1928, p. 223–224, fig. 32; A. Glichitch, *Iconographie du Christ-Emmanuel, origine et développement jusqu'au XIV^e*, Thèse de doctorat, Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne), 1990, p. 162.

³¹ Ansamblu mural din prima jumătate a veacului al XVI-lea; vezi M. Garidis, A. Paliouras (ed.), *Μοναστήρια της Νήσου Ιωαννίνων*, fig. 379.

³² Nikolaos Toutos, George Foustieris, *Ευρετήριο της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Ορους: 10ος–17ος αιώνας*, Atena, 2010, p. 129, planșa 3.3.1 (nr. 18).

³³ La Lesnovo scena apare în luneta peretelui de vest al pronaosului, deasupra intrării; vezi N. L. Okunev, *Lesnovo*, în *L'art byzantin chez les Slaves, Les Balkans. Premier recueil dédié à la mémoire de Théodore Uspenski*, I/2, Paris, 1930, p. 239, pl. XXXV.

³⁴ Vezi *supra*, notele 24 și 26.

³⁵ Iisus Anapeson este reprezentat pe fațada de sud a bisericii Tăierea capului Sf. Ioan Botezătorul, în axul intrării, sub pisanie, unde ilustrează strofa a 18-a (condac 10) a imnului Acatist: C. Popa *et alii*, *Arbore: istorie, artă, restaurare*, p. 108–109, nr. 27 și p. 112; Alături de scena Circumciziei (care ilustrează, în locul Închinării magilor, strofa a 7-a a imnului), de reprezentarea Îngerilor închinându-se înaintea mesei altarului pe care sunt așezate instrumentele patimilor (ilustrare inedită a strofei a 16-a) și de scena Έλκόμενος επί σταυρού, înfățișându-l pe Hristos tras spre cruce (a doua imagine corespunzătoare stofei cu numărul 18), Iisus Anapeson revelează în interiorul iconografiei imnului

Întrupării și puterea mântuitoare a Patimilor se citesc deopotrivă. Manifestând o predilecție evidentă pentru zonele de prag, portaluri de trecere, arce, deschideri ale ferestrelor, scena prezintă în general o anumită autonomie în raport cu temele narative ale programului iconografic, raportându-se mai curând la topografia simbolică a bisericii.

Imaginea lui Iisus Anapeson a pătruns însă, de-a lungul timpului, în structura unor teme iconografice consacrate, cum ar fi imnul Acatist al Bunei Vestiri, în cadrul căruia ilustrează strofa a 18-a (condac 10)³⁶, procesiunea ierarhilor din absida altarului, unde înlocuiește în anumite cazuri Melismos-ul³⁷, sau, mai rar, ciclul iconografic al Patimilor, unde a fost introdusă sub influența slujbelor din Săptămâna Mare, fără a avea o poziție stabilă, așa cum se poate vedea în cel puțin două exemple balcanice târzii, care constituie, din acest punct de vedere, un termen de comparație pentru cazul bisericii mănăstirii Probota.

În biserica Schimbării la Față (1368/69) din Zrze, în Macedonia, o serie de scene ale Patimilor au fost reprezentate, în mod excepțional, în pronaos. Grupate de o parte și de alta a Împărtășirii apostolilor, care ocupă registrul median al peretelui de vest, episoadele evanghelice compun, pe pereții de sud și, respectiv, de nord ai pronaosului un ciclu abreviat al Patimilor lui Iisus, pus de Branislav Todić în relație cu lecturile evanghelice din Vinerea Patimilor³⁸ (fig. 6). Imaginea lui Iisus Anapeson a fost introdusă la Zrze între scena care îl înfățișează pe Mântuitor înaintea lui Pilat (Evanghelia a IV-a, *Ioan* 18, 28–19,16) și scena în care Iosif din Arimateea cere de la Pilat trupul lui Iisus, moment relatat atât în Evanghelia a X-a (*Marcu* 15, 43–47), cât și în Evanghelia a XI-a (*Ioan* 19, 38–42) a utreniei din Vinerea Mare, care se încheie cu punerea lui Hristos în mormânt. Cea de-a XII-a lectură evanghelică (*Matei* 27, 62–66.) amintește de paza trimisă de Pilat la mormântul lui Hristos, eveniment ilustrat de regulă prin imaginea mormântului pecetluit. Având de-a face cu un ciclu abreviat, se poate presupune că scena Anapeson a dislocat unul dintre episoadele evanghelice ale ciclului, care ar fi putut sta alături de episodul în care Iosif din Arimateea se înfățișează înaintea lui Pilat: Punerea lui Iisus în mormânt, Plângerea sau Paza la mormânt³⁹.

Acatist tema Patimilor mântuitoare. Referitor la sursele reprezentării murale atipice a imnului Acatist de la Arbore, inversiile, adăugirile și omisiunile prin care acesta transgresează structura clasică a iconografiei imnului; a se vedea C. Costea, *Notes on the Akathistos at Arbore*, RRHA-BA, t. XLVII, 2010, p. 25–30 cu ilustrații (referire directă la Anapeson la p. 26–29, fig.10, 13; idem, *Sub semnul miresei nenuntite: Despre reprezentarea imnului Acatist în Moldova secolului al XVI-lea*, în „Ars Transsilvaniae”, XIX, 2009, p. 99–108, în particular p. 104–105, referitor la iconografia strofei a 18-a (condac 10) a imnului Acatist.

³⁶ „Vrând să mântuiască lumea, Împodobitorul tuturor a venit la ea, așa cum Însuși făgăduise; și, păstor fiind, ca Dumnezeu, pentru noi S-a arătat om ca noi; căci cu asemănarea chemând pe cel asemenea, ca un Dumnezeu, aude: Aliluia! ”.

³⁷ Vezi *supra*, notele 29–31.

³⁸ B. Todić, *Слукapчeнo нпунпaмe 3пa*, p. 215–220; Z. Ivković, *Živopis iz XIV veka u manastiru Zrze (La peinture du XIV^e siècle dans le monastère Zrze)*, în „Zograf” 11, 1980, pl. 1 (schema incografică a prereților de sud, vest și nord ai pronaosului), ilustrație fotografică: fig. 4, 5, p. 68–81; fig. 6, p. 69–75. A se vedea și A. Glichitch, *Iconographie du Christ-Emmanuel*, p. 163.

³⁹ Zorica Ivković explică alăturarea scenelor Anapeson și Iosif din Arimateea cerând trupul lui Iisus în relație cu ritualul epitafului și cântările utreniei din Sâmbăta Mare, v. Z. Ivković, *Živopis iz*

În mica biserică mononavată Sf. Petru a satului Berendé din vestul Bulgariei⁴⁰, scena Somnului lui Iisus apare în apropierea absidei altarului, fiind, de această dată, ușor decalată în raport cu registrul Patimilor. Cuprins în plan vertical între figura impozantă a arhanghelului Gavriil și nișa proscomidiei, Iisus Anapeson este perceput însă în relație cu ciclul Patimilor lui Hristos, încheiat pe peretele de nord, în dreptul arhanghelului Gavriil, cu Punerea în mormânt (fig. 7). Spre deosebire de Zrze, în biserica de la Berendé Maica Domnului lipsește din compoziție, jertfa lui Iisus fiind aspectul care primează în vecinătatea absidei altarului, iar asemănarea cu Melismos-ul este în acest fel accentuată.

În pictura bisericii Sf. Nicolae a mănăstirii Probota Iisus Anapeson nu intervine propriu-zis în registrul istoriei evanghelice, fiind poziționat deasupra acesteia, alături de Intrarea lui Hristos în Ierusalim și minunea Potolirii furtunii. Dacă avem însă în vedere faptul că Duminica Floriilor, în a cărei imediată vecinătate se află, reprezintă pragul dincolo de care debutează Săptămâna Patimilor, Somnul lui Iisus – imagine a Patimilor, Morții și Învierii Mântuitorului, apare într-o continuitate firească cu Intrarea în Ierusalim împreună cu care compune o imagine-sinteză a Patimilor, căreia i se învecinează, într-o succesiune nu lipsită de rațiune teologică, inedita reprezentare a minunii Potolirii furtunii pe mare.

*

În partea superioară a celei de-a treia scene reprezentate în absida de sud se mai poate citi inscripția *запрѣти ѿ вѣтрѣ и крѣти морѣ*, „A poruncit Iisus furtunii și a îmblânzit marea”, care identifică această scenă cu Potolirea furtunii pe marea Galileei, minune relatată în capitolele 8 ale Evangheliilor lui Matei și Luca și în capitolul 4 al Evangheliei lui Marcu. Textul nu este însă un citat propriu-zis, ci o reformulare a unuia dintre pasajele evanghelice referitoare la acest episod, nefiind exclusă o redare din memorie a acestuia.

În afara celor două vindecări reprezentate la Probota în dreptul arcului triumfal – Vindecarea orbului din naștere, care completează seria Duminicilor Penticostarului din absida altarului și Vindecarea celui cu mâna uscată, lectură din perioada Octoihului⁴¹ – Potolirea furtunii este singurul episod desprins din seria minunilor lui Hristos, care pătrunde în iconografia naosului bisericii sf. Nicolae, fără a se număra printre marile praznice celebrate de-a lungul anului liturgic⁴².

XIV veka u manastiru Zrze, p. 74–75. Având însă în vedere faptul că o serie de scene dispuse în jumătatea estică a pronaosului au fost distruse odată cu prăbușirea boltirii și a peretelui despărțitor dintre naos și pronaos, iar fereastra deschisă în grosimea peretelui de sud a dus la pierderea scenei reprezentate în partea stângă a Înălțării lui Iosif din Arimatea înaintea lui Pilat, orice interpretare în acest sens rămâne la stadiul de ipoteză.

⁴⁰ E. Bakalova, *Stenopisite na carkvata pri selo Berende*, fig. 3–4, 19, 23–24, p. 29–31.

⁴¹ Se citește luni, în săptămâna a cincea după Rusalii.

⁴² Minunea potolirii furtunii în versiunea evanghelistului Matei este indicată ca pericopă a zilei de joi, în cea de-a doua săptămână după Pogorârea Sfântului Duh. Textul lui Marcu referitor la același eveniment se citește miercuri, în săptămâna a 14-a, iar versiunea lui Luca mult mai târziu, miercuri, în

Schimbarea la Față și Învierea lui Lazăr – scene consacrate ale Dodecaortonului, reprezintă și ele manifestări ale puterii divine a lui Hristos. Același lucru se poate constata și în cazul scenei din dreptul arcului triumfal, care îl înfățișează pe Iisus la 12 ani, predicând învățaților în sinagogă. Inscripția asociată scenei – **КАКО СЪ[И] ГНИГИ⁴³ ВЪ(СТ)/ НЕ НА(ОУ)ЧИВ СЪ**, „Cum știe acesta carte fără să fi învățat?” (*Ioan* 7, 15) dovedește însă faptul că pictorii identifică această compoziție cu sărbătoarea Înjumătățirii Cincizecimii, a cărei iconografie canonică – Iisus învățând în templu la sărbătoarea coturilor – este înlocuită de multe ori în arta bizantină cu evenimentul similar din ciclul copilăriei Mântuitorului. Neavând statutul de mare sărbătoare și nefiind asimilată de tradiția iconografică ciclului extins al Marilor Sărbători, scena Potolirii furtunii nu compune în mod obișnuit un ciclu iconografic alături de scenele amintite, prezența sa în programul naosului la Probota constituind o excepție în acest sens.

Mai mult decât atât, în comparație cu numeroasele episoade ale Vindecărilor, care corespund adesea lecturilor premergătoare Cincizecimii sau imediat următoare acesteia, Potolirea furtunii pe marea Galileei – eveniment rememorat abia în săptămâna a doua după Pogorârea Sfântului Duh, se regăsește mai rar printre scenele care compun ciclul evanghelic al Minunilor și activității de propovăduire a lui Hristos, chiar și în perioada de maximă înflorire a acestei teme iconografice în programele monumentale din spațiul bizantin și balcanic⁴⁴. În lipsa unui canon care să aducă la un numitor comun selecția scenelor și structura acestui ciclu de imagini – fenomen constatat încă din perioada medievală timpurie – pictorii se raportează adesea, atunci când grupează episoadele minunilor hristice, la ordinea lecturilor evanghelice din intervalul Postului pascal, al Penticostarului și al Octoihului, având totodată în vedere, analogii legate de părți ale ritului, alături care subliniază un mesaj comun

a 21-a săptămână după Rusalii. Este semnificativ și faptul că în Tipiconul Marii Biserici (Manuscrisul 40 de la mănăstirea Sf. Cruce din Ierusalim, secolele X–XI), precum și în alte codexuri liturgice (Cod. Paris. grec. 1590, Cod. auc. E 5 10, Bodleian Library, Oxford), textul referitor la Potolirea furtunii pe mare (de regulă în versiunea lui Matei, uneori și în cea a lui Luca) este indicat ca lectură în zilele de comemorare ale unor mari cutremure de pământ (26 octombrie, 14 decembrie, 26 ianuarie, 17 martie, 25 iunie), dar și în zilele în care este evocată amintirea unor mari primejdii depășite cu bine de locuitorii Constantinopolului (invazia avară din 5 iunie 617, invazia sarazinilor din 26 iunie 677); vezi J. Mateos, *Le typicon de la Grade Église (Ms. Saint-Croix n° 40, X^e siècle)*. Introduction, texte critique, traduction et notes; I. *Le cycle des douze mois*, Roma, 1962, p. 78–81, 131–132, 212–213, 306–307, 320–321; II. *Le cycle des fêtes mobiles*, Roma, 1963, p. 190–191; Luca 8, 22–25 se citește în ziua de 25 septembrie când, alături de sfinții martiri ai zilei, se comemorează semnele înfricoșătoare care anunță Învierea; vezi *ibidem*, I, p. 44–47, n. 2. Singurul dintre aceste evenimente a cărui dată de comemorare se regăsește în Evengheliarele slavone din secolele XV–XVI, este cutremurul de pământ amintit în ziua de 26 octombrie, la sărbătoarea sfântului Dimitrie, când este indicată lectura din Luca 8, 22–25.

⁴³ În loc de **КНИГИ**.

⁴⁴ O cercetare recentă asupra acestui ciclu iconografic, care cunoaște o dezvoltare fără precedent în arta bizantină a ultimelor decenii ale secolului al XIII-lea, la M. A. Rossi, *Christ's Miracles in Monumental Art in Byzantium and Serbia (1280–1330)*, teză de doctorat, Courtauld Institute of Art, University of London, 2017.

ori pun în antiteză momentele ilustrate⁴⁵. Cronologia evanghelică este și ea un criteriu la care pictorii apelează, fiind aplicată integral sau parțial, fără a se impune însă ca principal factor în organizarea ciclului de imagini în spațiul de cult.

Scena Minunii Potolirii furtunii pe mare apare cu predilecție în cicluri ale minunilor care combină evenimente din cele patru Evanghelii, refăcând firul narativ al evenimentelor succedate până la debutul Patimilor. Uneori ea este inclusă în serii alcătuite pe baza unor juxtapuneri de ordin tematic, cum ar fi, de pildă, seria minunilor petrecute pe mare sau cea a minunilor în care simbolismul liturgic al apei ocupă un loc central. În frescele paraclisului Sf. Ioan Teologul al mănăstirii Mavriotissa din Kastoria, dateate în 1522⁴⁶, scena Potolirii furtunii este reprezentată pe peretele de sud al naosului, între Ispitirea lui Iisus în pustie (*Matei* 4, 1–10; *Marcu* 1, 13; *Luca* 4, 1–13) și Vindecarea demonizaților din ținutul Gadarenilor (fig. 8) – minune înfăptuită de Hristos imediat după potolirea furtunii și traversarea mării Galileei (*Matei* 8, 28–34)⁴⁷. În biserica Sf. Nicolae Anapafsas (1527) de la Meteora, Potolirea furtunii este redată în pronaos, într-un registru în care apar Întâlnirea lui Iisus cu femeia samarineancă la fântână, Vindecarea orbului din naștere la scăldătoarea Siloamului (*Ioan* 9, 1–11)⁴⁸ și Vindecarea din ținutul Gadarenilor. Programul bisericii Sf. Nicolae Filanthropinon (prima jumătate a veacului al XVI-lea)⁴⁹ de pe insula Ioanninei, include aceeași scenă a minunii petrecute pe marea Galileei între Vindecarea leprosului și Vindecarea din ținutul Gadarenilor, într-o ordine bazată de această dată pe relatarea evanghelistului Matei (8, 1–4; 23–27; 28–34). În plan vertical însă scena se aliniază, în virtutea unei analogii iconografice, cu Umblarea lui Iisus pe mare (*Matei* 14, 22–33) și Pescuirea minunată (*Ioan* 21, 1–12) – evenimente petrecute în momente diferite în același cadru geografic⁵⁰.

⁴⁵ Anumite microcicluri dependente de lecturi liturgice sau de un simbolism liturgic comun s-au perpetuat în arta bizantină de-a lungul secolelor. Printre cele mai populare sunt seriile inspirate de lecturile Duminicilor Pentecostarului, care includ de obicei Vindecarea slăbănogului la scăldătoarea Viteza (*Ioan* 5, 2–9), Întâlnirea lui Iisus cu samarineanca la fântână și Vindecarea orbului din naștere, evenimente sărbătorite în Duminicile a patra, a cincea și a șasea ale Pentecostarului, grupate astfel pe pandantivele exonartexului bisericii Chora din Constantinopol. Marcată de simbolismul baptismal comun este și seria compusă din Vindecarea paralizicului la fântâna Bethesda, Femeia samarineancă la fântână, Vindecarea orbului din naștere, care apare în catoliconul mănăstirii Hilandar (1321/22), în biserica Sf. Treimi a mănăstirii Sopočani, pe bolta pronaosului adăugat în veacul al XIV-lea, independent de un ciclu dedicat Minunilor, sau în pictura de secol XVI a paraclisului Sf. Ioan Teologul al mănăstirii Mavriotissa din Kastoria. Pentru o analiză aprofundată a structurii ciclului Minunilor și activității de propovăduire a lui Hristos, cu numeroase exemple din secolele XII–XIV, a se vedea P. A. Underwood, *Some Problems in Programs and Iconography of Ministry Cycles*, in idem (ed.), *The Kariye Djami*, (Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background, 4), Princeton, 1975, p. 245–302.

⁴⁶ G. Gounaris, *Οι τοιχογραφίες του Αγ. Ιωάννη Θεολόγου της Μανριώτισσας στην Καστοριά*, în „Μακεδονικά”, 21 (1), 1981, p. 5, schema 2 (nr. 26–28); p. 6, pl. 19, 21, fig. 2, 22.

⁴⁷ La *Marcu* 5, 1–20 și *Luca* 8, 26–37, minunea se produce asupra unui singur demonizat, spre deosebire de Evanghelia lui Matei, unde se vorbește despre două vindecări.

⁴⁸ M. Chatzidakis, *Recherches sur le peintre Théophane le Crétois*, în „Dumbarton Oaks Papers” 23/24, 1969/1970, fig. 16.

⁴⁹ M. Aheimastou-Potamianou, *Η Μονή των Φιλανθρωπινών*, p. 27–29.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 20, fig. a; p. 40, fig. a, b; p. 41, fig. a, b; pl. 3; p. 62–63.

Exemplele din pictura athonită târzie dezvăluie o concepție similară. În catoliconul Marii Lavre, minunea petrecută pe lacul Tiberiadei⁵¹ este pictată pe intradosul arcului de nord al careului central al naosului, între Vindecarea femeii gârbove (*Luca* 13, 10–13) și Vindecarea demonizaților din ținutul Gadarenilor. În frescele catoliconului mănăstirii Dionisiou, aceeași compoziție deschide în absida sudică un șir al minunilor din care fac parte Vindecarea din ținutul Gadarenilor, Vindecarea celui surd și mut (*Marcu* 7, 32–37) și Săturarea celor cinci mii (*Matei* 14, 13–21; *Marcu* 6, 31–44; *Luca* 9, 10–17, *Ioan* 6, 5–14), în vreme ce în trapeza aceeași mănăstiri, Potolirea furtunii se alătură Vindecărilor hidropicului, a leprosului și a orbului din Betsaida, într-un registru al Minunilor desfășurat pe peretele de est, de o parte și de alta a concii ocupate de imaginea Stihirii de Crăciun⁵². La Dochiariou, Potolirea furtunii pe mare și pandantul său, Vindecarea demonizaților din ținutul Gadarenilor, sunt dispuse în registrul median al absidei de sud, la dreapta și, respectiv, la stânga ferestrei din ax⁵³.

În majoritatea programelor monumentale, argumentul pentru reprezentarea scenei Potolirii furtunii îl constituie fie o serie cronologică a minunilor evanghelice, fie un context liturgic sau sacramental configurat prin intermediul acestora. Excepție de la această regulă fac două biserici din prima jumătate a secolului al XIV-lea, ctitorii ale despoților sârbi Milutin și Ștefan Uroș Nemanjić, unde includerea Potolirii furtunii pe mare în programele paracliselor din interiorul bisericilor principale nu poate fi explicată făcând apel la cronologia biblică sau la cea asociată anului liturgic, și nici la simbolismul liturgic asociat acestui episod. Scena participă în cele două cazuri evocate, la un discurs iconografic cu caracter exegetic și didactic configurat fie în apropierea intrării (Dečani), fie la nivelul întregului program al paraclisului (Gračanica).

Primul în ordine cronologică dintre monumentele amintite, paraclisul închinat Maicii Domnului din catoliconul mănăstirii Gračanica, include unica reprezentare a minunii Potolirii furtunii din întregul ansamblu ctitorit de Milutin Nemanjić⁵⁴. Contextul evanghelic obișnuit care ar fi justificat reprezentarea scenei în programul paraclisului dispăre aproape complet, minunea petrecută pe marea Galileei fiind reprezentată în registrul superior al peretelui de sud⁵⁵, unde se învecinează cu imaginea Proorocului Ilie hrănit de corb, poziționată la același

⁵¹ G. Millet, *Monuments de l'Athos*, p. 119, fig. 2; N. Toutos, G. Fousteris, *Ευπετήριον*, p. 67, nr. 88 pe planul iconografic.

⁵² N. Toutos, G. Fousteris, *Ευπετήριον*, p. 235, nr. 60; p. 263, nr. 46.

⁵³ G. Millet, *op.cit.*, p. 230, fig. 1; p. 231, fig. 1; p. 233, fig. 1; N. Toutos, G. Fousteris, *Ευπετήριον*, p. 337, fig. 10.1.2, nr. 99 pe planul iconografic.

⁵⁴ Finalizată în 1321, conform datei consemnate în hrisovul pictat în paraclis, pe peretele de vest, deasupra intrării. O donație din veacul al XV-lea a despotului Đurađ Branković și a soției sale Jerina către mănăstirea Gračanica a prilejuit reprezentarea fiului acestora, Teodor Branković, cândva între 1427–1429, în pasajul de trecere dinspre naosul bisericii spre paraclisul de pe latura de sud, aceasta fiind singura măturie de pictură din veacul al XV-lea din paraclis; vezi B. Todić, *Gračanica: slikarstvo*, Belgrad, 1988, nr. 66, plan iconografic VIII, fig. 118 și p. 239–241.

⁵⁵ *Ibidem*, plan iconografic VIII, p. 88 (nr. 22); p. 108 și 169–170.

nivel, în axul intrării (fig. 9a, 9b). Deasupra proorocului Ilie se mai pot distinge încă figurile celor trei tineri evrei în cuptorul lui Nabucodonosor⁵⁶. Reprezentată astfel, alături de imagini emblematice ale purtării de grijă a lui Dumnezeu în contextul Vechiului Testament, minunea Potolirii furtunii apare ca versiunea nou-testamentară a aceluiași motiv. Apariția pe același perete meridional a Viziunii Sf. Petru din Alexandria, redarea pe cel de nord, în fața minunii Potolirii furtunii, a scenei intitulată „Hristos îi învață pe iudei despre Înviere”⁵⁷ și ilustrarea în continuarea acesteia din urmă a versetului „De nu veți fi precum pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor” (Matei 18, 3)⁵⁸ fac posibilă o lectură în cheie eshatologică a temelor iconografice grupate din zona superioară a paraclisului.

În catoliconul mănăstirii Dečani, o selecție de opt scene din categoria minunilor și activității de propovăduire ocupă bolțile celor două travee occidentale ale paraclisului Sf. Nicolae, în timp ce bolțile traveelor dinspre răsărit sunt consacrate vieții sfântului patron. Potolirea furtunii compune împreună cu scenele Vindecării lunaticului (Matei 17, 14–20; Marcu 9, 14–29)⁵⁹, Ungerea lui Iisus în Betania (Ioan 12, 1–7)⁶⁰ și scena intitulată „Evreii cerând un semn de la Iisus” (Matei 12, 38–45; 16, 1–4; Marcu 8, 11–12; Luca 11, 16)⁶¹, iconografia boltirii în cruce a celei de-a doua travee (fig. 10)⁶². Tema comună a episoadelor ilustrate este meditația pe marginea puterii credinței, prilejuită de fiecare dintre cele patru evenimente, alese pentru a oferi exemple contrastante în acest sens. Și aici, la fel ca la

⁵⁶ *Ibidem*, plan iconografic XIII, p. 93 (nr. 21, 27). Pentru arhiva fotografică completă a frescelor paraclisului sudic, a se vedea <http://www.srpskoblag.org/Archives/Gracanica/exhibits/digital/e4-s1s2/index.html>; *ibidem*, plan iconografic nr. XIII, p. 93 (nr. 21, 27).

⁵⁷ Cf. Ioan 5, 25–29.

⁵⁸ B. Todić, *op. cit.*, plan iconografic VII, p. 87 (nr. 20–21).

⁵⁹ „Atunci, apropiindu-se ucenicii de Iisus, I-au zis deosebi: de ce noi n-am putut să-l scoatem? Iar Iisus le-a răspuns: pentru puțină voastră credință. Căci adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo și se va muta, și nimic nu va fi vouă cu neputință” (Matei 17, 14–20; 16, 1–4; Marcu 8, 11–12; Luca 11, 16). Marcu în schimb, subliniază punerea la încercare a credinței tatălui celui stăpânit de duh: „Iar Iisus i-a zis: de poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede. Și îndată strigând tatăl copilului, a zis cu lacrimi: cred, Doamne! Ajută necredinței mele” (Marcu 9, 23–24).

⁶⁰ Ioan este cel care localizează Ungerea lui Iisus în Betania, la cina din casa lui Lazăr cel înviat. Spre deosebire de Evangheliile sinoptice, Ioan îi atribuie lui Iuda cuvintele care sancționează gestul Mariei de a unge cu mir scump picioarele Mântuitorului, și îi oferă lui Iisus prilejul de a dezvălui în gestul acesteia prefigurarea propriei morți: „A zis deci Iisus: las-o, că pentru ziua îngropării Mele l-a păstrat” (Ioan, 12, 7).

⁶¹ Inscripția scenei: :·иудѣ(и) просеть знамениа ѿ(т) ꙗа: nu localizează scena, în Evangheliile fiind evocate mai multe astfel de momente. În capitolul 12 al Evangheliei lui Matei însă, Iisus le răspunde fariseilor făcând referire la Moartea și Învierea Fiului Omului: „Iar El răspunzând, le-a zis: neam viclean și desfrânat cere semn, dar semn nu i se va da, decât semnul lui Iona proorocul. Că precum a fost Iona în pânțelele chitului trei zile și trei nopți, așa va fi Fiul Omului în inima pământului trei zile și trei nopți...” (Matei 12, 39–40).

⁶² V. J. Djurić (ed.), *Zidno slikarstvo manastira Dečana: građa i studije*, schema VI (nr. 20–23); M. Čanak-Medić, B. Todić, *Manastir Dečani*, Novi Sad, 2016, p. 68, fig. 57. Pentru arhiva fotografică completă a frescelor paraclisului sudic, a se vedea <http://www.srpskoblag.org/Archives/Decani/exhibits/Frescoes/Nave/SouthNave-ParaccesionOfStNicholas/index.html>.

Gračanica, unica reprezentare a minunii Potolirii furtunii este cea din paraclisul sudic al bisericii. Scena nu se regăsește printre cele 36 de episoade ale minunilor, parabolelor și activității publice a lui Iisus, desfășurate în spațiul absidei altarului, bemei și al naosului catoliconului mănăstirii⁶³.

Cele două programe iconografice evocate, în care minunea Potolirii furtunii nu este prinsă într-o structură iconografică narativă, se concentrează în schimb asupra mesajului ei individual, transmis dinspre exegeza biblică înspre iconografia spațiului sacru.

Episodul Potolirii furtunii pe marea Galileei, așa cum îl relatează cele trei Evanghelii sinoptice, este, înainte de toate, un moment de încercare a credinței apostolilor. Comentariile patristice întăresc acest mesaj care decurge din lectura textului. Sfântul Ioan Gură de Aur, în interpretarea Evangheliei lui Matei, prezintă episodul ca pe un exercițiu spiritual de întărire a credinței ucenicilor, ca pe un privilegiu oferit lor, celor aleși de Hristos, de a pătrunde misterul Întrupării Fiului lui Dumnezeu. Somnul lui Iisus – abandonare temporară a ucenicilor – este, din perspectiva sfântului Ioan Gură de Aur, o condiție *sine qua non* a asimilării acestei învățături⁶⁴. Comentând același episod în varianta relatată de Luca, Chiril al Alexandriei îl descrie ca pe o experiență crucială, în care spaima morții poate clinti credința celor mai buni⁶⁵. La fel ca Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei sesizează sensul metaforic al „furtunii” și „valurilor” care cuprind corabia, pe care le aseamănă cu tulburarea care cuprinde sufletele ucenicilor. Mult mai târziu, Teofilact al Ohridei, se referă și el, în *Tâlcuirea Evangheliei lui Marcu*, la caracterul inițiativ al episodului Potolirii furtunii, remarcând paradoxul pe care îl trăiesc ucenicii ca martori ai minunii săvârșite de Iisus: „Pentru aceasta li se părea ucenicilor că este mai presus de om, dar pentru că dormea, om li se părea a fi”⁶⁶.

⁶³ M. Marković, *Χρυσόμοσα ψαδά u noyke*, în V. J. Djurić (ed.), *Zidno slikarstvo manastira Dečana: građa i studije*, p. 133 sqq. Mai mult decât atât, vindecarea celor doi demonizați din ținutul Gadarenilor (Matei 8, 28–32) este reprezentată în naosul bisericii, independent de pandantul său clasic, Potolirea furtunii pe mare; vezi M. Miodrag, *op. cit.*, p. 137 și p. 49, nr. 81.

⁶⁴ Καὶ παιδεύων ὁμοῦ, ὅτι τὸν φόβον οὐχ ἡ τῶν πειρασμῶν ἐργάζεται ἐπαγωγὴ, ἀλλὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενές. Εἰ δὲ λέγοι τις, ὅτι δειλίας οὐκ ἦν, οὐδὲ ὀλιγοπιστίας, τὸ προσελθόντας ἐγεῖραι, ἐκεῖνο ἂν εἴποιμι, ὅτι τοῦτο αὐτὸ μάλιστα σημεῖον ἦν τοῦ μὴ τὴν προσήκοθσαν περὶ αὐτοῦ δόξαν ἔχειν (Ioannis Chrysostomi Homiliae in Matthaëum, Omilia XXVIII, PG LVII, 351); Διὰ δὲ τοῦτο εἰς ἀμηχανίαν ἐξέπιπτον λέγοντες· Ποταπός ἐστιν οὗτος; Ὁ μὲν γὰρ ὕπνος καὶ τὸ φαινόμενον ἄνθρωπον ἐδείκνυ· ἡ δὲ θάλαττα καὶ ἡ γαλήνη Θεὸν ἐνέφαιναν (ibidem, PG LVII, 352).

⁶⁵ Καταστήσας δὲ τὸν κλύδωνα τῆς θαλάσσης καὶ χειμαζομένην ἅμα τῷ σκάφει τῶν ἁγίων μαθητῶν τὴν πίστιν μεθίστησι πρὸς τὸ ἀραρόν, καὶ οἶναι γαλήνην αὐτοῖς ἐνεργάζεται, τὰ τῆς ὀλιγοπιστίας περιστείλας κύματα. Καὶ μετὰ τοῦ χειμῶνος τῶν ὕδατων, τὸν χειμῶνα τῆς ψυχῆς αὐτῶν λύει, ἐπιτιμῶν καὶ παιδεύων ὁμοῦ, ὡς τὸν φόβον οὐχ ἡ τῶν πειρασμῶν ἐργάζεται ἐπαγωγὴ, ἀλλὰ τὸ τῆς διανοίας ἀσθενές. Ἐφη γοῦν· «Ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν;» Ὁ γὰρ μὴν ἕτερος τῶν εὐαγγελιστῶν εἰπεῖν αὐτὸν διατείνεται· «Τί δειλοί ἐστε, ὀλιγοπιστοί;» Θορυβεῖ γὰρ ἔσθ' ὅτε καὶ τὸν εὖ βεβηκότα νοῦν, ἐπισκήψας ἀδοκίμως φόβος θανάτου. Διὰ τοῦτο προσήεσαν ποτε λεγοντες τῷ Χριστῷ· «Πρόσθες ἡμῖν πίστιν.» Λέιπεται τοῦ τελείου πρὸς πίστιν, ὁ τοῖς τῆς ὀλιγοπιστίας ἐγκλήμασιν ὑπεννηγμένος. Ὡς περ γὰρ ὁ χρυσὸς ἐν πυρὶ δοκιμάζεται, οὕτως καὶ πίστις ἐν πειρασμοῖς. (Sancti Cyrilli archiepiscopi Alexandriae Explanatio in Lucae Evangelium, PG LXXII, 629, 632).

⁶⁶ Sfântul Teofilact arhiepiscopul Bulgariei, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Marcu*, București, 2008, p. 86.

Evocări explicite sau simple aluzii la acest episod apar și în alte scrieri cu caracter teologic și dogmatic ale Sfinților Părinți. Ioan Gură de Aur, de pildă, în Cuvântarea a X-a împotriva Anomeilor, revine la această minune evanghelică pe care o evocă, alături de Învierea fiicei lui Iair, ca exemplu al manifestării puterii absolute a lui Hristos, identică cu cea a Tatălui⁶⁷. Theodoret din Cyr, pe de altă parte, face referire la episodul potolirii furtunii în scrisoarea sa către călugării din Euphratensis, Osroene, Siria, Fenicia și Cillicia, pentru a ilustra, printr-o serie de exemple evanghelice, paradoxul manifestării concomitente a slăbiciunii omenești și a puterii divine în Hristos⁶⁸.

Cele două teme identificate de exegeza patristică în minunea petrecută pe lacul Tiberiadei – cea cu caracter dogmatic, privind natura umană și divină a lui Hristos și cea cu caracter pedagogic și inițiativ, privind credința în puterea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu – ocupă un loc important în iconografia perioadei Postului pascal. Stihirile și canoanele slujbelor Triodului abundă în antiteze care exprimă misterul morții lui Hristos. *Cuvântul la îngroparea Dumnezeiescului trup* al lui Epifanie al Ciprului, indicat ca lectură la vecernia din Sâmbăta Mare, conține numeroase astfel de pasaje⁶⁹. Stăruirea în credință este și ea o temă recurentă în predicile pascale. Omilia lui Grigorie de Nyssa la Sfintele Paști le amintește credincioșilor faptul că speranța în învierea de pe urmă, dobândită în momentul celebrării Învierii lui Hristos, trebuie să îi ghideze în fiecare clipă a vieții, în așteptarea „sărbătorii eshatologice”. Prin paralela pe care o trasează între ziua Învierii lui Hristos și cea a învierii universale încă din prima parte a discursului, acordând în partea apologetică a predicii un spațiu generos apărării doctrinei învierii trupurilor, Grigorie de Nyssa își asigură auditoriul de posibilitatea pătrunderii misterului învierii de pe urmă încă din timpul vieții. Cuprinsă în miscelanele slavone folosite în Moldova în secolele al XV-lea și al XVI-lea,

⁶⁷ Ἰδοὺ κολάζει καὶ τιμᾷ μετὰ αὐθεντίας ἀπάσης καὶ εὐχῆς οὐδεμιᾶς δεῖται(...) ὅταν ἀπαλλάξαι θανάτου· « Ταλιθὰ κοῦμ, ἀνάστηθι » ὅταν ἐλευθερῶσαι ἁμαρτημάτων· « Θάρσει, τέκνον, ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι » ὅταν ἐπιτιμῆσαι δαίμοσι· « Σοὶ λέγω, τὸ πονηρὸν δαιμόνιον, ἔξελθε ἀπ’ αὐτοῦ », ὅταν καθαστεῖλαι τὴν Θάλασσαν· « Σιώπα, πεφίμωσο » (...) Ἀπὸ γὰρ τούτου δῆλον ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐστὶ τῷ γεγεννηκότι. (Jean Chrysostome, *Sur l'égalité du père et du Fils. Contre les Anoméens Homélie VII–XII*, (Sources chrétiennes, 396), Paris, 1997, Homélie X, 177–178, 180–185, 219–220, p. 252, 254, 256.

⁶⁸ Ἐπεῖνῃσεν, ἀλλὰ καὶ πολλὰς χιλιάδας ἐκ πέντε ἄρτων ἐκόρεσε· τοῦτο θεῖον, ἐκεῖνο ἀνθρώπινον. Ἐδίψησε καὶ ἤτεσεν ὕδωρ, ἀλλὰ πηγὴ ἦν ζωῆς· καὶ τὸ μὲν ἦν τὸ ἀνθρώπινος ἀσθενείας, τὸ δὲ τῆς θείας δυνάμεως. Ἐκαθεύδῃσεν ἐν τῷ πλοίῳ, ἀλλὰ καὶ τῆς θαλάττης τὴν ζάλην ἐκοίμησε· τοῦτο τῆς παθητῆς φύσεως, ἐκεῖνο τῆς ποιητικῆς καὶ δημιουργικῆς καὶ τῆς τοῖς πᾶσι τὸ εἶναι δωρησαμένης. (Théodoret de Cyr, *Correspondance IV*, Θεοδωρήτου πρὸς τοὺς ἐν τῇ Εὐφρατησίᾳ καὶ Ὀσροηνῇ καὶ Συρίᾳ καὶ Φοινίκῃ καὶ Κιλικίᾳ μονάζοντας (Sources chrétiennes, 429), Paris, 1998, p. 116 (268–275).

⁶⁹ „Când s-a pogorât cel ce pe cele de sus nu le-a părăsit? Cum a ieșit cel ce este lăuntru? Cum a venit pe pământ Cel ce pe toate le împlinește? Cum a ieșit Cel ce se tănuiește de toți? Cel ce sus este nelipsit împreună cu Tatăl, ca un Dumnezeu, jos ca un om este cu adevărat nelipsit împreună cu maica Sa”.

alături de *Cuvântul despre Învierea de a treia zi a Domnului*⁷⁰, *Cuvântarea pascală* a lui Grigorie de Nyssa este doar una dintre creațiile bogatului repertoriu omiletic care justifică apariția secvenței iconografice din absida de sud a necropolei domnești de la Probota, în care Duminica Floriilor urmată de Somnul lui Iisus și minunea Potolirea furtunii pe mare prilejuiesc, de asemeni, o meditație pe marginea misterului sărbătorii pascale.

Scena Potolirii furtunii prezintă însă în pictura bisericii Sf. Nicolae și o particularitate iconografică relevantă pentru discuția de față. Tipologia consacrată a temei în perioada medievală târzie înfățișează un grup de apostoli în corabia aflată în mijlocul mării, Iisus fiind reprezentat la ambele capete ale acesteia, o dată „dormind pe căpătâi”, așa cum precizează Evanghelia lui Marcu, a doua oară, manifestându-și puterea asupra elementelor naturii⁷¹. Omiterea figurii lui Iisus „dormind” în scena de la Probota sau întrebuițarea drept model a unei versiuni iconografice mai rar întâlnite, care se rezumă la reprezentarea lui Hristos într-o unică ipostază (cum este cea din biserica Schimbării la Față din Pskov⁷² sau cea din trapeza mănăstirii Filoteu de la Athos), și-ar putea găsi explicația în contextul iconografic particular al Probotei, unde aceasta se învecinează cu imaginea lui Iisus Anapeson.

Iconografia minunii Potolirii furtunii se dovedește, cel puțin în cazul manuscriselor, sensibilă în contextul literar în care apare, acesta putând impune o versiune sau alta a reprezentării. În cazul Psaltirii Bristol (British Library ADD 40 731, secolul al XI-lea), psalmul 88, compus dintr-o suită de versete în care Dumnezeu este preamărit în calitate de Creator, puterea sa absolută fiind evocată în versetul al 10-lea în relație cu elementele naturii („Tu stăpânești puterea mării și

⁷⁰ *A celui între sfinți părintele nostru Grigore Nissis, Cuvânt la sfintele Paști* (ms. sl. BAR 156, sec. XV, mănăstirea Neamț, f. 126–135) și *Cuvântul la Învierea Domnului nostru Iisus Hristos* (ms. sl. BAR 156, f. 135–142^v); vezi P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol I, București, 1959, p. 227; *Al sfântului părintelui nostru Grigore Nissis: Cuvânt despre învierea a treia zi a Domnului* (ms. sl. BAR 299, sec. XVI, f. 75–82); vezi *ibidem*, p. 401; Grigore de Nissa, *Cuvânt la Sfintele Paști* și (același), *Cuvânt despre Învierea... lui Hristos* (ms. sl. BAR 345, sec. XVI, f. 152^v–166^v și 166^v–178); vezi P.P. Panaitescu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. II, ed. îngrijită de D. L. Aramă, revizie G. Mihăilă, București, 2003, p. 123. Pentru analiza conținutului omiliei lui Grigorie de Nyssa a se vedea M. Harl, *L'éloge de la fête de Pâques dans le Prologue du Sermon In Sanctum Pascha de Gregoire de Nysse*, în A. Spira, Ch. Klock (ed.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, Cambridge 1–5 September, 1978, Cambridge, 1981, p. 81–100; J. C. M. Van Winden, *In defence of the Resurrection (In Sanctum Pascha)*, *ibidem*, p. 101–113.

⁷¹ Îl vedem astfel, în dublă ipostază, la Gračanica, Dečani, la biserica Sf. Nicolae Filanthropinon din Ioannina, în biserica Sf. Nicolae Anapafsas de la Meteora, în catoliconul Marii Lavre, la Kastoria, în paraclisul Sf. Ioan Teologul (1522), în biserica Sf. Ștefan din Nessebar (1599).

Scena Potolirii furtunii apare în naosul bisericii Schimbării la Față, pe peretele de sud al brațului sudic și se aliniază pe verticală cu Pescuirea minunată (*Ioan* 21, 1–14), eveniment petrecut după Înviere, când Hristos se arată apostolilor la Marea Galileei; vezi P. Underwood, *Some Problems...*, p. 269.

mișcarea valurilor ei Tu o potolești”) este ilustrat la fila 147^r prin scena Potolirii furtunii pe mare în versiunea simplă, în care Hristos apare o singură dată în imagine⁷³. Momentul ilustrat nu este însă cel în care Iisus potolește vântul și marea învolburată (fig. 11), brațul său nefiind îndreptat spre personificarea vântului (ἄνεμος) din colțul opus al scenei, ci înspre apostolii cărora li se adresează, scena ilustrând, cel mai probabil, momentul ulterior săvârșirii minunii. Următoarele versete ale psalmului 88 continuă elogiul puterii divine care a creat Taborul și Ermonul, inspirând pe verso (f. 147^v) o reprezentare a Schimbării la Față. Dacă ținem seama de faptul că imaginea care precedă Potolirea furtunii în Psaltirea Bristol este Punerea lui Iisus în mormânt, care ilustrează la fila 145^r psalmul 87, 9, regăsim în această succesiune de scene înclinația spre antiteză manifestată în alăturarea Anapeson – Potolirea furtunii, urmată și în naosul bisericii Sf. Nicolae, de scena Schimbării la față, reprezentată pe latura adiacentă absidei.

O abordare iconografică diferită, care întărește ipoteza adaptării scenei Potolirii furtunii în raport cu textul ilustrat, se poate vedea în Tetraevangheliarul Bibliotecii Laurenziana (Laur VI. 23), în care scena este redată în contextul evanghelic original⁷⁴. În capitolul 8 al Evangheliei lui Matei, episodul minunii de pe Marea Galileei este ilustrat printr-o unică compoziție (f. 16^v), Hristos apărând în dublă ipostază. În cuprinsul Evangheliei lui Marcu (f. 120^v) însă, miniaturistul a ales să reprezinte minunea relatată în capitolul al 4-lea în două secvențe narative, clasică reprezentare în care Iisus apare în dublă ipostază – culcat la capătul corabiei și stăpânind puterea vântului – fiind precedată de un cadru inițial în care Iisus, părăsind mulțimile reprezentate pe mal, le vorbește apostolilor în corabie, înainte de declanșarea furtunii. Cadrul corespunde, cel mai probabil, versetului prin care evanghelistul Marcu își începe relatarea: „Și lăsând ei mulțimea, L-au luat cu ei, așa cum era, în corabie” (Marcu 4, 36).

Mutând accentul pe manifestarea puterii absolute a lui Hristos, în scena Potolirii furtunii, pictorii de la Probota au pus în relație imaginea lui Iisus Anapeson cu episodul minunii petrecute pe Marea Galileei. Extrapolat, mesajul central al minunii evanghelice – credința în puterea mântuitoare a lui Hristos – dezvăluie în scena Somnului lui Iisus miracolul însuși al Învierii, reactualizat cu ocazia fiecărei celebrări pascale. „Nedremannoe oko”, „Ochiul Neadormit”, cum este numit Mântuitorul în versiunile rusești ale scenei⁷⁵ „se substituie” la rândul său figurii lipsă din scena următoare, grație, nu în ultimul rând, schemei compoziționale

⁷³ Pentru descrierea manuscrisului și a miniaturilor, a se vedea S. Dufrenne, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen Âge: Pantocrator 61, Paris. Grec. 20, British Museum 40731*, Paris, 1966, p. 63; pentru documentul integral: British Library Digitised Manuscripts: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_40731_fs001r (accesat 01.08.2018)

⁷⁴ G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIV^e, XV^e et XVI^e siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos*, Paris, 1916, p. 568; T. Velmans, *Le Tétraévangile de la Laurentienne (Florence, Laur. VI. 23)*, Paris, 1971, p. 23, pl. 10 (fig. 25), pl. 33 (fig. 139).

⁷⁵ B. Todić, *Anapeson*, p. 134, cu bibliografie (n. 2); C. Ciobanu, *op. cit.*, p. 35–40.

identice folosite în pictura de tradiție bizantină în redarea lui Hristos culcat la capătul corabiei și a lui Emanuel din scena Anapeson⁷⁶ (fig. 12 a, b; 13a, b). În această formulă, friza iconografică din absida de sud a bisericii Sf. Nicolae concentrează mesajul pe care ciclul evanghelic, care traversează spațiul de cult pornind din absida altarului și continuând pe cele trei laturi ale naosului, îl prezintă *in extenso*: Patimile asumate de Hristos (Intrarea în Ierusalim) culminând cu Moartea pe Cruce și miracolul Învierii (Anapeson urmat de Minunea potolirii furtunii pe mare). Programul iconografic al naosului bisericii Sf. Nicolae a mănăstirii Probota reprezintă, din această perspectivă, rezultatul interacțiunii unui repertoriu și al unor practici iconografice comune picturii murale din spațiul balcanic cu experiența liturgică și teologică, devenită la rândul ei sursă de inspirație pentru cei care l-au gândit și realizat.

⁷⁶ Postura culcată a lui Hristos cu brațul îndoit sub cap, ținând uneori în cealaltă mână un rotulus înfășurat, corespunde posturii lui Emanuel din scena Somnului lui Iisus, figura Maicii Domnului aplecată la capul Fiului fiind și ea ușor de suprapus peste figura apostolului Petru înclinat spre Hristos în versiunea cea mai răspândită scenei Potolirii furtunii. Astfel de suprapuneri de scheme iconografice în cazul unor subiecte similare constituie un procedeu iconografic întâlnit în arta bizantină. Subiectul este tratat de Henry Maguire în *The Art of Comparing in Byzantium*, în „The Art Bulletin”, 70, 1988, p. 88–103. A se vedea, de pildă, Vestirea lui Avraam în Vechiul Testament și Buna Vestire a Fecioarei la fântână, în biserica mănăstirii Diliou; a se vedea M. Garidis, A. Paliouras (ed.), *Μοναστήρια της Νήσου Ιωαννίνων*, fig. 377–378. Postura Maicii Domnului în anumite versiuni ale compoziției Nașterii lui Hristos (un exemplu timpuriu fiind cel de la Kurbinovo) amintește și ea de Emanuel dormind din compoziția Anapeson (C. Grozdanov, L. Hadermann-Misguich, *Kurbinovo*, Skopje, 1992, fig. 38). Toți cei trei evangheliști prezintă episodul ca pe o experiență colectivă. Fără a avea o bază scripturistică, versiunea cea mai răspândită a scenei redă în prim plan, un personaj a cărui fizionomie îl identifică pe acesta cu apostolul Petru, care se apropie de Hristos pentru a-l trezi. La baza acestei identificări ar putea sta analogia cu scena Umblării pe mare, episod petrecut în același cadru, avându-l ca protagonist pe apostolul Petru, muștră de Hristos pentru necredință. Exemplele sunt numeroase: catoliconul Marii Lavre, la Gračanica, în paraclisul Sf. Ioan Teologul al mănăstirii Mavriotissa, la Sf. Nicolae Anapafsas de la Meteora, la Filanthropinon pe insula Ioanninei, la Sucevița (peretele de nord al naosului) etc.



Fig. 1 – Biserica mănăstirii Probota, absida de sud a naosului.



Fig. 2 – Biserica mănăstirii Probota, naos, peretele de vest:
a) Pilat spălându-se pe mâini în fața mulțimii, b) friza Patimilor.





Fig. 3 – Biserica mănăstirii Probota, absida de nord a naosului.



Fig. 4 – a) Biserica mănăstirii Probota, absida de sud a naosului: Pogorârea Sfântului Duh, Intrarea lui Iisus în Ierusalim, Somnul lui Iisus, Potolirea furtunii pe mare;
b) Absida de sus: Iisus Anapeson (detaliu).





Fig. 5 a – Biserica mănăstirii Probota, peretele de sud a naosului, extremitatea vestică:
Schimbarea la Față și Iisus înaintea marilor preoți.

Fig. 5 b – Biserica mănăstirii Probota, peretele de sud a naosului, extremitatea estică:
Iisus vorbind înțelepților în templu la 12 ani, proorocul Sofonie.





Fig. 6 – Biserica Schimbării la Față, Zrze (1368/69) de lângă Prilep, Macedonia. Iconografia pronaosului: 6a. ciclul Patimilor, peretele de sud; 6b. ciclul Patimilor, schema iconografică completă a scenelor păstrate: Iosif din Arimateea cerând de la Pilat trupul lui Iisus, Somnul lui Iisus, Iisus în fața lui Pilat (peretele de sud), Sfânta Treime veterotestamentară (în lunetă, peretele de vest), Împărțășirea apostolilor (peretele de vest), Iisus la Ana și la Caiafa, Batjocorirea, Pregătirea crucii (peretele de nord) (după Z. Ivković, *Živopis iz XIV veka u manastiru Zrze*, "Zograf", 1980).

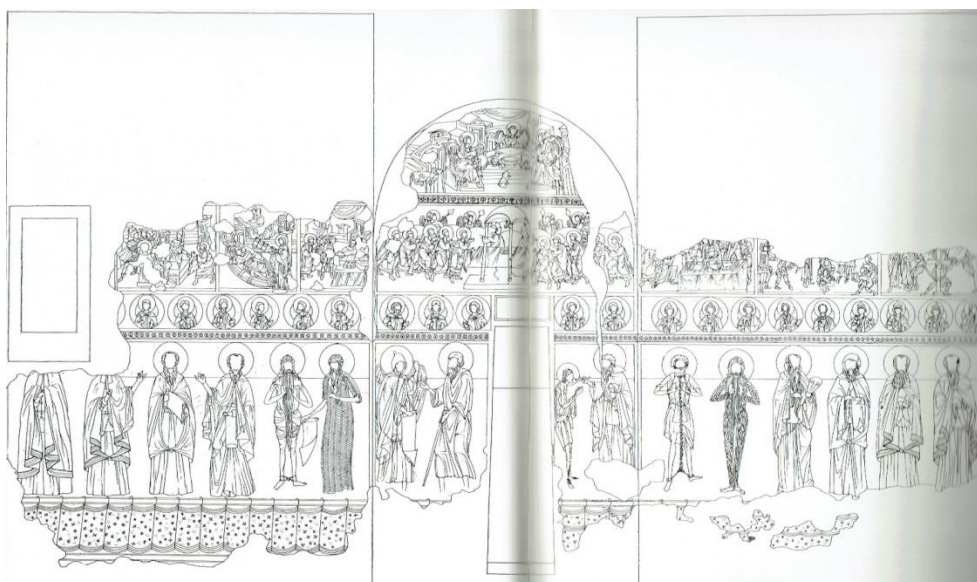




Fig. 7 – a) Biserica din Berende, nord-vestul Bulgariei (mijlocul secolului XIV-lea) peretele de est al naosului și absida altarului; b) Iisus Anapason (detaliu) – după Elka Bakalova, Стенописите на църквата при село Беренде, 1976.

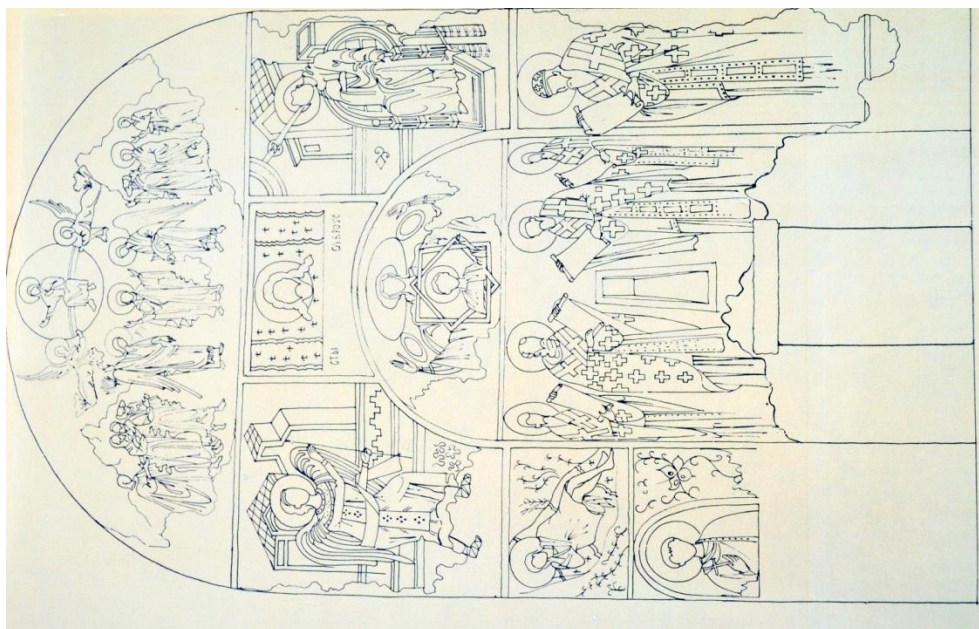




Fig. 8 – Mănăstirea Mavriotissa, Kastoria, paraclisul Sfântului Ioan Teologul (1552), peretele de sud al naosului: a) Potolirea furtunii pe mare (detaliu); b) Ispitirea lui Iisus în pustie, Potolirea furtunii pe mare, Vindecarea demonizaților din ținutul Gadarenilor.





Fig. 9 – a) Gračanica, paraclisul Maicii Domnului, peretele de sud: Potolirea furtunii pe mare (detaliu); b) vedere spre vest; registrele superioare: Potolirea furtunii pe mare, proorocul Ilie hrănit de corb, Cei trei tineri evrei în cuptorul de foc, Iisus învățându-i pe iudei despre Înviere; (© BLAGO Fund (USA/Serbia), www.srpskobлаго.org).





Fig. 10 – Dečani, biserica Pantocratorului, paraclisul Sf. Nicolae: a) Potolirea furtunii pe mare (detaliu); b) traveea a doua dinspre vest (detaliu boltire) : Potolirea furtunii pe mare, Vindecarea lunaticului, „Evreii cerând un semn de la Iisus” (© BLAGO Fund (USA/Serbia), www.srpskoblago.org).





Fig. 11 — Biserica mănăstirii Probota, absida de sud a naosului: a) Potolirea furtunii pe mare;
b) Ansamblul scenelor din jumătatea vestică a absidei de sud: Iisus Anapeson, Potolirea furtunii pe mare, Trădarea lui Iuda, Petru taie urechea slugii arhiereului, Iisus este dus la marii preoți (fragment).





Fig. 12 – Psaltirea Bristol (secol XI), Londra, British Library (ADD. 40 731) fol. 147r, psalmul 88, versetele 8-12; sursa imaginii: <http://www.bl.uk/manuscripts/>



Fig. 13a – Biserica mănăstirii Probota (ca. 1532): Iisus Anapeson (detaliu);

Fig. 13b – Biserica mănăstirii Gračanica, paraclisul Maicii Domnului (1321):
Potolirea furtunii pe mare (detaliu), ©BLAGO Fund (USA/Serbia), www.srpskoblago.org.





Fig. 14 a – Lesnovo, biserica Sf. Arhangheli (1349), pronaos: Iisus Anapeson (detaliu);
 Fig. 14 b – Dečani, catolicon, paraclisul Sf. Nicolae: (1348-50): Potolirea furtunii pe mare (detaliu),
 © BLAGO Fund (USA/Serbia), www.srpskoblago.org.



LITERATURA PARENETICĂ BIZANTINĂ DUPĂ CĂDEREA CONSTANTINOPOLULUI. CIRCULAȚIA MANUSCRISELOR GRECEȘTI

SIMONA NICOLAE

Un val de interes și preocupare științifică s-a răspândit în anii din urmă asupra unor scrieri date uitării vreme de mai multe secole¹. Numite târziu în Occidentul medieval *oglinzi ale principilor*² și cunoscute fiind în istoria literaturii

¹ Bibliografia consacrată literaturii parenetice a sporit considerabil în ultima jumătate de secol. Pentru Occidentul latin, o imagine atent conturată a stadiului cercetărilor oferă Jean-Philippe Genet în articolul *Conclusion: La littérature au miroir du prince*, articol ce încheie volumul consacrat colocviului desfășurat la Rouen, în martie 2005: *Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières* (volum coordonat de Frédérique Lachaud și Lydwine Scordia și apărut sub egida Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2011²). Nu mai puțin numeroase sunt studiile dedicate Bizanțului, sinteze ale bibliografiei ultimelor decenii regăsindu-se în articolul lui G. Prinzing, *Beobachtungen zu « integrierten » Fürstenspiegeln der Byzantiner*, în „Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik”, 38, 1988, p. 1–2, în textul lui N.-Ș. Tanașoca, *Unitate și diversitate în literatura parenetică bizantină*, în idem, *Creație și tradiție în literatura bizantină*, București, 2009, p. 144–145 sau în lucrarea lui P. Odorico, *Les miroirs des princes à Byzance. Une lecture horizontale*, în vol. *L'éducation au gouvernement et à la vie. La tradition de « règles de vie » de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Paris, 2009, p. 223–246. Studiul arhivelor românești, semnalarea și analiza unor texte rămase și astăzi needitate fac din lucrarea lui A. Duțu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română* (București, 1972), un reper incontestabil pentru cercetătorul fenomenului pe tărâm românesc. Cele două capitole ale volumului („O categorie de scrieri neglijată” și „Vârstele și graiurile cărților de înțelepciune”) prezintă în pandant atât istoria genului parenetic în preajma curților domnești, sub influențe străine, cât și circulația temelor și a motivelor literare, a ideilor politice și morale în contextul istoric determinat de condițiile economice și politice ale fiecărui veac. Prezența scrierilor parenetice în țările române este semnalată de A. Camariano-Cioran, *Parénèses byzantines dans les pays roumains*, în „Études byzantines et post-byzantines”, I, 1979, p. 117–134.

² Cea mai veche lucrare care ni s-a transmis purtând titlul de *oglină* este scrierea lui Augustin, *Specula de Scriptura Sacra*. Lucrarea nu este însă un text original, ci doar o compilație, a unor pasaje selectate din *Vechiul și Noul Testament*, fiind, așadar, o *oglină* a Cărții Sacre și nu o lucrare cu un caracter parenetic. Simbolul *oglinzii-model*, construcție etică oferită drept model, s-a conturat în imaginarul medieval occidental, la jumătatea veacului al XII-lea, după apariția lucrării *Speculum Ecclesiae* a lui Honorius Augustodunensis. Scrierea monahului din Autun este considerată cea dintâi colecție de sfaturi care a purtat numele de *oglină*, fiind, în fapt, un ghid de comportament clerical (cf. E.M. Jónsson, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, 1995). Noțiunea de *oglină* a fost transpusă în literatura de limbă greacă de către Herbert Hunger, în binecunoscuta istorie a literaturii

bizantine cu această denumire anacronică și străină lor, textele *parenetic*³ grecești au fost prezente în Estul european din perioada Bizanțului timpuriu, s-au răspândit în Apus, îndeosebi după cucerirea Constantinopolului, și au dăinuit la Curțile domnești ale țărilor române până în veacul al XIX-lea. Întrebarea asupra căreia zăbovim în paginile următoare privește influența pe care răspândirea acestora a exercitat-o asupra elitei politice care le-a cunoscut, dar și asupra autorilor autohtoni cărora, uneori, le-au fost model.

Născută în spațiul aulic⁴, datorare așadar să respecte canoanele formale și de conținut impuse de ritualul Curții și de statutul basileului, literatura parenetică a rămas cantonată îndelung în mediul căruia i s-a adresat dintru început. Numărul mic de manuscrise ce datează dinaintea căderii Constantinopolului păstrate până astăzi în bibliotecile europene, coroborat cu numărul foarte mic de codice anterioare dinastiei Paleologilor dau seama de circulația redusă pe care aceste texte au avut-o vreme de secole⁵. Corpusul lucrărilor parenetice propriu-zise este și el unul restrâns, nu mai mult de zece scrieri putând fi încadrate în acest gen literar, în pofida existenței unui număr considerabil mai mare de fragmente sau texte independente care prezintă anumite caracteristici parenetice⁶.

bizantine culte (*Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978). Capitolul dedicat *oglinzilor principilor* descrie specia literară ca pe o componentă a genului retoric (*Rhetorische Praxis*), alături de alte specii precum *progymnasmata*, *encomion*, *epitaf*, *monodie*, *autobiografie*, *ecfrasis*.

³ Παραινέω – *a sfătui*, *a îndemna*, dar și *a avertiza*, *a încuraja*, sensuri care se regăsesc în textele clasicilor greci, de la Platon și Xenofon, la Sofocle și Euripide (v. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, 1950, s.v. παρ-αινέω).

⁴ Atât autorul, cât și destinatarul lucrărilor sunt „actori” ai Curții imperiale, cu roluri bine stabilite, într-o ierarhie precisă: *principele*, destinatarul discursului parenetic, pășește spre demnitatea cea mai înaltă, urmând să devină conducător de drept divin al întregii *oicumene*; *sfătuitorul* este întotdeauna o persoană apropiată principelui (pedagogul, un dregător sau strategul de frunte al imperiului) și, în multe cazuri, chiar părintele său, cel mai îndreptățit să îl sfătuiască prin demnitatea pe care o deține, căci este *basileul* în exercițiu.

⁵ Adevărul acestei judecăți nu este absolut, ci mai degrabă confirmat în multe cazuri, fiindcă, în afara circulației propriu-zise, mulți alți factori influențează transmiterea unor scrieri până în prezent. Însă, statistic vorbind, faptul că textul parenetic al lui Synesios din Cyrene se regăsește în 14 manuscrise anterioare secolului al XIV-lea, dintr-un total de 74 de codice transmise, în vreme ce al lui Agapet doar în 6 din tot atâtea manuscrise păstrate, iar cel atribuit lui Vasile Macedoneanul în 3 codice dă seama și de circulația mai restrânsă a celor din urmă în perioada avută în vedere. Tabloul difuzării manuscrise a textelor parenetice bizantine cu cea mai largă circulație se găsește în S. Nicolae, *Sur les voies de la morale politique: circulation manuscrite des parénèses byzantines au XIV^e siècle*, în „Revue des études sud-est européennes”, XLVIII, 2010, p. 147–158.

⁶ Vezi *infra*, Anexa 1, 2. Analiza noastră se va referi preponderent la ansamblul textelor omogene stilistic și compozițional ce constituie corpusul parenezelor propriu-zise adresate principilor bizantini: *Περὶ βασιλείας εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἀρκάδιον*, Synesios din Cyrene; *Ἐκθεις καφαλαίων παραινετικῶν*, diaconul Agapet; *Κεφάλαια παραινετικὰ πρὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Λέοντα*, Pseudo-Vasile; *Ἔτερα παραινεις εἰς τὸν αὐτοῦ υἱὸν Λέοντα Βασιλέα*, Pseudo-Vasile; *Στρατηγικόν*, Kekaumenos; *Παιδεία βασιλική πρὸς τὸν Πορφυρογέννητον Κωνσταντῖνον*, Theophilact de Ohrid; *Βασιλικὸς ἀνδριάς*, Nikephoros Blemmydes; *Λόγος περὶ βασιλείας*, Toma Magistros; *ὑποθήκαι τῆς βασιλικῆς ἀγωγῆς*, Manuel Paleologul. Restul scrierilor – cele care oferă modelul *bunului suveran* sau vădesc o

Ca o premisă și totodată un rezultat al înscrierii parenezelor în literatura aulică, idiomul în care sunt compuse este dialectul attic, arhaizant. Funcția acestuia este dublă: pe de o parte semnalează înscrierea lor într-o tradiție retorică ce începe cu discursurile lui Isocrate și Aristotel și, pe de alta, reprezintă un cod care individualizează nu doar o elită culturală, familiarizată cu literatura Antichității, ci și o elită politică care asumă faptul că este legatară tradiției elenice. Uneori însă stilul și limba autorilor de pareneze sunt atât de obscure, încât e necesară o parafrază a acestora pentru a putea fi înțelese. Acesta a fost cazul lucrării lui Nikephoros Blemmydes, *Statua regiae*, compusă la jumătatea secolului al XIII-lea, pentru care, un secol mai târziu, Galesiotes și Oinaiores, oficiali patriarhali, au realizat o parafrază într-o limbă mai simplă.

Așadar, din pricina limbii, a destinatarului lor direct (principele), a conținutului care poate fi de interes doar pentru o restrânsă elită politică, a faptului că autorul acestora nu poate fi decât o persoană din imediata apropiere a principelui, textele parenetice nu au cunoscut o largă circulație în spațiul cultural bizantin. Prezența temelor și a motivelor a căror recurență poate fi identificată în întreg corpusul parenetic (legitimarea divină a puterii împărătești, respectul cuvenit instituțiilor eclesiastice și reprezentanților acestora, „setul” de trăsături morale pe care principele trebuie să le întrupeze, rolul educării spiritului și trupului) dovedește însă că autorii acestora cunoșteau, fără putință de tăgadă, scrierile înaintașilor la care adesea fac aluzie pentru a-și confirma spusa. Așadar, chiar dacă nu au fost citite în școli sau copiate adesea în scriptorii, sfaturile adresate principilor au trecut din generație în generație, iar numărul lor a sporit în fiecare secol. După căderea Constantinopolului în mâinile turcilor, preceptele princiare, rămase fără rost pe malurile Bosforului, vor călători însă în Europa întreagă, cunoscând o răspândire sinonimă cu propagarea culturii grecești în spațiul european.

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, pe harta virtuală a circulației codicelor în vestul continentului, distingem o arie principală a difuzării care acoperă centrele culturale din peninsula Italică, în special orașele ce dețineau o putere politică și economică remarcabilă: Vatican/Roma, Veneția, Florența, Milano. Prezența manuscriselor grecești în aceste centre urbane a fost determinată de imigrația elitei culturale bizantine care, în urma invaziilor turcești din secolul al XV-lea, ajungea în Europa occidentală. Grecii învățați purtau în cufere toate scrierile pe care le considerau atât de importante, încât meritau să fie salvate din urgia războiului necontenit. Și, cum epoca era deja renascentistă, umaniștii italieni priveau scrierile grecești – antice îndeosebi – cu mult mai mare interes decât predecesorii lor scolastici⁷.

intenționalitate parenetică, dar nu aparțin mediului aulic ori sunt scrieri epistolare, panegirice sau florilegii, sunt compuse în limba vernaculară sau redau în stil direct sau indirect discursuri fictive rostite de alte personaje – ilustrează *genul parenetic*, ca manieră de a transmite un conținut admonitoriu, într-o lucrare a cărei convenție retorică este diferită. Un tabel al fragmentelor parenetice pe care le-am identificat figurează în *Anexă*.

⁷ D. J. Geanakoplos, *Constantinople and the West: essays on the late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, London, 1989, p. 6.

Manuscrisele au fost, așadar, copiate masiv, au fost împrumutate, vândute, compilate, comentate ori traduse. Prin dezvoltarea tipografiei (în veacurile XV–XVI), care a preluat sarcina de a multiplica textele clasicilor, atelierelor de copişti le-a rămas să pună în circulație acele scrieri care nu aparțineau patrimoniului marii culturi a Atenei clasice. Printre ele și *oglinzile principilor*, subiect al unei curiozități mai degrabă enciclopedice, culturale, decât al unui interes vădit pentru conținutul lor politic sau doctrinar. În această perioadă, de la căderea Bizanțului și până la sfârșitul secolului al XVI-lea, o mulțime de copişti cu origini grecești au contribuit la difuzarea textelor bizantine, în „ediții” manuscrise destinate mai degrabă să devină obiecte simbolice, datorate cu diverse ocazii, decât *cărți* pentru lectura interesată a comanditarului lor. Antonie Eparhul, Manuil Bembenes, Georgios Tryphon, Nicolaos și Mihail Sophianos, Ioannes și Cornelius Mourmouris, Andronic Nuccius din Corfu, Nicolaos Maroulous și Ioannes Mavromati, din Corfu și ei, sunt copişti a căror scriitură a fost identificată în paginile parenezelor grecești care fac parte astăzi din colecțiile de manuscrise ale bibliotecii din Munchen și ale celei adăpostite de El Escorial⁸. Cu toții lucrau la Roma sau în Veneția, pentru patroni care erau ei înșiși greci sau care se interesau doar de cultura imperiului dispărut, reunind în jurul lor reprezentanți ai acestuia. Erau, printre alții, Cardinalul Bessarion (1403–1472), Theodor Gazes⁹, Georgios din Trapezunt¹⁰ sau Ioannes Argyropoulos¹¹. În felul acesta a sporit fondul de manuscrise pe care cardinalul Bessarion îl adusese din Orient și pe care îl regăsim azi în Biblioteca Marciana și tot astfel colecția reunită în secolul al XV-lea la Vatican, de către Papa Nicolae al V-lea, după pierderile datorate transferului la Avignon a tezaurului Sfântului Scaun. Cinci texte parenetice se regăsesc printre manuscrisele cardinalului

⁸ E. Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la Bibliothèque de l'Escorial*, Paris, 1848, B. Mondrain, *Copistes et collectionneurs de manuscrits grecs au milieu du XVI^e siècle: le cas de Johann Jakob Fugger d'Augsbourg*, în „Byzantinische Zeitschrift”, 84/85, 1991/1992, nr. 2, p. 354–390.

⁹ Născut într-o familie avută și influentă din Thessalonice, Theodor Gazes a reușit să scape în timpul asaltului turcesc din anul 1430 și să fugă în Italia. Între anii 1440 și 1478 îl aflăm în Pavia și Mantova, sub patronajul umanistului Vittorino da Feltre, apoi în Ferrara, profesor la nou-fundata universitate, și, în sfârșit, la Roma, invitat de Papa Nicolae al V-lea, la cererea căruia copiază și traduce, între altele, scrierile aristotelice. După ce a fost găzduit vreme de doi ani la Neapole de către Alphonso Magnanimus al Aragonului, cuceritorul regatului, trecând apoi prin Calabria, unde s-a aflat în preajma cardinalului Bessarion, s-a reîntors la Roma, iar la moartea sa, probabil, în anul 1478, i-a lăsat moștenire biblioteca lui Demetrios Chalcocondylos care îi fusese elev.

¹⁰ Georgios din Trapezunt s-a născut în Creta, în anul 1396, când insula se afla de două secole sub dominație venețiană. A studiat la Veneția, cu Vittorino da Feltre și apoi la Padova, a călătorit la Constantinopol pentru a-l convinge pe Mahomed al II-lea să se convertească la creștinism, a scris un tratat în onoarea sultanului, fiind încarcerat pentru nechibzuință de Papa Paul al II-lea, și a lăsat în urmă-i traduceri din Platon, Aristotel și Sfinții Părinți, pe lângă alte numeroase scrieri de gramatică și retorică.

¹¹ Profesor, între alții, al lui Pietro și Lorenzo de Medici, Ioannes Argyropoulos a predat mai întâi în Constantinopol, unde, cu voia împăratului Manuel Paleologul, a avut propria școală de filosofie, pentru a merge mai apoi în Creta venețiană. Întorcându-se la Constantinopol, a fost luat prizonier în timpul asediului din 1453, dar, reușind să scape, a fugit în Pelopones și s-a refugiat, într-un târziu, la Florența. În peninsula avea să joace un rol determinant în renașterea filosofiei grecești.

Bessarion (Synesios din Cyrene, Agapet, Pseudo-Vasile, Blemmydes și Alexis Comnenul¹²) și încă cinci sunt repertoriate în inventarul bibliotecii Vaticane pe care Fabio Vigili îl alcătuiește în anul 1560 (Synesios, Agapet, Pseudo-Vasile, Blemmydes și Manuel Paleologul¹³).

O a doua arie de difuzare, cu mult mai extinsă, se propagă în secolul al XVI-lea și este reflexul unui gest de bibliofil. Odată descoperit tezaurul Antichității grecești transmis prin intermediul manuscriselor bizantine, chiar litera greacă este din ce în ce mai mult căutată, îndeosebi când, dincolo de text, în calitate de autori, scribi sau chiar personaje, se află persoane ilustre, împărați sau apropiați ai acestora. Influența exercitată de conținutul oglinzilor bizantine asupra celor occidentale este aproape inexistentă. Difuzarea lor însă e tot mai amplă, într-o epocă în care știința politică se formalizează, devine autonomă, printr-un efort de teoretizare, de elaborare a unei doctrine a guvernării. Apariția în Europa catolică a unor *oglinzi* cu un conținut mai tehnic și cenzurarea altora de către Papa Paul al IV-lea (prin publicarea în data de 30 decembrie 1559 a *Index librorum prohibitorum*, care a interzis, de pildă, *Principele* lui Machiavelli) determină un recul al producției de texte originale care se înscriu în acest gen literar. Dacă în Occident iau naștere mai puține *oglinzi*, scrierile grecești de aceeași factură se răspândesc tot mai mult, fie în manuscrise care datează din secolele anterioare și pătrund acum în spațiul european, fie în copii realizate în epocă. Aproape 200 de codice conținând sfaturi adresate principilor există astăzi în bibliotecile apusene, cele mai multe ajungând acolo, prin Peninsula italică, în secolul ce a urmat căderii Constantinopolului. Peste tot în Europa, un principe, un patriarh, un intendent al vreunei biblioteci sau mănăstiri își trimite reprezentanții pentru a obține prețioasele manuscrise (fie de la Muntele Athos, fie din Istanbul), sau plătește pentru a fi copiate în scriptoriile italiene. Episcopul de Montpellier, Guillaume Pelicier, ambasador al lui Francisc I pe lângă Republica Venețiană, îmbogățește în veacul al XVI-lea biblioteca regelui său cu o colecție de manuscrise grecești copiate la Veneția, la cererea sa, colecție care astăzi se găsește în Olanda, la Leiden. Scrierile lui Synesios și Agapet fac parte din acest fond. În același veac, colecția de la Escorial sporește cu lucrările pe care Gonzales Perez, secretarul lui Carol Quintul le transportă de la Neapole și cu cele pe care ambasadorul Diego Hurtado de Mendoza le-a primit ca recompensă pentru a-l fi eliberat pe fiul lui Suleiman al II-lea. Se numără printre volume scrierile lui Theophylact, Synesios, Agapet, Pseudo-Vasile. Tot astfel, fondul de manuscrise grecești de la Munchen are la bază colecția bancherului Johann Jakob Fugger, ce număra 183 de codice grecești, printre care și parenezele lui Synesios (actualele manuscrise gr. 87 și 88) și Agapet (manuscrisul gr. 83).

Difuzarea parenezelor în Europa occidentală descrie astfel o mișcare care pornește dintr-un centru reprezentat de Italia, ca legatară a moștenirii culturale

¹² *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti / recensuit, Elpidius Mioni*, Roma, 1960–1973.

¹³ R. Devresse, *Le fonds grec de la Bibliothèque Vaticane des origines à Paul V*, Vatican, 1965.

grecești, spre restul continentului, un număr redus de manuscrise netrecând pe aici. Italia este, așadar, filtrul care cerne producția parenetică, favorizând îndeosebi textul lui Synesios, înscris într-o tradiție clasică, asimilată, într-o oarecare măsură, Antichității. *Capetele* lui Agapet sunt și ele copiate cu precădere, datorită discursului apoftegmatic și a doctrinei teocratice pe care o întruchipează. Dar textele bizantine, prin conținutul și expresia lor, nu rezonază cu ideile politice ale veacului, fiind, în Apus, doar *oglinzi* ale unei lumi revoluate. Nu ne mirăm, așadar, că scrierile occidentale, fie că vorbim de cele anterioare căderii Bizanțului – de la Isidor din Sevilla (560–636) până la Vincent de Beauvais (1190–1264) și Gilles de Rome (1243–1316) –, fie de cele posterioare acestui fapt istoric – Machiavelli (1513) sau neostoicul Justus Lipsius (~1600) –, nu au fost influențate în conținutul lor de moștenirea Bizanțului.

Un alt traseu se desenează însă în Europa estică, unde manuscrise ale *oglinzilor principilor* se mai regăsesc astăzi în mănăstirile de la Athos și Meteora, precum și în bibliotecile din Atena, Istanbul și Moscova. Dacă cele de pe teritoriul Greciei de acum și din capitala ei de odinioară sunt autohtone, colecția Synodală de la Moscova are în centru fondul de codice pe care Arsenii Sukhanov l-a procurat în secolul al XVII-lea¹⁴, îndeosebi din mănăstirile de pe muntele Athos. Menționăm cu deosebire această colecție de manuscrise grecești, pentru că ea răspunde altor preferințe și nevoi decât celor occidentale. Dacă circulația din vestul Europei este mai degrabă *estetică* sau *umanist-renascentistă*, dar fără o influență directă asupra literaturii autohtone, cea din estul continentului este preponderent *necesară*. Ea apare nu din plăcerea sau curiozitatea de a ține în mână o carte grecească, ci din nevoia de a pune în acord gândirea politică, dogma și ritualul creștin cu cele din Constantinopolul pe care Moscova îl moștenește. Pentru a fi cu adevărat *A Treia Romă*, Moscova are nevoie de *Roma Secunda*. Este unul dintre motivele pentru care patriarhul Nikon și țarul Alexei I au socotit necesară o reformă care să corecteze greșelile din cărțile bisericești din Rusia, folosind vechile cărți grecești și slavonești. Dar cum colecta de manuscrise de pe teritoriul Rusiei s-a dovedit a fi insuficientă, ieromonahul Arsenii Sukhanov a fost trimis cu daruri generoase pentru a obține din Grecia și de la Ierusalim prețioasele codice. Cinci sute de volume au fost procurate de către Sukhanov și alte două sute au fost dăruite Moscovei de către patriarhii de Alexandria, Antiochia, Ierusalim, Serbia și Ochrida. În acest tezaur s-au aflat, pe lângă scrierile bisericești, și texte laice ale greșității păgâne, dar și valoroase lucrări bizantine: codicele synodal 509 (catalog Vladimir 247) conține scrierile lui Agapet și Pseudo-Vasile, în codicele 259 (Vladimir 423) regăsim textul lui Pseudo-Vasile, Kecaumenos se află în manuscrisul synodal 298 (Vladimir 436), fiind, de altfel, singurul manuscris în care s-a păstrat această scriere, iar pareneza împăratului Manuel Paleologul se află în codicele synodal 458

¹⁴ I. Shucherin, *From Peasant to Patriarch: Account of the Birth, Upbringing, and Life of His Holiness Nikon, Patriarch of Moscow and All Russia*, translated and annotated by K. Kain and K. Levintova, Lanham, 2008, p. 45–49.

(Vladimir 437). Scrierile considerate mai importante sau mai prestigioase au rămas în biblioteca imperială, în vreme ce textele socotite mai puțin valoroase sau doar mai puțin utile ideologiei imperiale și dogmei creștine au fost destinate școlii greco-latine, înființate la Moscova în anul 1654¹⁵. Deși nu fac parte din nucleul de scrieri pe care s-a bazat reforma lui Alexei I și a patriarhului Nikon, textele *oglinzilor* pătrund în conștiința epocii, dar nu printr-o intensă circulație datorată conținutului lor (vezi numărul redus de manuscrise autonome), ci fie sub forma unor extrase apoftegmatice, fie, copiate fiind fragmentar și traduse în școli și academii, ca manuale de comportament, adresate copiilor din familiile nobile.

Așadar, dacă în vestul continentului difuzarea *oglinzilor principilor* are loc începând cu veacul al XV-lea, având ca placă turnantă Peninsula italică și ca motiv principal interesul general pentru cultura greacă transmisă prin intermediul manuscriselor bizantine, estul continentului cunoaște aceste scrieri mult mai târziu, începând cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când ele încetează, în fapt, să mai fie transmise în manuscris, datorită răspândirii tiparului. Cultura apuseană este în mică măsură un intermediar în acest proces, Rusia și mai apoi întregul teritoriu slav sau supus influenței slave, preluând textele din spațiul elen și difuzându-le din dorința de a se legitima ca moștenitor de drept al tradiției bizantine.

Pentru țările române, veacurile XIV–XVII se află sub dominația civilizației slave sud-dunărene, pe care Nicolae Cartojan o consideră a fi fost „fatală pentru toată cultura noastră veche”¹⁶. Deși primii domni ai Principatelor au căutat să își facă legături politice și religioase directe cu Constantinopolul și cu Muntele Athos, prin dării, alianțe și chiar prin trimiterea fiilor să își facă ucenicia la curtea basileilor, cucerirea turcească a zădărnicit această tradiție care abia se înfiripa. Dacă pentru Italia, invazia musulmană a constituit modalitatea cea mai importantă prin care a cunoscut literatura elină și pe cea bizantină, pentru țările române, aceeași invazie a însemnat slăbirea, pentru aproape două secole, a contactelor culturale cu această lume. Fac excepție, desigur, textele religioase, evangheliile și textele liturgice, scrierile patristice, viețile de sfinți de origine bizantină (cum sunt *Viața și minunile Sf. Vasile cel Nou*, scrisă de Grigorie, ucenicul său, aflată în mss. slav 135, sau cele două manuscrise care cuprind romanul lui Varlaam și Ioasaf, provenite de la Neamț și datând din secolul al XIV-lea, 132 și 158BAR), care circulă în Principatele Române în aceste veacuri în traducere slavă. Ele sunt copiate de caligrafi și miniaturiști slavi și greci pripășiți la nord de Dunăre sau deprinși cu acest meșteșug la mănăstirea Neamț ori la Putna, sau chiar în Craiova ori în Mănăstirea din Teleorman¹⁷ unde ființau ateliere de copiiști. Însă, deși circulația *oglinzilor* este considerabilă în Europa, iar apropierea culturii românești de literatura bizantină sunt tot mai multe începând cu a doua jumătate a secolului

¹⁵ Pentru detalii privind activitatea lui Arsenii Sukhanov, precum și manuscrisele grecești aflate la Moscova, vezi A. Belokurov, *Arsenij Sukhanov*, U.S., 2015.

¹⁶ N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, București, 1996, p. 38.

¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

al XVI-lea, și nu doar pe tărâm religios, ci și laic (pătrund acum pravile bizantine, ca aceea a lui Matei Vlastares, cronici, cum este cea a lui Constantin Manasses care îl influențează pe Macarie), totuși niciuna dintre parenezele grecești nu se regăsește, în redacție slavonă, greacă sau latină, în manuscrisele păstrate pe teritoriul românesc sau în alte părți, dar provenind de aici. Până în secolul al XVII-lea – așa cum se poate urmări în cataloagele manuscriselor grecești din fondul Bibliotecii Academiei Române și după cum reiese și din analiza detaliată a Ariadnei Camariano-Cioran¹⁸ –, nicio mențiune directă a scrierilor din genul *Fürstenspiegel* nu se regăsește în documente manuscrise păstrate și niciun citat nu este preluat ca atare din acestea, deși *Sfaturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, scriere de factură parenetică, sunt redactate în slavă, cel mai probabil, la Curtea domnească din Argeș, înainte de mijlocul secolului al XVI-lea. Dar, așa cum o arată lectura textului și cum susțin și cercetătorii acestei scrieri, începând cu Demostene Russo și până la Dan Zamfirescu sau Dan Horia Mazilu, în textul atribuit domnului român se întrețes citate din *Vechiul și Noul Testament*, scrierile lui Ioan Gură de Aur (omilii, predici), *Panegiricul lui Constantin cel Mare*, atribuit lui Eftimie de Târnovo, romanul *Varlaam și Ioasaf*, scrierile lui Efrem Sirul, *Umilința* lui Simeon Monahul, dar nu se regăsesc fragmente preluate întocmai din autori ai parenelor grecești. Temele și motivele circulă însă, sunt cunoscute autorului și nu e de mirare că, în preambulul teologico-politic, „on retrouve – după cum spune Dan Zamfirescu – les idées fondamentales de la littérature byzantine du même ordre (Agapet, Basile le Macédonien etc.) que le voïvode connaissait indirectement par l’entremise de son maître, le patriarche Niphon”¹⁹.

Deși nu au existat sau nu le mai avem păstrate în manuscrise anterioare secolului al XVII-lea, e greu de presupus că aceste scrieri erau necunoscute în țările române, cu atât mai mult cu cât lucrări similare, cum sunt *cărțile de comportare*, numite și ele *dioptra* (*oglinzi*), și-au făcut simțită prezența încă din secolul al XV-lea (în manuscrise slave cum sunt *ms. 68*, care cuprinde sfaturi de comportare extrase din scrierile patristice, ca și *ms. slav 130* din același secol, în care regăsim *Cartea lui Nikon*, care reunește o mulțime de îndemnuri pentru viața de zi cu zi a mirenilor și a călugărilor²⁰). Din veacul al XVI-lea ni s-au păstrat și manuscrise grecești în care sunt copiate cărți de comportare, așa cum este manuscrisul *gr. 607 (140)*²¹, catalog Litzica, care între filele 2 și 240 conține *Dioptra* lui Filip Solitarul, iar între filele 241 și 312 adăpostește scrierea Sfântului Athanasie, arhiepiscopul

¹⁸ Vezi C. Litzica, *Catalogul manuscriptelor grecești*, București, 1909; N. Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești*, t. II, București, 1940; M. Caratașu, *Catalogul manuscriselor grecești din Biblioteca Academiei Române*, vol. III, ediție îngrijită de E. Popescu-Mihuț și T. Teoteoi, București, 2004; A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 120–133. A. Camariano-Cioran consideră că cel mai vechi manuscris din fondul Bibliotecii Academiei Române în care se regăsește textul lui Synesios este *ms. gr. 517*; acesta conține o traducere interliniară în neogreacă și are înscrisă pe prima pagină data de 7 iunie 1670.

¹⁹ D. Zamfirescu, *Neagoe Basarab și Învățăturile către fiul său Theodosie. Problemele controversate*, București, 1973, p. 419.

²⁰ Vezi A. Duțu, *op. cit.*, p. 15 sqq.

²¹ C. Litzica, *op. cit.*, p. 300.

Alexandriei *Despre multe și necesare treburi care nu se află în scrierile sfinte și trebuie cunoscute de către toți creștinii*. O atentă analiză a evoluției cărților de înțelepciune în spațiul românesc și o însumare exhaustivă a textelor de această factură a realizat profesorul Alexandru Duțu în lucrarea *Cărțile de comportare în cultura română*.

Primele apariții sau mențiuni ale textelor parenetice le aflăm la nordul Dunării abia în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când ele intră în cultura Principatelor deopotrivă în formă manuscrisă și tipărită, ca texte independente sau menționate în cuprinsul altor scrieri. Putem spune acest lucru dacă nu luăm în seamă *Capitolele parenetice ale diaconului Agapet* care văd lumina tiparului ceva mai devreme, în anul 1628, la Kiev, în slavonă, pentru a servi ca manual de învățătură în colegiul înființat aici de către Petru Movilă.

În anul 1691, sub domnia lui Brâncoveanu, Hrisant Notara, fost elev al Academiei din Constantinopol și viitor patriarh de Ierusalim, traduce în neogreacă pareneza atribuită lui Vasile Macedoneanul, tipărită apoi, cu sprijinul domnului, la București, în tipografia în care activa Antim Ivireanu. Tot de la Academia constantinopolitană vine în București, în anul 1689, și Sebastos Kyminitis, despre care Ariadna Camariano spune că a tradus în neogreacă parenezele lui Agapet, Theophylact, discursurile isocratice adresate lui Nicocles și Demonicos, dar și textul lui Synesios, către împăratul Arcadios, dedicându-i-le lui Constantin Brâncoveanu. Traducerea interliniară a scrierii lui Synesios se găsește în manuscrisul grecesc 734 (557), în vreme ce traducerea *Capetelor* lui Agapet se află în manuscrisul 240 (577), recenzat în catalogul Litzica și datat la începutul secolului al XVIII-lea (lucrarea este prefăcută de o dedicație, aflată între filele 3–14, în care este accentuată importanța scrierii parenetice prin faptul că ea îi este adresată „marelui Iustinian”²², și de o altă prefăcută a traducătorului, adresată, de astă dată, către cititori).

Academiile domnești au fost, de altfel, locul în care textele parenetice erau folosite atât pentru deprinderea moralei, cât și pentru învățarea limbii grecești, așa cum o atestă caietele elevilor care păstrează traducerea interliniară a sfaturilor, din greaca clasică, în limba nouă. Douăsprezece manuscrise (datând din secolele XVII–XVIII), dintre cele aflate în fondul Academiei, conțin textul (sau fragmente din textul) lui Synesios, în neogreacă sau în redacție bilingvă, interliniară²³. Îndeosebi *Capetele* lui Agapet erau potrivite acestui exercițiu, căci sunt apoftegmatice și cu un lexic repetitiv. Asemenea încercări se află în numeroase codice, printre care *manuscrisele gr. 15, 274, 316, 322, 406, 511, 522, 1202*²⁴ care cuprind traduceri interliniare sau *ms. 1092* în care se regăsește doar copia originalului, fără a mai fi reluată varianta elină. Scrierile acestea nu mai prezintă astăzi un interes filologic deosebit, fiindcă ele nu oferă traduceri interesante, nici nu sunt copii fidele ale vreunui original valoros. Pentru istoric însă, ele sunt martore ale conținutului învățământului românesc, în acord cu cel din spațiul slav și divergent față de

²² A. Camariano-Cioran, *Parénèses byzantines*..., p. 123–124.

²³ Descrierea acestora se regăsește în studiul A. Camariano-Cioran, *op. cit.*, p. 120–121.

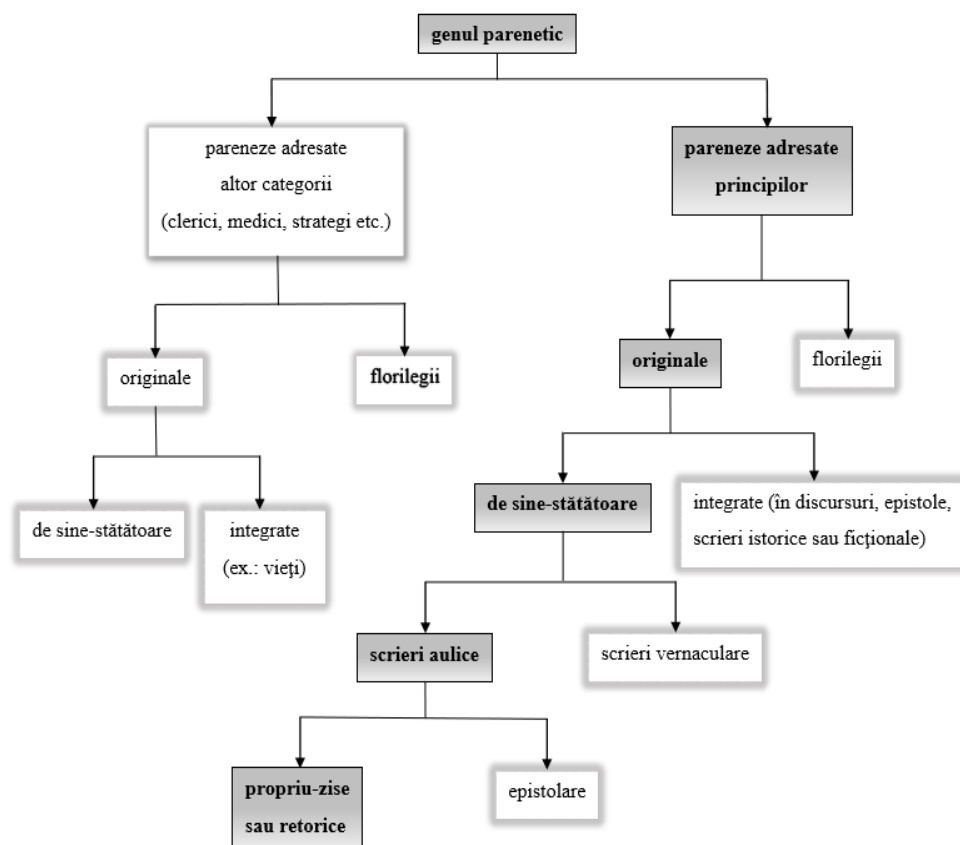
²⁴ Eadem, *Academiile domnești din București și Iași*, București, 1971, p. 126, n. 75.

Occidentul european. Afirmând monarhia absolută de drept divin, scrierile parenetice sunt, în secolul al XVIII-lea, anacronice, într-o Europă occidentală deja modernă și progresistă, rațională și protestantă sau, într-alt chip, protestatară. Ele subzistă însă, până în veacul al XIX-lea în spațiul oriental, dimpreună cu mentalitatea care le cultivă și care îngemănează puterea politică și ortodoxia, tradiționalismul și imaginea eroică a domnului salvator al creștinătății.

Înțelegem de ce Occidentul, deși a moștenit sau creat în veacurile XV–XVII aproape două sute de copii ale *oglinzilor bizantine*, nu a fost influențat semnificativ de conținutul lor, preluându-le ca pe niște piese de muzeu ce aminteau de o civilizație revolută. În Răsărit însă – de unde ne-au parvenit foarte puține copii manuscrise în limba greacă din secolele XV–XVII, cu excepția celor rămase în Grecia, restul aparținând secolelor XVII–XVIII – parenezele bizantine au fost primite la Curtea domnească și au funcționat ca manuale de citire, traducere și morală în școlile de orice nivel.

Dacă Bizanțul păstrează parenetica între zidurile curții imperiale, dacă Italia o primește și o oferă Europei ca pe un dar extravagant, Europa răsăriteană și Principatele Române o află târziu, aduc, în veacul al XVIII-lea, profesori greci să o predea în școli și-o țin cu onoare la Curte, până în vremea ultimilor domni.

Anexa1.
Structura corpusului scrierilor bizantine
în care se regăsesc sfaturi morale și politice adresate principilor



Anexa 2.

Tabloul scrierilor bizantine în care se regăsesc sfaturi morale și politice adresate principilor

	Autor	Titlu	Gen retoric
1	împăratul Iulian Apostatul	<i>Περὶ τῶν τοῦ Αὐτοκράτορος πράξεων ἢ περὶ βασιλείας</i>	Discurs panegiric (fragment integrat ²⁵)
2	Synesios din Cyrene	<i>Περὶ βασιλείας εἰς τὸν αὐτοκράτορα Ἀρκάδιον</i>	Pareneză propriu-zisă
3	diaconul Agapet	<i>Ἐκθesis καφαλαίων παραινετικῶν</i>	Pareneză propriu-zisă
4	Theophylact Simocattes	<i>Θεοφυλάκτου ἱστορίων, I.1.5 – I. 1.21</i>	Discurs parenetic ficțional (fragment integrat)
5	probabil, Ioan Damaschinul	<i>Βαρλαάμ καὶ Ἰωάσαφ, cap. 36</i>	Discurs parenetic ficțional (fragment integrat)
6	patriarhul Photios	<i>Τί ἐστὶν ἔργον ἄρχοντος cap. 23 – 118</i>	Pareneză epistolară
7	Pseudo-Vasile	<i>Κεφάλαια παραινετικά πρὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Λέοντα</i>	Pareneză propriu-zisă
8	Pseudo-Vasile	<i>Ἔτερα παραίνεσις εἰς τὸν αὐτοῦ υἱὸν Λέοντα Βασιλέα</i>	Pareneză propriu-zisă
9	patriarhul Nicolaos Mysticos	<i>Ἐπιστολαί. Τῷ περιδόξῳ καὶ λαμπροτάτῳ ἀμνηρᾷ τῆς Κρήτης καὶ ἡγαπημένῳ</i>	Epistolă cu tematică politică (fragment parenetic integrat)
10	împăratul Constantin al VII-a Porfirogenetul	<i>Τοῦ ἐν Χριστῷ βασιλεῖ αἰωνίῳ βασιλέως ῥωμαίων πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμάνον (De administrando imperio)</i>	Tratat de guvernare
11	Kecaumenos	<i>Στρατηγικόν</i>	Pareneză propriu-zisă (nu aparține mediului aulic)
12	Theophylact de Ochrida	<i>Παιδεία βασιλική πρὸς τὸν Πορφυρογέννητον Κωνσταντῖνον</i>	Pareneză propriu-zisă
13	Anthionios Melissa	<i>Μέλισσα (antologie de sentențe)</i>	Antologie parenetică
14	Alexis Comnenul	<i>Μοῦσαι Ἀλεξιάδες Κομνηνιάδες</i>	Poem parenetic
15	anonim	<i>Διγενῆς Ἀκρίτης</i>	Poem vernacular (fragment parenetic integrat)
16	probabil Alexis Comnenul, fiul împăratului Ioan al II-lea	<i>Στίχοι πολιτικοὶ τοῦ Σπανία sau Διδασκαλία παραινετική</i>	Poem parenetic vernacular
17	călugărul Theognostos	<i>Παραίνεσις πρὸς βασιλέα (cap. al XIX-lea al culegerii Thesaurus)</i>	Antologie parenetică (fragment integrat adresat basileului)

²⁵ Terminologia îi aparține lui G. Prinzing (vezi *supra*, n. 1).

Autor	Titlu	Gen retoric
18 Demetrios Chomatenos	<i>Πονήματα διάφορα Περὶ τῶν παρὰ βασιλέως γινομένων ποινῶν...</i> (scrisoarea nr. 110)	Epistolă parenetică (scurt portret arhetipal al basileului integrat)
19 Ioannes Apocaukos	<i>inc. Τῷ βασιλεῖ...</i> (scrisoarea nr. 110)	Epistolă panegirică
20 Nikephoros Blemmydes	<i>Βασιλικὸς ἀνδριάς</i>	Pareneză propriu-zisă
21 Theodor al II-lea Doucas Lascaris	<i>De subiectorum in principem officiis</i>	Discurs parenetic adresat supușilor
22 Thoma Magistros	<i>Λόγος περὶ βασιλείας</i>	Pareneză propriu-zisă
23 Maximos Planudes	<i>Βασιλικὸς λόγος</i>	Discurs panegiric
24 Theodor Metochites	<i>Υπομνηματισμοί. Περὶ βασιλείας</i>	Tratat de guvernare
25 Theodor Paleologul	<i>Les enseignements de Théodore Paléologue</i>	Pareneză propriu-zisă (textul în limba greacă s-a pierdut)
26 Manuel Paleologul	<i>ὑποθήκαι τῆς βασιλικῆς ἀγωγῆς</i>	Pareneză propriu-zisă
27 Demetrios Chrysoloras	<i>Σύγκρισις παλαιῶν ἀρχόντων, καὶ νέου, τοῦ νῦν αὐτοκράτορος</i>	Epistolă panegirică

Surse (ediții și traduceri consultate)

Julian Apostatul

Cave Wright, W. (trad. and ed.), *Julian Emperor of Rome: The Heroic Deeds of the Emperor Constantius, or on Kingship Oration II*, London, Cambridge, MA, 1913.

Talbot, E. (trad. et notes), *Œuvres complètes de l'empereur Julien*, Paris, 1863.

Tourlet, R., (trad. et commentaire), *Œuvres complètes de l'empereur Julien*, t. I, Paris, 1821.

Synesios din Cyrene

Druon, H., *Œuvres de Synesius*, Paris, 1878.

Lacombrade, Ch., (trad. et commentaire), *Discours sur la royauté de Synésios de Cyrène*, Paris, 1951.

Garzya, A. (a cura di), *Opere: Epistole, operette, inni – di Sinesio di Cirene*, Torino, 1989.

Lamoureux, J., Aujoulat, N. (ed.), *Synésios de Cyrène: Tome IV: Opuscules I, Sur la royauté*, Paris, 2004.

Agapet

Migne, J. P., *PG*, tom 86, col. 1163–1185, Paris, 1857.

Iadevaia, F., *Agapito Diacono, Scheda Regia*, Messina, 1995.

Theophylact Simocattes

Whitby, M.; Whitby, Mary, *The History of Theophylact Simocatta*, Oxford, 1986.

Whitby, M., *The Emperor Maurice and His Historian: Theophylact Simocatta on Persian and Balkan Warfare*, New York și Oxford, 1988.

de Boor, C. (ed.); Wirth, P. (ed. correctionem curavit explicationibusque recentioribus adornavit), *Theophylactos Simocattes: Historiae*, Stuttgart, 1972.

Varlaam și Ioasaf

Ronchey, Silvia, *Storia di Barlaam e Ioasaf. La vita bizantina del Buddha*, Torino, 2012.

—, *Vita bizantina di Barlaam e Ioasaf*, Milano, 1980.

Woodward, G. R. & Mattingly, H. (trad.), Page, T.E., Capps, E., Rouse, W.H.D. (ed.), *John Damascene: Barlaam and Ioasaph*, London, Cambridge, Mass., Loeb Classical Library, 1937.

Wallis Budge, E. A., *Baralam and Yewasef*, Abingdon, Routledge, 2011.

Patriarhul Photios

Migne, J. P., PG, t. 102, col. 627–696, Paris, 1857–1866.

Sternbach, L, *Photii Patriarchae: Opusculum paraeneticum*, Cracoviae, 1893.

Vasile Macedoneanul

Migne, J. P., PG, t. 107, col. 21–60, Paris, 1857–1866.

Nicolaos Mysticos

Migne, J. P., PG, t. 111, col. 29, Paris, 1857–1866.

Constantin Porfirogenetul

Migne J. P., *De administrando imperio*, PG, t. 113, col. 157–422 Paris, 1864.

Migne J. P., *De cerimoniis aulae byzantinae*, PG, t. 112, col. 74 -1147, Paris, 1897.

Moravcsik, G. (ed.); Jenkins, R. J. H. (trad.), *De administrando imperio*, Washington DC, 1967.

Grecu, V (trad.), *Carte de învățătură pentru fiul său Romanos*, București, 1971.

Kekaumenos

Litavrin, G. G. (ed.), *Sovety i rasskazy Kekaumena. Sochinenie vizantiiskogo polkovodtsa XI veka*, Moscova, 1972.

Wassiliewsky, B., Jernstedt, V. (ed.), *De officiis regis libellus*, Amsterdam, 1965.

fragmente din *De officio Regis* în traducere engleză în Barker, E, *Social and Political Thought in Byzantium*, Londra, 1957, p. 125–129.

Theophylact de Ohrid

Migne, J. P., PG, t. 126, col. 253–285, Paris, 1857–1866.

Anthonios Melissa

Migne, J. P., PG, t. 136, col. 996–1012, Paris, 1857–1866.

Alexis Comnenul

Maas, P., *Die Musen des Kaisers Alexios I.*, în „Byzantinische Zeitschrift”, XXII, 1913, p. 348–369.

Digenis Akritas

Jeffreys, Elizabeth (trad. și ed.), *Digenis Akritis, The Grottaferrata and Escorial versions*, Cambridge, 1998.

Spanias

Danezis, G., *Spaneas: Vorlage, Quellen, Versionen*, München, 1987.

Theognostos

Munitiz, J. A. (ed.), *Theognosti Thesaurus*, Corpus Christianorum, Series Graeca, Louvain, 1979.

Demetrios Chomatenos

Prinzing, G. (rec.), *Demetrii Chomateni „Ponemata Diaphora”*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. 38: Series Berolinensis, Berlin, 2002.

Ioannes Apokaukos

Vasilevskii, V., *Epirotica saeculi XIII*, în „Vizantiiskii Vremennik”, 3, 1896.

Nikephoros Blemmydes

Emminger, K., *Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln. I. Zum Ἀνδριᾶς βασιλικός des Nikephoros Blemmydes*, München, 1906.

Hunger, H., Ševčenko, I., *Des Nikephoros Blemmydes Βασιλικὸς Ἀνδριᾶς und dessen Metaphrase von Georgios Galesiotes und Georgios Oinaïotes*, Viena, 1986.

Mai, A., *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 2, Roma, 1827, p. 609–670.

Migne, J. P., PG, t. 142, col. 611–657, Paris, 1857.

Theodor al II-lea Ducas Lascaris

Festa, N., *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII*, Florența, 1898.

Thoma Magistros

Migne, J. P., PG, t. 154, col. 447–496, Paris, 1857–1866.

Maximos Planudes

Westerink, L. G., *Le Basilikos de Maxime Planude*, în „Byzantinoslavica”, 27, 1966, nr. 1, p. 98–103; 28, 1967, nr. 1, p. 54–67; 29, 1968, nr. 1, p. 34–50.

Theodor Metochites

Müller, Ch. G.,
Kiessling, Th. (ed.), *Theodori Metochitae miscellanea philosophica et historica graeca*, Lipsiae, 1821, p. 625–642.

Theodor Paleologul

Knowles, Christine, *Les enseignements de Théodor Paléologue*, Londra, 1983;

Manuel Paleologul

Migne, J. P., PG, t. 156, col. 309–384, Paris, 1866.
Nicolae, Simona (ed. și trad.), *Manuel Paleologul – Sfaturi pentru educația împărătească*, București, 2015.

Demetrios Chrysoloras

Conti Bizzarro, F., *Demetrio Crisolora: Cento epistole a Manuele II Paleologo*, Napoli, 1984.

Treu, M., *Demetrios Chrysoloras und seine Hundert Briefe*, în „Byzantinische Zeitschrift”, 20, 1911, p. 106–128.

**ELENISMUL
ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC**

LIMBA GREACĂ – DEPOZITAR CULTURAL ȘI ELEMENT VEHICULAR ÎN SPAȚIUL ROMÂNESC

LIA BRAD CHISACOF

„Influența amintirilor istorice asupra popoarelor este un titlu pentru un studiu frumos pentru cel ce dorește să se aleagă cu glorie de pe urma scrisului. Impresia pe care studiul (acestei influențe) o lasă în suflet este profundă, este o piatră de hotar **care împarte națiunile în dominatoare sau sclave**. Influența istorică e nesfârșită și în domeniul literelor, ea dă culturii un anume caracter special și permanent care o apără de elemente străine, o urmează totdeauna și peste tot pentru că viața civilizată a națiunilor este strâns legată de viața (culturală). Când un popor a trecut deja prin acest stadiu de civilizație și i se ia civilizația scrisă, (el) se întoarce la ciclul infinit al civilizației, are deja un model, are prototipuri, el premergându-și sieși în civilizație și în consecință merge repede pe urme deja cunoscute.... În Valahia epoca de civilizație nu a preexistat. Înainte de epoca creștină aceste seminții n-aveau nici o legătură cu civilizația și din zguduirea civilizației de-abia dacă și-au păstrat numele... Așadar lipsa acestui element modelator a menținut stagnarea civilizației valahe și va fi din nou în timp cauza instabilității înăscute în civilizația valahă...¹.”

Aceste rânduri fac parte dintr-un raport din 1841 asupra nivelului cultural din Valahia și aparțin unui exponent coerent al unui punct de vedere fanariot (el însuși nefiind fanariot prin naștere, ci prin educație), bun prieten cu I.H. Rădulescu, mentor al Dorei d’Histria și autor al unui dicționar elin-român acum pierdut. Este G.G. Papadopol, vehement atacat de români din pricina obiecțiilor aduse *Lexiconului de la Buda*, un nostalgic al domniilor fanariote și al conviețuirii culturale dintre greci și români, considerând abolirea celor dintâi drept o regretabilă greșeală: „...avantajele cu care ar fi înzestrat caracterul național și literatura ar fi rămas neîntrerupte și ar fi grăbit progresul, imprimând prestanță culturii cum istoria nu a mai dăruit Valahiei **dacă cei care au luat cu chirie principatul** n-ar fi avut o viață atât de scurtă și dacă gândirea celor care domneau atunci ar fi putut cuprinde ideea de profit permanent...”².

¹ Vezi articolul nostru *Quelques aspects de la formation du roumain et du grec littéraire*, în „Revue des études sud-est européennes”, 29, 1991, p. 211–212.

² *Ibidem*.

Este desigur un punct de vedere extrem, marcat de evidenta despărțire, fie ea și relativă, totuși ireversibilă dintre două culturi naționale. El se articula la aproximativ două decenii după ce un absolvent al Academiei Domnești de la București, perfect vorbitor de greacă, limbă în care a scris printre multe altele un manual de greacă Φράσεων Ελληνικών εβδομήκοντα³ și a compus și o savuroasă piesă de teatru (încă nepublicată)⁴ care deschidea o întreagă serie dramatică destinată probabil reprezentării la Cișmeaua Roșie, l-am descris pe Naum Râmniceanu, argumenta oportunitatea acestei separări într-o scriere ignorată până acum și intitulată *Buciumul cugetării*. Istoria Greciei antice este reprezentată acolo succint și în termeni contemporani:

„Elada, acest slăvit și cinstit neam, pentru carele istoria spune atâtea fără să arate vreodată de ajunsu, în cele mai strălucite veacuri ale sale nu au fost altceva decât numai un trup politicescu despărțit în felurite republice și în deosebite mici împărății nespânzurate una de alta și de multe ori având deosebite interesuri, Cu un cuvânt, precum este astăzi Ghermania.

Elineștile aceste noroade, deși era împreună legate între dânsle prin una și aceeași credință, prin una și aceeași //f. 254 limbă, și prin aceleași obiceiuri și năravuri, totdeauna hrănea în sânurile lor o potrivnică râvnire între dânsle, care de multe ori au stăut pricină de a să vărsa râuri de sânghiuri și au apropiat minutul cel mai după urmă al acei desăvârșite stricăciuni și prăpădenii a sa⁵.”

Este practic un istoric al relațiilor dintre greci și români, două nații „născute pentru ca să să iubească” în care episodul 1821, care a prilejuit dezordine și jaf, este îndelung detaliat și deplâns pe măsură:

„Ce strălucită și vrednică de râvnit pentru fii Eladei cei de astăzi și pentru noroadele amândorura dachiceștilor eparhii! Și cu adevărat cine ar fi crezut că doao învecinate neamuri născute prentu ca să să iubească, și să aibă ocugetare între dânsle având pre aceeași credință, dobândind mai pre aceiaș creștere cu năravuri și obiceiuri de o asemănare cu obșteștile folosuri să judecu între dânsle până la moarte și unul pohtește stricăciunea celuilalt și să silește de ar fi prin puțință să deschiză mormântul prăpădenii și a relui sale norociri și însă, nimic alt nu este mai adevărat. Rușine este întru adevăr ca să o mărturisim, dar însă socotesc că vremea este de a rădica acoperișul sfiei și cu limba adevărului și cu inimă zdrobită întinzându-ne către amândoa aceste neamuri către cel elinesc zicem și către cel dachicesc să facem aducere aminte pentru cele mutătoare folosuri și datorii ale lor, pre care după nenorocire să vede că le-au dat uitării în cele mai vrednice de judecată stări împrejur ale patriei lor.”

Marcând clar trecerea de la identitatea de creștin otoman la cea de cetățean român (înlocuiește, atunci când reproduce poemul-model, „creștini” cu „români” și

³ C. Erbiceanu, *Viața și activitatea literară a protosinghelului Naum Râmniceanu*, Academia Română, *Discursuri de recepțiune*, București, 1900.

⁴ Vezi articolul nostru *O piesă de teatru necunoscută sau cum se distrau refugiații munteni la Brașov în 1821*, în „Astra”, s. n., an VI (XLIX), nr. 1–2 (341–342), Brașov, 2015, p. 26–37.

⁵ Ms rom. BAR, nr. 720, f. 255.

„creștinesc” cu „românesc”), *Buciumul ocugetării* este o replică la *Trâmbița românească*, un manifest anti-otoman, pro-habsburgic și pro-rus, poem tipărit probabil la 1769, atribuit fără argumente convingătoare lui Ienăchiță Văcărescu⁶ și semnalat la 1912 de Ioan Bianu.

Acestor reacții aprinse le opunem o cercetare nepărtinitoare care țin seama ca principiu teoretic de aceea că limbile sunt deprinse pentru comunicare, în cazul limbilor clasice comunicarea este receptivă în timp ce în limbile moderne este totodată receptivă și productivă.

De aici am derivat epitetul înscris în titlu și anume de „depozitar” și „vehicular”. Prin primul înțelegem fondurile de cărți grecești⁷ cunoscute, dar încă necatalogate separat, păstrate în spațiul românesc ca și manuscrisele – manuale cuprinzând texte clasice din principalele biblioteci, multe dintre ele supraviețuitoare ale celor mai cunoscute biblioteci istorice. E vorba despre principalele lucrări ale antichității grecești și cele bizantine care au nenumărate semne a fi fost citite. Prin cel de-al doilea înțelegem tot ceea ce ține de interacțiunea dintre cele două limbi, fie ele în variantă vorbită sau scrisă, de reacția provocată de prezența limbii grecești în spațiul românesc.

Din punctul de vedere al uzului propriu-zis al acestei limbi, în care, în timp, s-au înregistrat o mulțime de reacții de toate nuanțele (respingere, delimitare, ironie etc.) una dintre cele mai târzii venite din partea cuiva care nu numai că știa extrem de bine grecește, dar chiar a fost administratorul unei insule locuite de greci, insula Samos, și l-am numit pe Ion Ghica, reclamă balastul, proporția exagerată pe care disciplina o ocupă în economia celor studiate.

Ion Ghica⁸ relatează felul în care se făcea instrucțiunea privată în limba greacă:

„Metoda și programul lor de învățatură era același pentru toți. Începeau cu Eclogarion de la File Grigorie un fel de crestomație ad usum Delphini (delfinul era amicul nostru, eu Grigore Caracaș, în onoarea căruia un dascăl Crisolora scrisese acel op). Când ajungeai la scoarța din urmă a cărții, te trecea la Terpsitea, așa se numea gramatica compusă de prea învățatul dascăl Neofit Duca. Îți da de ceteai din Dialogurile morților lui Lucian și te punea la tehnologie... După trei sau patru ani ajungeai la Xenofon sau la Plutarh, cu care te deprindea la sintaxă;...în zece ani te da gata, telios. Fără noțiuni serioase de istorie, fără filozofie și fără elemente de matematică, te lua de mână și te ducea, într-o duminică, la părinți, zicându-le cu îngâmfare: „Băiatul a isprăvit cartea !””

Avem implicit și descrierea modului în care se deprindea greaca cu ajutorul unor gramatici care au devenit bilingve mult mai târziu. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, în cadrul valului modernizator situat în jurul Iluminismului, unul dintre

⁶ Al. T. Dumitrescu, *Trâmbița românească, manifest public, patriotic și revoluționar compus în versuri și tipărit la 1769*, București, 1914.

⁷ Vezi N. Iorga, *Știri nouă despre biblioteca Mavrocordatilor și despre viața muntenească în timpul lui Constantin-vodă Mavrocordat*, în „Cultura Națională”, București, 1926.

⁸ I. Ghica, *Opere*, ed. I. Roman, București, 1967, p. 255.

cărturarii grecofoni prezenți la București, Dimitrie Catargiu, teoretiza oportunitatea existenței unor gramatici separate de greacă și română astfel încât învățăceii să deprindă mai întâi corect limba lor maternă dar își exprima și dorința compunerii unor gramatici bilingve:

„să spunem ce fel de tânăr vrem să formeze (educația noastră)... tânărul cetățean valah (format de noi) va trebui să învețe să scrie și să vorbească valaha cultivată, să învețe tot în limba lui în general regulile noastre și istoria literaturii și bisericii valahe și pe cea generală, la fel și geografia și istoria naturală, obiceiurile locului și dreptul și câteva dintre științe, să scrie și să folosească greaca de la Constantinopol, desigur cea cultivată. Aproximativ aceleași lucruri trebuie învățate și de către valahul preot dacă nu cumva acesta dorește să insiste mai mult pe dogmă, pe cartea sfântă și pe istoria bisericii și pe celelalte să le lase ca ocupații secundare...

Dintre tinerii care sunt numiți după o alegere ca învățători sau cei care din propria lor dorință devin înțelepți trebuie să învețe cu temei greaca și să studieze și latina. Bine ar fi să li se predea și o limbă vie în așa fel încât să poată să traducă din alte limbi idei din ziua de azi și să aducă în limba lor părintească bogățiile la modă.

Ca să formăm astfel de cetățeni ai Valahiei trebuie să reformăm întâi școala și să facem cărțile de care avem nevoie. E imposibil să scriem cărți de predare repede și conform cu necesitățile noastre pentru că asta presupune lucruri pe care nu le avem. Trebuie să recurgem la ceva mai simplu, la limbile străine unde ele sunt gata (făcute) și nu mai trebuie decât traduse....

Trebuie să compunem o gramatică valahă și greacă separat, apoi și amestecate: una să o explice pe cealaltă. Trebuie să traducem varianta scurtă a tezaurului limbii eline cu explicații în greaca modernă... Dar dacă toate astea se fac este cea mai mare împlinire care poate să existe, este profitul grecilor și al valahilor în lipsa de cărți de școală în care se găsesc. Valahii neavând vreodată cărți și grecii neavând cărți accesibile și metodice și explicite.

Școala trebuie să aibă două limbi vii de bază, greaca și valaha, să aibă învățători separați la fiecare știință și artă... se poate ca același învățător să predea aceeași materie în greacă și în valahă sau cel puțin acest lucru să fie pregătit pentru viitor... Școala să aibă un dascăl grec care predând și folosind greaca să grecizeze prin aceasta lecțiile care se predau în școală folosindu-se de tematică.

Educația copilului în timpul dezvoltării minții lui este aceasta:...părintele să-i predea două sau trei limbi... Națiunile civilizate și autonome nu vorbesc nici una decât limba sa naturală și mai puțin de trei limbi; toate acestea par obligatorii la națiunile supuse și aservite, un grec pare obligat să știe greaca și turca, un valah valaha și greacă⁹...”

O treaptă superioară o constituie, desigur, **traducerile**. Să remarcăm că primii traducători din greacă, cei din secolul al XVII-lea, combină sursele și se concentrază pe forma finită a traducerilor lor, oricum destinată unui consum intens, căci este vorba de texte de cult.

⁹ D. Catargiu, *Ta dokimua*, ed. C. Th. Dimaras, Atena, 1974.

În legătură cu *Cronograful*¹⁰ lui Dosoftei, tradus în 1689 după *Néa σύνοψις διάφορων ιστοριών* a lui Matei Cigala din Cipru¹¹, s-a remarcat faptul că traducătorul a adăugat capitole din *Biblie* sau date istorice (lista sultanilor) care să aducă lucrarea la zi. În același timp el a confruntat versiunea sa cu cele pre-existente în română. Din punct de vedere al lexicului lui Dosoftei, extrem de bogat și de variat¹², fiind influențat de peregrinările mitropolitului, se observă câteva caracteristici până acum nesemnificate. În *Cronograf* există tendințe de impunere a unor cuvinte noi¹³, dintre care vb. *a amiri*¹⁴ („... și pusă oamini săi di amiria, adecă stăpânea...”; cf. ar. *amiră* „împărat”), sau a unor împrumuturi interdialectale: *pleagă* < lat. *plaga* „rană” („nici va fi întri voi pleagă de moarte”¹⁵; cf. ar. *pleagă*).

Mult timp cu o identitate neclară, fiind confundat practic cu un Filotei Sinaitul, grec de origine¹⁶, monahul Filotei, numit și sfetăgorețul¹⁷ datorită stagiului la Muntele Athos, era fiul unui demnitar¹⁸, aga Jipa. Datorită faptului că era călugăr, nu era menționat în actele oficiale. El a tradus *Învățăturile creștinești*, *Floarea darurilor* (tipărite la Snagov în 1700) și *Catavasierul* (tipărit în 1714 la Târgoviște). Contribuția sa cea mai importantă este „românirea”¹⁹ cântărilor bisericești, adaptarea psalmilor la limba română, traducere publicată în 1713 „cu voia și cerera a toată biserica și a tot norodul”. Efortul de traducere era cu totul special, căci textul românesc trebuia acomodat melodiei tradiționale. Filotei fusese probabil precedat în acest tip de demers dar într-un mod neprofesional, melodia bizantină era memorată și versurile românești se cântau practic fără note. Cuvintele românești trebuiau alese în așa fel încât să aibă ritmul cerut de de necesitățile melodice ale muzicii bizantine²⁰.

Din același grup fac parte și frații Greceanu cunoscuți mai ales pentru traducerea *Bibliei* care însă reprezintă pe alocuri o traducere internă, căci folosește și texte pre-traduse. Performanța de traducători a fraților Greceanu reiese mai clar din traducerea *Mărgăritarelor*²¹, o redare armonioasă ce procură o lectură agreabilă.

¹⁰ Păstrat în ms. rom. BAR 3456.

¹¹ Identificarea originalului a fost făcută de Al. Elian, iar studiul cel mai aprofundat se află în D. Mihăescu, *Cronografele românești*, București, 2006, p. 148–172.

¹² Vezi D. Mihăescu, *Cronografele românești*, p. 159–170.

¹³ *Ibidem*, p. 162–170.

¹⁴ *Ibidem*, p. 162.

¹⁵ *Ibidem*, p. 169.

¹⁶ N. Iorga, *Istoria bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, vol. II, București, 1930, p. 14.

¹⁷ CRV, nr. 118, p. 6 și N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688–1821)*, vol. I, ediție B. Theodorescu, București, 1969, p. 60.

¹⁸ Vezi S. Barbu-Bucur, *Filotei sin agăi Jipei*, I. *Catavasier*, București, 1981.

¹⁹ Expresia îi aparține lui Anton Pann și apare în prefața cărții *Fabule și istorioare*, București, 1841, p. 4: „După ce am învățat canoanele și ortografia acestui meșteșug – al muzicii psaltice n-am zăbovit a români și a lucra pe note cărțile cele mai trebuincioase” (apud S. Barbu-Bucur, *Filotei sin agăi Jipei*, I. *Catavasier*, București, 1981, p. 65).

²⁰ *Ibidem*, p. 53.

²¹ Vezi Ioan Gură de Aur, *Mărgăritare*, ediție R. Popescu, București, 2001.

Ajungem în secolul al XVIII-lea²², unde din cei patruzeci de traducători identificați, un număr de 22, deci jumătate, traduc din greacă: Alecu Beldiman, Ioan Beldiman, Șerban Bodeș, Constantin Cocorăscu, Toma Dimitriu, Radu Duma, Matei Fărcășanu, Zoița Grigoriu, Gherasim Putneanu, Iordahe Slărineanu, Răducanu Greceanu, Ioan Trapezuntul, Dinicu Golescu, Isaah Shimonah, Ierodiconul Ștefan, Gherontie, Grigorie, Dascălul Ilarion, Nicolae Udeanu, Alecu Văcărescu, Constantin Vârnav, Cozma Vlahul.

Dacă luăm cazul lui Toma Dimitriu, acesta a tradus la 1760 romanul alexandrin *Ethiopica* (în versiune românească *Iliodor*), care a avut o largă răspândire, mai precis 16 manuscrise care reproduc în întregime sau parțial conținutul traducerii inițiale. Din punctul de vedere al traducerii, prin definiție extrem de anevoioasă, dată fiind limba originalului, greaca veche din perioada alexandrină, actul lui Toma Dimitriu se plasează la limita dintre o echivalare lingvistică și una paradigmatică sau, după criteriile lui Nida, în cele de tip formal. Traducerea era foarte apreciată la începutul secolului al XX-lea, ce-i drept de cel care dorea s-o vândă Bibliotecii Academiei Române (vânzare care s-a și făcut): „Acestă carte din punctul de vedere a frumoasei limbi cu care este tâlcuită, are o însemnătate neprețuită, după cum vă veți putea convinge. Aproape niciun barbarism și un stil care ar lăsa visători pe mulți stiliști din ziua de azi deși scrisă acum 120 ani când limba ce o vorbim astăzi era prada fanteziei dascalilor și scribilor publici de atunci”²³.

Impresia totală a textului este greoaie, există multe pasaje obscure. Trama excepțională a textului-sursă (*Ethiopica* este de departe cel mai bine realizat din punct de vedere estetic dintre romanele alexandrine, după cum reiese din toate evaluările exegeților cei mai cunoscuți ai textului) a asigurat textului o solidă perpetuare în ciuda neajunsurilor evidente de limbă. Din perspectiva limbii române ni se par deosebit de prețioase glosele. Ele marchează inovațiile pe care Leon Gheuca i le „comandase” lui Dimitriu, dar semnalează implicit și zonele semantice cu probleme de lexicalizare în acel moment în limba română.

Dacă ar fi să caracterizăm traducerile din greacă din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, atunci să arătăm că acestea sunt marcate de indiferență față de forma finală, de o preocupare de îmbogățire a limbii prin împrumut și de fidelitate, poate chiar de servilism față de original (foarte multe texte, culminând poate cu cele ale lui Naum Râmniceanu sunt bilingve, așezate pe coloane paralele).

DICȚIONARE

Dintre cele aproximativ 35 de dicționare de diverse dimensiuni (toate manuscrise) greco-române ale secolului al XVIII-lea, ms. rom. BAR nr. 1577 care provine din biblioteca mănăstirii Neamț²⁴ și conține un dicționar grec-român, intitulat *Λεξικό*

²² E. Dima, G. Dima, *Traducătorii români și traducerile laice din secolul al XVIII-lea*, Iași, 2016.

²³ Scrisoarea însoțitoare a ms. rom. 2868 a lui Alexandru Sturza din Bârlad.

²⁴ La f. 1, datată 1798, se află o scrisoare către egumenul mănăstirii Agapia, în care se face referire la o proprietate a mănăstirii Secu (Poiana lui Urechi), în legătură cu care exista o dispută ce urma a fi lămurită între cele două mănăstiri pentru a nu se ajunge la mitropolia Iașului.

ελληνικών και βλάχικη αλφαβητικά („Lexicon grec și valah după alfabet”), este cel care reprezintă sigur, practic, o traducere după un original bine cunoscut.

Faptul este argumentat de chiar primii exegeți ai lexiconului, respectiv Șt. Berechet, I. Ștefănescu și D. Russo, care au considerat pe bună dreptate că dicționarul este tradus după lexiconul tetraglot al lui Gherasimos Vlahos *Θυσανρός της εγκυκλοπαιδικής βάσεως τετράγλωσσος* („Tezaur cu bază enciclopedică în patru limbi”)²⁵. Acest dicționar este, după expresia lui Konstantinos Th. Dimaras²⁶ „prima încercare serioasă în materie de lexicografie neogreacă și a servit drept model publicațiilor ulterioare de acest fel”. Ca traducere, dicționarul, care conține 12 000 de cuvinte grecești și în jur de 30 000 de cuvinte românești, încearcă să echivaleze toate unitățile din limba-sursă.

„Perechea” acestui dicționar a beneficiat mai recent de o ediție²⁷. Dicționarul a fost păstrat o vreme la un muzeu din Odesa, are 614 file, conține 1 700 de cuvinte grecești, 6 000 de cuvinte slave și 24 000 românești. Editorul presupune, în mod eronat credem noi, că acesta este dicționarul grec-slavon-latin crezut pierdut al lui Nicolae Milescu. Dicționarul este fără îndoială de neogreacă, foarte probabil inspirat în alcătuirea articolelor tot de lexiconul lui Vlahos (v. *αγαφτικός*²⁸/ și *τωργιά* „vedere, față”²⁹ vs. *θωργιά*)³⁰. Partea latină e doar o năzuință, de vreme ce echivalente latinești ale cuvintelor sunt consemnate pe o singură filă³¹ la început, iar partea de slavonă e incompletă.

POEZIA SECOLULUI AL XVIII-LEA

Bruschețea modernizării expresiei poetice românești precum și puținătatea pieselor ce o reprezintă devin explicabile atunci când sunt puse în contextul mai larg al poeziei fanariote cu care are o netăgăduită legătură. Poezia fanariotă de expresie greacă, de care s-au atins primii poeți moderni (Ienăchiță și Alecu Văcărescu, Ioan Cantacuzino), dintre care unii chiar au scris grecește, a reprezentat un fenomen monden al comunității grecofone din Imperiul Otoman³², inspirat probabil din fenomenul francez Caveau³³ și totodată de muzica și de poezia otomană.

²⁵ Cu o primă ediție în 1659, o a doua în 1723, a treia în 1784 (aici s-a adăugat și franceza) și în sfârșit o a cincea în 1801.

²⁶ Dimaras p. 932.

²⁷ *Dicționarul greco-slavo-româno-latin (sec. al XVII-lea)*, ediție Al. Nichitici, Chișinău, 2015.

²⁸ *Ibidem*, p. 31.

²⁹ *Ibidem*, p. 521.

³⁰ *Θυσανρός της εγκυκλοπαιδικής βάσεως...*, p. 252.

³¹ *Dicționarul greco-slavo-româno-latin (sec. al XVII-lea)*, p. 31.

³² I. Hatzipaniotis Sangmeister, H. Karanasios, M. Kappler, H. Hotzakoglou, *Φαναριωτικά και αστικά στιχουργήματα στην εποχή του νεοελληνικού διαφωτισμού* [Phanariot and urban poems of the age of the Greek Enlightenment], Atena, 2013.

³³ L. Brad Chisacof, *So the last will be first...*, în „Revue des études sud-est européennes”, 55, 2017, p. 185–203; eadem, *Poezia fanariotă pe înțelesul celor din veacul al XXI-lea* (I), în „Caiete critice”, 7 (357), 2017, p. 69–79 și 8 (358), 2017, p. 46–56.

Compuse în maniera consacrată a textelor greco-turce din această categorie, textele greco-române ne explică poate influența directă cu implicații în acceptarea acestei expresii poetice simple:

Ενας όπου σε λατρεύει, και εις άκρον σ' αγαπά [Unul care te adoră și la culme te iubește]
 Urmează dintr-al tău libov și el a să adăpa
 Λοιπόν έχει ευσπλαχνίαν, μη με τυραννείς σκληρά [Ai așadar milă, nu mă tiraniza tare]
 Sau n-a dat de la o vreme, ce-au deprins a supăra
 Εγώ ότι σε λατρεύω γνώρισες αλά αλέμ [Că eu te iubesc ai aflat de mult]
 De a-mi voi însă răul, dobândești mare blestem
 Νέα να' χει τόσα κάλλη και να το' χει εγλεντζές [Tânără așa frumoasă să se distreze]
 Să rănească fără știre, mă mir și eu pentru ce
 Κλαίω και θρηνολογούμαι και κανείς δεν με ρωτά [Plâng și mă jelesc și nimeni nu mă întreabă]
 Și care atunci să fie decât iarăși dumneata
 Οθεν πρόλαβε λυπήσου, την καίμένην μου καρδιά [Cât mai apuci fie-ți milă de biata mea inimă]
 E din pricină că arde, tocmai ca o pervanea.

VARIANTE LINGVISTICE

Greaca folosită în spațiul cultural românesc recurge din motive referențiale și directive la împrumuturi lexicale destul de numeroase. Datorită faptului că fără cunoștințe de română, această variantă, practic un idiom local, nu poate fi înțeleasă, „s-a încetățenit” denumirea de limbă greacă din Principate³⁴. Corpusul destul de important de literatură greacă din Principate³⁵ ca și literatura juridică a lungului secol al XVIII-lea, de o mare însemnătate pentru evoluția dreptului în Europa de Sud-Est³⁶, desigur și numeroasele documente scrise în această variantă de greacă din arhivele României mențin un anumit interes pentru aceasta.

Din punctul de vedere al limbii grecești folosite în compania comercială de la Sibiu, a cărei situație a beneficiat de un studiu amănunțit³⁷, concluzia este că acolo practic se schimbă codul inițial grecesc într-o variantă comparabilă cu una dialectală, subsumabil fenomenului *pidgin*³⁸.

³⁴ Eadem, *Româna în secolul fanariot*, Cluj-Napoca, 2012, p. 87–109.

³⁵ C. Papacostea Danielopolu, *Literatura în limba greacă din Principatele Române (1774–1830)*, București, 1982; L. Brad Chisacof, *Antologia literaturii grecești din Principatele Române*, București, 2003.

³⁶ Vezi *Συνταγμάτων Νομικών (Mica Rânduială Juridică)*, București, 1780 și *Legiuirea Caragea*, ediție sub coordonarea lui A. Rădulescu, București, 1955.

³⁷ L. Dascălu, *Din arhiva companiei negustorilor greci din Sibiu. Texte epistolare grecești*, Iași, 2013.

³⁸ Numit după pronunția chineză a cuvântului *business* și datând din 1855, fenomenul *pidgin* este foarte des întâlnit în practicarea comerțului. El constă într-o formă de comunicare simplificată gramatical care apare între două sau mai multe grupuri care nu au în comun o limbă. Este vorba practic despre un amestec de limbi simplificate sau de o limbă de bază simplificată care include elemente din alte limbi.

Codul rezultat este cel grec în varianta vorbită în care există o gradație ierarhică a predominanței codurilor cu care se face schimb și anume italiană, aromână, germană, maghiară, turcă. Efectul nu este un cod absurd, ci o probă activă și funcțională a multilingvismului și multiculturalismului într-o amalgamare profitabilă.

Spre deosebire de codul grec, codul românesc amalgamat cam în același mod fără a fi simplificat totuși și având o legătură inițială cu aceeași companie de comerț de la Sibiu, eventual inspirat de o practică diurnă a celui alt după cum ne indică folosirea unor segmente lexicale din română, este mai nou decât contrapartea greacă cu un secol. El este extrem de îngrijit, îmbogățirea sinonimică este intenționată implicând imprumuturi atât din toate graiurile românești dar în mod notabil și din dialecte, există o gradație ierarhică a predominanței codurilor cu care se face schimb, care, cantitativ, începe cu latina în care se dau rețetele farmaceutice, trece prin greacă, turcă, maghiară și germană. Este și aceasta încă o expresie a fenomenului multilingvistic balcanic și a celui din Transilvania.

Nu e greu de înțeles care e finalitatea acestui demers: aflați în continuă circulație, companiștii ar fi urmat să aibă ghidul la îndemână și, în funcție de locul unde s-ar fi aflat în acel moment, erau ajutați să-și identifice remediile. Un text³⁹ de mari dimensiuni (peste 1000 de pagini contemporane) în care se manifestă acest cod are desigur și implicații ce țin de un iluminism practic pan-românesc. Pornit de la Sibiu, manuscrisul a ajuns atât în Oltenia cât și în Moldova și avem mărturii clare că a fost intens folosit.

Așadar pe lângă virtuțile obișnuite ale unei limbi clasice, expuse pretutindeni în Europa occidentală de greaca veche și de latină, limbi menite a-i lega pe cei ce le cunoșteau de civilizațiile antice europene, greaca din spațiul românesc adaugă dimensiunea limbii moderne vorbite, accesibilă și răspândită. Ea reprezintă, așa cum sperăm că a reieșit din articolul de mai sus, un valoros element vehicular, de conexiune.

³⁹ L. Brad Chisacof (ed.), *Meșteșugul Doftoriei, Primul tratat medical românesc*, București, 2017, p. 28.

ISTORIOGRAFIA GRECO-ROMÂNĂ. STADIUL CERCETĂRII ȘI PERSPECTIVE

MIHAI ȚIPĂU

Prin istoriografie greco-română vom denumi în mod convențional un grup substanțial de scrieri istorice grecești care au fost redactate în țările române sau se referă la acestea. Termenul a fost folosit pentru prima dată în această formă de către Demostene Russo care în 1919–1920 predă un curs cu această temă la Universitatea din București¹.

Acest grup de texte, relevant atât din punct de vedere cantitativ dar și, cu deosebire, calitativ, este parte integrantă a istoriografiei grecești post-bizantine². Din punct de vedere cronologic, în plan istoriografic nu se poate vorbi despre o delimitare strictă între textele redactate înainte și după cucerirea Constantinopolului de către otomani. Și în acest caz limitele cronologice precise aparțin cercetării moderne, nefiind, după toate probabilitățile, percepute astfel de către contemporani. Este de ajuns să aducem ca argument în acest sens faptul că autorii considerați ca fiind ultimii istorici bizantini și-au redactat scrierile la câteva decenii după 1453³.

Lăsând la o parte mențiunile despre români în textele bizantine, încă de la începutul secolului al XVI-lea apar lucrări care pot fi considerate ca făcând parte

¹ D. Russo, *Studii istorice greco-române*, ed. N. Camariano și A. Camariano, vol. 1, București, 1939, p. 19 (o parte dintre materialele care au stat la baza acestui curs sunt publicate în același volum, p. 19–191).

² Istoriografia greacă post-bizantină nu a făcut obiectul unei lucrări de sinteză, ocupând în general un loc marginal în sintezele de istorie a literaturii neaelene. Faptul este paradoxal dacă se are în vedere largă circulație, atât în formă manuscrisă, cât și tipărită a scrierilor istorice. Un articol, un manual universitar și o leamă de enciclopedie sunt tot ceea ce în ultimele decenii ale secolului XX puteau ține locul unei astfel de sinteze: Δ. Α. Ζακυθινός, *Μεταβυζαντινή και νεωτέρα ελληνική ιστοριογραφία*, „Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών”, 49, 1974, p. 57-103. Χ. Γ. Πατρινέλης, *Πρώιμη νεοελληνική ιστοριογραφία (1453–1821). Περίληψεις μαθημάτων*, Salonic, 1990. P. M. Kitromilides, *Greek Historiography (Modern)*, în G. Speake (ed.), *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition*, 2 vol., Londra, 2000. Despre istoriografia post-bizantină în limba greacă vezi și Gh. M. Țipău, *Identitate post-bizantină în sud-estul Europei. Mărturia scrierilor istorice grecești*, București, 2013, *passim*.

³ Astfel este cazul lui Georgios Sphrantzes, Critobul din Imbros, Ducas și Laonic Chalcocondil, ale căror scrieri sunt considerate a face parte din tradiția literaturii bizantine, deși au fost redactate în a doua jumătate a secolului al XV-lea, după 1453.

din istoriografia greco-română. În secolul următor, o prezență sporită a elementului grec în Țara Românească și Moldova va avea drept rezultat și redactarea primelor scrieri având ca subiect evenimente din istoria principatelor. În secolul al XVIII-lea vor fi transpuse în limba greacă importante cronică românești și vor fi redactate și lucrări istorice originale⁴.

Ultimele texte care se pot plasa în cadrul istoriografiei greco-române apar în primele două decenii ale secolului al XIX-lea. Impactul acestora a fost însă foarte important, fiind vorba despre lucrări tipărite. Astfel sunt *Istoria Țării Românești*⁵, publicată anonim în 1806, identificată ca scriere a banului Mihail Cantacuzino, *Istoria și Geografia României* de Daniil Filippidis⁶, publicate în 1816 și *Istoria vechii Dacii* a lui Dionysios Fotinos apărută în 1818–1819⁷.

Începutul secolului al XIX-lea marchează, de altfel, și sfârșitul istoriografiei de tradiție bizantină. În 1818 apărea la Veneția ultima ediție a *Cărții istorice* a lui Dorotheos al Monemvasiei, lectura istorică prin excelență timp de aproape două secole. Și această ultimă ediție, la fel ca și cele anterioare, avea în debutul ei portretul lui Zotos Tsigaras, marele spătar al Moldovei, căruia îi aparținuse manuscrisul inițial⁸. Întemeierea statului grec modern aducea o nouă direcție și în scrierea istoriei.

Cercetarea istoriografiei grecești cu privire la spațiul românesc a început încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În 1862 Alexandru Papiu Ilarian publica poemul lui Stavrinou în al său *Tezaur de monumente istorice*⁹, iar în 1872 Konstantinos Sathas publica *Catalogul istoric* al lui Kesarios Dapontes¹⁰. Elenistul francez Émile Legrand publica cinci ani mai târziu o *Culegere de poeme istorice cu*

⁴ Despre scrierile istorice grecești din secolele XVI–XVII, vezi M. Țipău, *Ορθόδοξη συνείδηση και εθνική ταυτότητα στα Βαλκάνια (1700–1821)*, Salonic, 2015, p. 42–84.

⁵ *Ιστορία της Βλαχίας πολιτική και γεωγραφική από της αρχαιοτάτης αυτής καταστάσεως έως τοῦ 1774 ἔτους*, Νῦν πρῶτον φιλοτίμῳ δαπάνῃ ἐκδοθεῖσα τῶν τιμωτάτων καὶ φιλογενῶν αὐταδέλφων Τουνουσλῆ, Viena, 1806.

⁶ Δανιὴλ Φιλιππίδης, *Ιστορία της Ρουμανίας ἢ Ἐκθεσις τῶν ἀξιολογωτέρων μνημονευομένων συμβάντων ἐν τοῖς ἀριστεροῖς κάτω παριστρίοις ἀπὸ της ἐσβολῆς τῶν Αἰγυπτίων μέχρι της καταστάσεως τῶν ρουμανικῶν ἀρχιγεμονιῶν τοῦ Ρουμανικοῦ ἀγροῦ καὶ της Μολδόβης*, Leipzig, 1816; idem, *Γεωγραφικὸν της Ρουμανίας ἐς ἀκριβεστέραν καὶ πληρεστέραν κατάληψιν της ἱστορίας αὐτῆς*, Leipzig, 1816.

⁷ Διονύσιος Φωτεινός, *Ιστορία της πάλαι Δακίας τὰ νῦν Τρανσυλβανίας, Βλαχίας καὶ Μολδαβίας*, vol. 1–3, Viena, 1818–1819. Despre lucrările lui Mihail Cantacuzino, Daniil Filippidis și Dionysios Fotinos, cu bibliografia anterioară, vezi M. Țipău, *Ορθόδοξη συνείδηση και εθνική ταυτότητα στα Βαλκάνια*, p. 85–154.

⁸ Despre această lucrare, care a stat și la baza redactării multora dintre cronografele românești, vezi Gh. M. Țipău, *Identitate post-bizantină în sud-estul Europei*, p. 141–162. O intenție de a republica ediția din 1818 a *Cărții istorice* a lui Dorotheos al Monemvasiei, în anul 1832 rezultă dintr-o cerere adresată cenzurii austriece din Veneția, făcută probabil de tipografia Glykis; vezi T.E. Σκλαβενίτης, *Βιβλιολογικά Α΄. 1. Για τις εκδόσεις του Χρονογράφου. α΄ Ψευδοδωρόθεος. β΄ Κιγάλας, „Μνήμων”*, 8, 1981–1982, p. 337.

⁹ A. Papiu-Ilarian, *Tesauru de monumente istorice pentru România atâtu din vechiu tipărite cătu și manuscripte cea mai mare parte străine*, vol. 1, București, 1862, p. 275–326 (textul la p. 279–326).

¹⁰ K. Σάθας, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τόμ. Γ΄, Veneția, 1872, p. 71–200.

privire la Turcia și la principatele danubiene¹¹, iar în 1880–1888 *Efemeridele dacice* ale aceluiași Dapontes¹².

Tot în 1888 Constantin Erbiceanu reunea un important număr de scrieri în volumul privitor la *Cronicarii greci cari au scris despre români în epoca fanariotă*¹³. Meritul său este acela de a fi inaugurat cercetarea și publicarea textelor istorice din manuscrisele grecești păstrate în spațiul românesc¹⁴.

Cu Nicolae Iorga publicarea de surse istorice grecești devine sistematică. Acesta editează cele trei părți ale volumului al XIV-lea din seria de documente inițiată de către Eudoxiu de Hurmuzaki, ce cuprind, pe lângă acte, și numeroase însemnări și pasaje din texte istorice¹⁵. Volumul al XIII-lea al aceleiași serii, cuprinzând mai multe texte narative, a fost publicat de către învățatul grec Alexandros Papadopoulos Kerameus, care avusese acces și la bibliotecile din Rusia¹⁶.

Texte istorice grecești privitoare la istoria românească publică și Demostene Russo¹⁷, ale cărui ediții rămân exemple de acuratețe filologică, Nicolae Bănescu¹⁸ și Petre P. Panaitescu¹⁹, pentru a opri enumerarea la primele decenii ale secolului XX.

Nu este aici locul de a face o inventariere, fie și sumară a edițiilor de surse sau a studiilor privitoare la scrierile grecești despre spațiul românesc. Vom aminti doar că valoarea acestei categorii de surse este confirmată și de utilizarea frecventă a acestora în studii istorice din cele mai diverse.

La prima vedere, cercetătorul istoriografiei greco-române, beneficiind de numeroase ediții și de o relativ bogată bibliografie secundară pare a avea o misiune ușoară. O privire mai atentă însă pune în lumină o realitate mai nuanțată.

¹¹ É. Legrand, *Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux Principautés Danubiennes*, Paris, 1877.

¹² Constantin Dapontès, *Éphémérides Daces ou Chronique de la guerre de quatre ans (1736–1739)*, ed. É. Legrand, 3 vol., Paris, 1880–1888.

¹³ *Cronicarii greci cari au scris despre români în epoca fanariotă*, București, 1888.

¹⁴ Pentru activitatea lui Constantin Erbiceanu în domeniul surselor grecești, vezi M. Țipău, *Contribuțiile lui Constantin Erbiceanu la studierea izvoarelor grecești ale istoriei Țărilor Române*, în „Academica”, XXIV, 2014, nr. 279–280 (1–2, ianuarie-februarie), p. 38–42.

¹⁵ *Documente grecești privitoare la istoria românilor*, publicate după originale, copiile Academiei Române și tipărituri de N. Iorga, partea I: București, 1915, partea II: 1716–1777, București, 1917; partea III: c. 1760 – c. 1820, București, 1936.

¹⁶ *Texte grecești privitoare la istoria românească*, culese și publicate cu introducere și indicele numelor de A. Papadopoulos-Kerameus, București, 1909 [*Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, volumul XIII]. Textele grecești din această ediție au fost traduse în limba română într-un volum separat: *Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor din anii 1592–1837 culese și publicate în tomul XIII din Documentele Hurmuzaki de A. Papadopoulos-Kerameus*, traduse de G. Murnu și C. Litzica, București, 1914.

¹⁷ D. Russo, *Cronica Ghiculeștilor (1695–1754)*, în „Buletinul Comisiei Istorice a României”, 2, 1916, p. 3–85; idem, *Mitrofan Grigorăs, Cronica Țării Românești (1714–1716)*, în „Revista istorică română”, VI, 1934, p. 1–43.

¹⁸ N. Bănescu, *Un poème grec vulgaire relatif à Pierre le Boiteux de Valachie*, București, 1912.

¹⁹ P.P. Panaitescu, *Un manuscript al „Efimeridelor” lui Constantin Caragea Banul*, în „Buletinul Comisiunii Istorice a României”, 3, 1924, p. 113–171. Textul grecesc face parte doar din volumul separat, cu același titlu, publicat în același an.

Multe dintre textele din această categorie nu dispun de ediții critice care să corespundă normelor științifice actuale.

În unele cazuri, singurele ediții disponibile sunt cele din secolele XVII–XIX, de cele mai multe ori greu accesibile astăzi. Este cazul cronografului lui Dorotheos al Monemvasiei²⁰, amintit anterior, sau al unei lucrări încă și mai rare, *Noul rezumat de diverse istorii*, a lui Mattheos Kigalas²¹. Nu întâmplător am amintit aceste două lucrări, care prezintă un interes deosebit în studiul cronografelor românești. Cercetătorii acestora nu au avut în trecut și nu au nici astăzi la dispoziție o ediție critică a originalelor grecești și nici o traducere românească actuală completă a acestora.

Pentru alte texte sunt disponibile ediții realizate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Și în aceste cazuri există uneori o serie de probleme. Edițiile nu au folosit toate manuscrisele cunoscute, așa cum este cazul cronografului dar și al *Catalogului istoric* al lui Kesarios Dapontes, publicate de Sathas și de Erbiceanu după manuscrise diferite²².

Alte ediții sunt parțiale, sau incomplete, cum este, de exemplu, lucrarea istorică a lui Athanasios Komninos Ipsilantis din care au fost publicate doar trei din cele douăsprezece cărți, celelalte rămânând până astăzi în cea mai mare parte a lor inedite²³. De asemenea, ediția celor trei cărți prezintă o serie de diferențe față de textul din manuscris.

Confruntarea vechilor ediții cu sursele lor manuscrise sau tipărite oferă în multe cazuri surprize. Uneori apar omisiuni, „corecturi” tacite efectuate de editor în textul original, sau alte diferențe față de acestea. Un exemplu este și în acest sens ilustrativ. În 1877 Legrand publica poemul *Istoria fetei evreice Markada* după

²⁰ Titlul complet al lucrării este *Βιβλίον ἱστορικὸν περιέχον ἐν συνόψει διαφοροὺς καὶ ἐξόχους ἱστορίας, ἀρχόμενον ἀπὸ κτίσεως κόσμου μέχρι τῆς ἀλώσεως Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐπέκεινα. Συλλεχθὲν μὲν ἐκ διαφορῶν ἀκριβῶν ἱστοριῶν καὶ εἰς τὴν κοινὴν γλῶσσαν μεταγλωττισθὲν παρὰ τοῦ ἱερωτάτου Μητροπολίτου Μονεμβασίας κυρίου Δωροθέου. Νεωστὶ δὲ τυπωθὲν μετὰ ἐξόδου τοῦ εὐγενεστάτου κυρίου Αποστόλου Τζιγαῤῥὰ τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων καὶ Ἰωάννου Ἀντωνίου τοῦ Ἰουλιανοῦ εἰς κοινὴν ὠφέλειαν. Περιέχον καὶ πῖνακα πλουσιώτατον πάντων τῶν ἀξιωματικῶν πραγμάτων. Μετὰ προνομίου καὶ ἀδείας τῆς Γαληνοτάτης τῶν Βενετιῶν αὐθεντίας*, Veneția, 1631. Lucrarea a fost publicată în aproximativ 30 de ediții între anii 1631 și 1818; vezi Σ. Λάμπρος, *Δωροθέου Βιβλίον Ἱστορικόν*, „Νέος Ἑλληνομνήμων”, ΙΣΤ’, 1922, τεῦχος Β’-Γ’, p. 137–138. Π. Μ. Κιτρομηλίδης, *Νεοελληνικὸς Διαφωτισμός. Οἱ πολιτικὲς καὶ κοινωνικὲς ιδέες*, Ατῆνα, 1999, p. 86, 533; Τ. Ε. Σκλαβενίτης, *Βιβλιολογικὰ Α’*. 1. *Για τις ἐκδόσεις τοῦ Χρονογράφου. α’ Ψευδοδωρόθεος. β’ Κιγάλας*, p. 337–347. Vezi și Gh. M. Țipău, *Identitate post-bizantină în sud-estul Europei*, p. 142.

²¹ Ματθαῖος Κιγάλας, *Νέα Σύνοψις διαφορῶν ἱστοριῶν*, Veneția, 1637 și 1650.

²² Κ. Σάθας, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, τόμ. Γ’, p. 71–200 și *Catalogul istoric a oamenilor însemnați din secolul XVIII, dintre carii marea majoritate au trăit în țările Române Valahia și Moldova de Chesarie Daponte* (Publicat de pe manuscriptul autograf a lui Daponte), în C. Erbiceanu, *Cronicarii greci*, p. 88–227 după p. 227, p. I–V note și o erată.

²³ Ἀθανάσιος Κομνηνὸς Ὑψηλάντης, *Ἐκκλησιαστικῶν καὶ Πολιτικῶν τῶν εἰς δώδεκα. Βιβλίον Η’, Θ’ καὶ Ι’ ἥτοι Τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–1789)* (Ἐκ χειρογράφου ἀνεκδότου τῆς ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σινά), ἐκδιδόντος Ἀρχιμ. Γερμανοῦ Ἀφθονίδου Σιναιῖτου, Constantinopol, 1870.

prima ediție venețiană din 1668²⁴. Deși editorul și-a exprimat ulterior dubiile cu privire la datarea tipăriturii respective,²⁵ studiul textului publicat indică faptul că a fost folosită o ediție de la începutul secolului al XIX-lea. Numele domnitorului Țării Românești din poem care apare la Legrand Καρατζιάς („Karatzias”)²⁶ este în edițiile anterioare anului 1812 Σριδάς („Stridas”)²⁷. Se rezolvă astfel complicata problemă a istoricității poemului, „Stridas” fiind în mod evident cunoscutul supranume sub care era cunoscut Radu Leon, care domnea în Țara Românească la data evenimentelor relatate²⁸.

Bibliografiile cu privire la tipăriturile grecești sunt încă incomplete în privința edițiilor acestui poem, apărut sigur încă din secolul al XVII-lea²⁹. Ca și în cazul altor broșuri (φυλλάδια) cum sunt poemele lui Stavrinos și Matei al Mirelor

²⁴ Titlul cărții este în prima ediție (și în cele următoare): *Ιστορία Ἑβραιοπούλας τῆς Μαρκάδας, τὴν ὁποίαν, Εἰς τοὺς ἀρχαίους χρόνους μηνὶ Ἰουλίου ιε΄, ἔκλεψε κρυφίως ἀπὸ τοῦς γονεῖς της, ὁποῦ ἐκάθονταν εἰς τὴν Κωνσταντινουπόλιν εἰς τόπον λεγόμενον Φανάρι, ἕνας νέος Ἀρβανίτης λεγόμενος Δῆμος, καὶ πηγαίνοντας εἰς τὴν Οὐγκροβλαχίαν, τὸν ἐτίμησεν ὁ αὐθέντης τοῦ τόπου περισσά, καὶ τοῦ τὴν ἔδωσεν εἰς γυναῖκα*. Textul a fost publicat de către É. Legrand, *Recueil de poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux Principautés Danubiennes*, Paris, 1877, p. 130–189. Cu privire la poem (care are și versiuni în limbile armeană și turcă), vezi A. Pippidi, *L'Histoire de Marcada, ses versions et ses lecteurs*, în „Revue des études sud-est européennes”, XXIX, 1991, 1–2, p. p. 27–37; A. Di Benedetto Zimbone, *Note critiche alla Ἱστορία Ἑβραιοπούλας, τῆς Μαρκάδας*, în *Ἀρχές της νεοελληνικής λογοτεχνίας. Πρακτικά του Δεύτερου Διεθνούς Συνεδρίου «Neograeca Medii Aevii»* (Βενετία, 7–10 Νοεμβρίου 1991) / *Origini della letteratura neogreca. Atti del secondo congresso internazionale „Neograeca Medii Aevii”* (Venezia, 7–10 Novembre 1991), ed. N.M. Παναγιωτάκης, vol. 2, Venetia, 1993, p. 641–660 [recenzie de Γ. Κεχαγιόγλου în „Ελληνικά”, 44, 1993, 2, p. 537]; eadem, *Nota sulle redazioni della Storia di Markada*, în *Κανίσκιν. Studi in onore di Giuseppe Spadaro*, ed. A. Di Benedetto Zimbone, F. Rizzo Nervo, Soveria Mannelli, 2002, p. 271–279. Vezi și *Λεξικό νεοελληνικής λογοτεχνίας. Προσωπα, έργα, ρεύματα, ὅροι*, Atena, 2007, p. 926. Despre diferențele dintre variantele greacă, turcă și armeană, vezi A. K. Sanjian, A. Tietze, Eremya Chelebi *Kömürjian's Armeno-Turkish Poem „The Jewish Bride”*, Budapest – Wiesbaden, 1981, p. 43–44.

²⁵ É. Legrand, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, tom. II, p. 246–247. Pentru datarea poemului vezi și Al. Helladius, *Status praesens Ecclesiae graecae*, s.l., 1714, p. 11. Constantin Dapontès, *Éphémérides Daces*, ed. É. Legrand, t. I, p. υθ΄, φγ΄-φδ΄; N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XXI, București, 1911, p. 95–100.

²⁶ É. Legrand, *Recueil de poèmes historiques*, p. 180, versul 671: „Αὐθέντης τότε ὠρίζεν καὶ Καρατζιάν τὸν λέγαν”. Vezi și *Ἱστορία Ἑβραιοπούλας τῆς Μαρκάδας*, Venetia, 1837, p. 28.

²⁷ *Ἱστορία Ἑβραιοπούλας τῆς Μαρκάδας*, Venetia, 1803, p. 31: „Αὐθέντης τότε ὠρίζεν ὁποῦ Στριδάν τὸν λέγαν”.

²⁸ *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. V, partea II: i, București, 1886, p. 94, 100. „Radu Strida” este numit domnitorul în *Genealogia Cantacuzinilor* a banului Mihail Cantacuzino. Pentru aceste informații, cf. Alexandru D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. VII, București, [1929], p. 188. Vezi și N. Iorga, *Acte și fragmente cu privire la istoria românilor adunate din depozitele de manuscrise ale Apusului*, București, 1896, p. 737 („Strida-beig”); idem, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, IV. *Legăturile Principatelor Române cu Ardealul de la 1601 la 1699. Povestire și izvoare*, București, 1902, p. 251, n. 1 („Stridari”, într-un raport olandez).

²⁹ Sunt atestate aproximativ 19 ediții în secolele XVII–XIX. Pentru datarea poemului, vezi și Al. Helladius, *Status praesens Ecclesiae graecae*, p. 11; Constantin Dapontès, *Éphémérides Daces*, ed. É. Legrand, t. I, p. υθ΄, φγ΄-φδ΄; N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XXI, București, 1911, p. 95–100.

sau *Istoria lui Stavrakoglu*, edițiile au fost numeroase iar formatul mic a dus la pierderea multor exemplare, astfel că cercetări viitoare vor putea identifica și ediții neînregistrate până acum de bibliografi.

Rolul edițiilor de texte istorice grecești de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX a fost esențial în punerea în circuitul științific al acestei categorii de surse.

Totuși în multe cazuri aceste ediții deschizătoare de drumuri nu mai corespund normelor actuale. Același lucru se poate afirma și despre traduceri de texte aparținând istoriografiei greco-române datând din aceeași perioadă. Dacă traduceri de George Sion, de exemplu, cum ar fi cea a *Istoriei vechii Daciei* a lui Dionysios Fotinos³⁰, au avut meritul de a familiariza lumea științifică românească cu aceste lucrări, acestea nu mai sunt ușor de folosit astăzi. În lipsa unor traduceri noi nu trebuie totuși să surprindă reeditarea recentă a traducerii lui Sion, ce apăruse în 1859 în alfabet de tranziție³¹.

Dar cea mai interesantă statistică cu privire la istoriografia greco-română este cea a textelor rămase în manuscris.

Se poate afirma că istoriografia greacă din principate din secolul al XVIII-lea este în mare parte necunoscută în original. Lucrări importante ale acesteia sunt încă inedite. Astfel este *Istoria pe scurt paralelă a domnitorilor Ungrovlahiei și Moldovei* (*Ιστορία συνοπτική παράλληλος τῶν ἡγεμόνων Οὐγγροβλαχίας τε καὶ Μολδαβίας*) de Lazaros Skrivas din Trapezunt, redactată la porunca lui Constantin Mavrocordat și păstrată în manuscrisul grec 17 (516), de la Biblioteca Academiei Române³².

Tot inedită este în cea mai mare parte și *Cartea istorică* tradusă în 1729 de către Alexandros Amiras la inițiativa lui Grigorie al II-lea Ghica și păstrată încă din secolul al XVIII-lea în Biblioteca Regală (actuala Bibliotecă Națională) din Paris³³.

Și mai dificil este de explicat este faptul că a rămas încă inedit un alt text, redactat în ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea: *Istoria Daciei, adică a Țării Românești, Moldovei și Transilvaniei*, alcătuită în 1795 de serdarul Theodoros Fotinos. Nu este surprinzătoare asemănarea titlului cu cel al lucrării pe care Dionysios Fotinos a tipărit-o două decenii mai târziu, acesta folosind ca sursă textul lui Theodoros pentru partea de început a scrierii sale, prelucrându-l într-o limbă mai apropiată de

³⁰ Dionisiu Fotino, *Istoria generală a Daciei sau a Transilvaniei, Țerei Muntenesci și a Moldovei*, traducere de G. Sion, 3 vol., București, 1859. George Sion a tradus și *Istoria banului Mihail Cantacuzino*, publicată în 1806 la Viena: *Istoria politică și geografică a Țerei Românești de la cea mai veche a sa întemeiere până la anul 1774. Dată mai întâiu la lumina în limba grecească la anul 1806 de Frații Tunusli*, tradusă de G. Sion, București, 1863.

³¹ Dionisie Fotino, *Istoria generală a Daciei sau a Transilvaniei, Țării Muntenesci și a Moldovei*, București, 2008.

³² C. Litzica, *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriptelor grecești*, București, 1909, p. 12, nr. 17(516).

³³ [Charles Benoît] Hase, *Notice d'un manuscrit de la Bibliothèque du Roi, contenant une Histoire inedit de la Moldavie, composée en Moldavie par Nicolas Costin, grand logothète à la cour d'Iassy et traduite en grec moderne par Alexandre Amiras, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres bibliothèques, publiés par l'Institut Royal de France, faisant suite aux notices et extraits lus au comité établi dans l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, tome onzième, seconde partie, Paris, 1827, p. 274–393.

cea populară. Între cei doi autori nu era însă vreo legătură de rudenie, primul fiind originar din insula Hios, și fiul celebrului jurist, iar cel de-al doilea din Patra³⁴.

De reținut este însă că scrierea istorică a lui Theodoros, păstrată în două manuscrise, unul la Atena³⁵ și altul la București³⁶, la care se adaugă un altul atribuit odinioară greșit lui Emanoil Băleanu³⁷, nu a fost publicată până acum. O ediție a acestui text ar fi extrem de utilă pentru o înțelegere corectă a istoriografiei greco-române.

Tot inedite rămân și *Efemeridele* banului Constantin Caragea dintr-un manuscris semnalat în 1948 la Atena³⁸. Acestea ar completa celelalte volume de însemnări ale sale publicate până acum, care ar merita reunite într-un singur volum.

În mare parte inedite rămân și listele grecești de domnitori ai Țării Românești și Moldovei, prezente în mai multe manuscrise, dar și prefetele cu incursiuni istorice și lingvistice ale unor lucrări ale lui Naum Râmnicănu.

Alte texte au fost publicate doar în traducere românească, textul grec rămânând inedit. Astfel s-a întâmplat mult timp cu *Istoria Zaverei* a lui Naum Râmnicănu. Un caz ilustrativ este cel al unei însemnate surse grecești, chiar dacă nu din sfera istoriografiei propriu-zise, jurnalul călătoriei canonice a mitropolitului Neofit Cretanul. Textul grecesc rămâne inedit deși au fost publicate trei traduceri în limba română în patru ediții diferite³⁹. Tot doar în traducere au fost publicate în 1987 și rapoartele capuchehăilor lui Constantin Mavrocordat, cercetătorii neavând deci acces la textul original⁴⁰.

Există desigur și situații diametral opuse. Împrejurările istorice au făcut ca ediția lui Nicolae Iorga din 1939 a lucrării *Persica sau Istoria lui Șah Nadir* să

³⁴ Despre Theodoros Fotinos, vezi M. Țipău, *Scrierea parenetică a lui Mihail Fotinos (Fotiniopoulos)*, București, 2014, p. 15–17, cu bibliografia anterioară.

³⁵ Π. Ι. Ζέπος, *Ο εκ Χίου Θεόδωρος Φωτεινός και η «Ιστορία της Δακίας» αυτού*, în *Εις μνήμην Κ. Ι. Αμάντου*, Αθήναι, 1960, p. 280–284.

³⁶ N. Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești din Biblioteca Academiei Române*, vol. II, București, 1940, p. 71–72, nr. 972.

³⁷ C. Litzica, *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriptelor grecești*, p. 15–18; N. Camariano, *Un pretins istoric: Emanoil Băleanu*, în „Revista istorică română”, XVI, 1946, 2, p. 142–156; E. Popescu-Mihuț, *Traduction et originalité dans la littérature historique. Théodore Photinos et J. Chr. Engel*, în „Revue des études sud-est européennes”, XXIII, 1985, 2, p. 148.

³⁸ Astăzi manuscrisul nr. 3106 de la Biblioteca Națională a Greciei din Atena, având 266 file. V. Γ. Π. Κουρνούτος, *Προσθήκες της Εθνικής Βιβλιοθήκης κατά τα έτη 1940–1952*, în „Ελληνικά”, 12, 1952, 1, p. 225. N[estor] C[amariano], *Călătorie de documentare în Grecia*, în „Studii. Revistă de istorie”, XV, 1962, nr. 1, p. 198; V. Căndea, *Mărturii românești peste hotare. Mică enciclopedie de creații românești și de izvoare despre români în colecții din străinătate*, serie nouă, vol. II. Finlanda – Grecia, editor coordonator I. Feodorov, colectiv de editare: A. Pippidi, A. Timotin, M. Țipău, București, 2011, p. 367, nr. 297. Manuscrisul, aflat în 1949 într-o colecție particulară, a fost semnalat în Γ. Π. Κουρνούτος, *Άγνωστος κώδιξ Εφημερίδων Κωνσταντινίου Καπατζά του Μπάνου*, în „Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών”, XXIV, 1949, p. 169–173.

³⁹ Vezi M. Țipău, *Mitropolitul Ungrovlahiei Neofit I Cretanul*, în Șerban Cantacuzino, *Antim Ivireanul și Neofit Cretanul – Promotori ai limbii române în cult*, București, 2013, p. 252–253. Un fragment al textului original a fost publicat de P. Ș. Năsturel, *Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la „Vie de Saint Niphon II, Patriarche de Constantinople*, în „Revue des études sud-est européennes”, V, 1967, 1–2, p. 74–75.

⁴⁰ A. Camariano-Cioran, *Reprezentanța diplomatică a Moldovei la Constantinopol (30 august 1741 – decembrie 1742). Rapoartele inedite ale agenților lui Constantin Mavrocordat*, București, 1985.

rămână puțin cunoscută⁴¹. În 1996 Panaghiotis Nikolopoulos descriind un nou manuscris de la Biblioteca Națională a Greciei, considera scrierea ca inedită⁴². Desigur, prin conținut, *Persica* nu aparține istoriografiei greco-române dar nu este poate întâmplător că manuscrisul publicat de Iorga a fost descoperit la Cotnari, iar cel de la Atena se afla în 1856 la Galați⁴³. La rândul său Daniil Filippidis făcea un rezumat al lucrării la finalul volumului de geografie a spațiului românesc⁴⁴.

În privința istoriografiei greco-române perspectiva cea mai interesantă este însă posibilitatea descoperirii de noi texte, necunoscute până acum. Având în vedere stadiul în care se află catalogarea manuscriselor grecești atât în România cât și în general, nu se poate afirma cu certitudine că au fost identificate toate scrierile din această categorie.

Cele trei volume ale catalogului manuscriselor grecești din Biblioteca Academiei Române, apărute pe durata de aproape un secol înregistrează, adesea cu imperfecțiuni, doar o parte a colecției de manuscrise, volumul al IV-lea fiind încă nepublicat⁴⁵. Alte texte grecești, cum este jurnalul călătoriei mitropolitului Neofit, amintit anterior, fac parte din fondul de manuscrise românești⁴⁶.

Pentru manuscrisele grecești din alte colecții publice (și cu atât mai puțin particulare) din țară, situația se prezintă într-un mod similar⁴⁷. Desigur, acest lucru este valabil în mare parte și pentru colecțiile de manuscrise din Grecia, dar și din alte țări⁴⁸.

Câteva exemple recente justifică optimismul în privința descoperirii de noi lucrări istoriografice grecești despre spațiul românesc. În Biblioteca Publică din Zagora am descoperit un nou manuscris cuprinzând *Istoria Țării Românești*, copiat după cel care a fost publicat de Demostene Russo, dar nesemnlat de acesta⁴⁹.

⁴¹ Basile Vatatzès, *Persica. Histoire de Chah-Nadir*, ediție N. Iorga, București, 1939.

⁴² Π. Γ. Νικολόπουλος, *Περιγραφή χειρογράφων κωδίκων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος αριθ. 3122–3369*, Atena, 1996, p. 3–4, nr. 1861 (2061).

⁴³ *Ibidem*, p. 3–4.

⁴⁴ Δανιήλ Φύλιπιδης, *Γεωγραφικόν της Ρουμανίας*, Leipzig, 1816, p. 3–22 (la sfârșitul textului au numerotare separată).

⁴⁵ C. Litzica, *Manuscrisele grecesci din Biblioteca Academiei Române*, București, 1900; idem, *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriptelor grecești*; N. Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești*, vol. II; M. Caratașu, *Catalogul manuscriselor grecești. BAR 1067–1350*, ed. T. Teoteoi și E. Popescu-Mihuț, vol. III, București, 2004.

⁴⁶ G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești. B.A.R. 1601–3100*, vol. II, București, 1983, p. 171–172, nr. 2106.

⁴⁷ Între cataloagele mai recente poate fi menționat: I. A. Țârlescu, *Catalogul manuscriselor grecești din Biblioteca Națională a României*, București, 2011.

⁴⁸ O lucrare utilă pentru colecțiile de manuscrise grecești rămâne în continuare M. Richard, J.M. Olivier, *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, ediția a III-a, Turnhout, 1995.

⁴⁹ D. Russo, *Mitrofan Grigoràs, Cronica Țării Românești (1714–1716)*, în „Revista istorică română”, VI, 1934, p. 1–43 (= D. Russo, *Studii istorice greco-române*, vol. II, p. 411–450 (textul grecesc la p. 429–439). Russo a publicat textul din manuscrisul 40 de la Biblioteca Publică din Zagora, f. 8–16. Cel de-al doilea manuscris este probabil o copie a textului din primul manuscris, deși prezintă o serie de variante față de acesta. Ambele manuscrise provin probabil din colecția de

Într-un manuscris de la Universitatea din Ioannina au fost identificate mai multe lucrări istorice privind și spațiul românesc⁵⁰. Între acestea cronica atribuită anterior lui Kesarios Dapontes⁵¹ pentru care este menționat ca autor Dimitrios Ramadanis, mare spătar, care a redactat scrierea la porunca lui Constantin Mavrocordat⁵². Preocupările istorice ale lui Ramadanis au fost deci până recent necunoscute, iar Dapontes a copiat doar un exemplar al cronicii acestuia⁵³.

Despre Gheorghe Saul se știa că a avut un interes pentru istoriografie și că îi fusese comandată o lucrare de către același Constantin Mavrocordat⁵⁴. Ceea ce nu se știa era faptul că o astfel de scriere a fost și redactată, în limba greacă. Într-o listă de cărți a lui Dimitrios Katartzis era menționată o *Istorie a Vlahobogdaniei* a paharnicului Gheorghe Saul („Γεωργίου Σαούλ Παχαρνίκου, Ἱστορία Βλαχομπογδανιάς”) cu mențiunea că lucrarea era „romeică” („ῥωμαϊκο”), deci scrisă în limba greacă populară, și inedită („ἀνέκδοτο”) ⁵⁵. Lista mai cuprindea și alte lucrări ale lui Saul, neidentificate până astăzi în manuscrise, între care o *Istorie a monarhiei bulgarilor* (Ἱστορία τῆς μοναρχίας τῶν Βουλγάρων)⁵⁶.

Poate că *Istoria Vlahobogdaniei*, la fel ca și partea întâi a așa-numitei *Cronici a Ghiculeștilor*, așteaptă să fie descoperită în vreunul din manuscrisele necunoscute ori necatalogate până astăzi.

manuscrise și tipărituri donată școlii din Zagora de către patriarhul ecumenic Kallinikos IV, fost mitropolit al Proilavului.

⁵⁰ Manuscrisul K 5 de la Universitatea din Ioannina; vezi M. Παῖζη-Αποστολοπούλου, *Δημήτριος Ραμαδάνης ένας ιστοριογράφος του 18^{ου} αιώνα σε αφάνεια*, în „Ο Ερανιστής”, 20, 1995, p. 20–35; eadem, *Το χειρόγραφο του «Χρονογράφου του Δαπόντε» και η λύση ενός ανιγμάτος. Το χφ Κυριαζή 4 της Γενναδείου*, έτος Μ'-ΜΑ', τόμος 24, 2003, p. 85–94.

⁵¹ Publicată, după manuscrise diferite, de Konstantinos Sathas și Constantin Erbiceanu: K. Σάθας, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, τ. Γ', Veneția, 1872, p. 1–70; *Cronicul lui Chesarie Daponte de la 1648–1704*, în C. Erbiceanu, *Cronicarii greci*, p. 5–63, după p. 63 p. I–III note și erată.

⁵² În manuscris se menționează în dreptul cronicii: „Από φωνῆς Δημητρίου Ραμαδάνη, μεγάλου σπαθάρεως, κατ'ἐπιταγ[ήν] Κωνσταντίνου βοεβόδα Μαυροκορδάτου” („Din vocea lui Dimitrios Ramadanis, mare spătar, după porunca lui Constantin voievod Mavrocordat”). Potrivit unei opinii sintagma „ἀπὸ φωνῆς” ar indica că Ramadanis i-ar fi dictat lui Dapontes (pe la 1731–1735) lucrarea sa istorică; vezi M. Παῖζη-Αποστολοπούλου, *Δημήτριος Ραμαδάνης*, p. 34. Un alt argument pentru atribuirea lucrării respective lui Dimitrios Ramadanis este tot o însemnare a lui Nikolaos Karatzas care cita un pasaj „ἐκ τῆς ἀνεκδότου ἱστορίας Δημητρίου Ραμαδάνη μεγάλου σπαθάρεως” („din istoria inedită a lui Dimitrios Ramadanis marele spătar”); vezi M. Παῖζη-Αποστολοπούλου, *Δημήτριος Ραμαδάνης*, p. 26–27. Vezi și L. Nees, *An illuminated Byzantine Psalter at Harvard University*, „Dumbarton Oaks Papers”, 29, 1975, p. 207; G. Papazoglou, *Un manuscript inconnu provenant de la bibliothèque de l'archonte phanariote Nikolaos Karatzas*, „Revue des Études Byzantines”, 49, 1991, p. 256.

⁵³ Despre Dimitrios Ramadanis, vezi P.Ș. Năsturel, M.S. Rădulescu, *Spătarul Dimitrie Ramadan și familia sa: contribuții privind un boier cărturar trecut cu vederea*, în „Muzeul Național”, XIX, 2007, p. 68–77.

⁵⁴ Despre Gheorghe Saul, vezi A. Veress, *Istoricul marele serdar Gheorghe Saul (1743–1785)*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Literare”, seria III, V, 1930–1931, p. 83–106; Al. Cioranescu, *Le serdar Gheorghe Saul et sa polémique avec J.-L. Carra (1779)*, în „Societas Academica Dacoromana. Acta Historica”, V, 1966, p. 33–71.

⁵⁵ Δημήτριος Καταρτζής, *Τα ευρισκόμενα*, ed. K. Θ. Δημαράς, Atena, 1999, p. 148.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 148.

O dovadă în plus că astfel de descoperiri sunt posibile în orice moment este manuscrisul unei sinteze de gramatică arabă, în limba greacă, vândut recent de o cunoscută casă de licitații londoneză⁵⁷. Autorul gramaticii, necunoscut până acum pentru preocupările de lingvistică, nu este altul decât Constantin Racoviță, domnitor al Țării Românești și al Moldovei⁵⁸. Titlul manuscrisului este *Σύντομος εἰσαγωγή τῆς ἀραβικῆς γλῶσσης, συντεθεῖσα παρὰ τοῦ ὑψηλοτάτου, καὶ εὐσεβεστάτου αὐθέντου καὶ ἡγεμόνος πάσης Οὐγγροβλαχίας κυρίου κυρίου Ἰωάννου Κωνσταντίνου Μιχαήλ Ρακοβίτζα βοεβόδα, 1758 κατὰ μῆνα Δεκέμβριον* („Scurtă introducere în limba arabă, alcătuită de preînălțatul și preaevlaviosul domnitor și principe a toată Ungrovlahia, domnul Ioan Constantin Mihail Racoviță voievod, 1758, în luna decembrie”)⁵⁹.

În anul 1758 Constantin Racoviță se afla probabil la Constantinopol, într-o perioadă care în care lipsa îndatoririlor publice îi permitea acestuia să aibă preocupări filologice, după ce ocupase de două ori tronul Moldovei (1749–1753 și 1756–1757) și o dată pe cel al Țării Românești (1753–1756)⁶⁰. Este interesant de remarcat că în titlul manuscrisului este desemnat ca domnitor al Țării Românești, demnitate pe care o va obține pentru a doua oară în 1763⁶¹.

Un manuscris având un titlu similar, *Σύντομος εἰσαγωγή τῆς ἀραβικῆς γλῶσσης*, fără precizarea numelui autorului, se păstrează în Biblioteca Patriarhiei Ierusalimului, fondul Τιμίου Σταυροῦ, numărul 20. Manuscrisul, cuprinzând 154 file, a fost datat de către Alexandros Papadopoulos Kerameos în secolul al XIX-lea⁶².

O comparație cu filele manuscrisului vândut la Sotheby's confirmă identitatea celor două texte⁶³. Caracteristicile paleografice ale textului ar putea permite datarea manuscrisului de la Ierusalim tot în secolul al XVIII-lea.

⁵⁷ Manuscrisul a constituit lotul 118 din licitația cu tema „Travel, Atlases, Maps and Natural History”, desfășurată la Sotheby's, Londra la 15 noiembrie 2016, fiind vândut cu suma de 4,375 lire sterline. Potrivit descrierii oferite de casa de licitații, manuscrisul este *in folio* (308 x 190 mm.) și cuprinde foaia de titlu și 107 file numerotate în arabă.

⁵⁸ Potrivit descrierii oferite de casa de licitații, manuscrisul este *in folio* (308 x 190mm.) și cuprinde foaia de titlu și 107 file numerotate în arabă. Locul redactării este presupus a fi Țara Românească, probabil București. În aceeași descriere manuscrisul este considerat ca fiind un autograf al domnitorului, fiind datat în 1754. Ipoteza că manuscrisul ar fi un autograf al autorului (care nu pare a fi susținută de formularea titlului) ar putea fi verificată prin comparația cu alte texte scrise de către Constantin Racoviță. Vezi <http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2016/travel-atlases-maps-natural-history-116405/lot.118.html>, accesat la 24 octombrie 2017.

⁵⁹ <http://www.sothebys.com/en/auctions/ecatalogue/2016/travel-atlases-maps-natural-history-116405/lot.118.html>, accesat la 24 octombrie 2017.

⁶⁰ M. Țipău, *Domnii fanarioți în Țările Române*, București, 2008, p. 151–154.

⁶¹ Anul de pe pagina de titlu prezintă o oarecare dificultate de lectură, putând fi interpretat ca 1754 sau 1758. În cazul în care este corectă prima variantă, titulatura princiară pentru Țara Românească este corect folosită.

⁶² Άλ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη ἤτοι Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ Ἀγιοτάτου Ἀποστολικοῦ τε καὶ Καθολικοῦ Ὁρθοδόξου Πατριαρχικοῦ Θρόνου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης ἀποκειμένων ἐλληνικῶν κωδίκων*, vol. 3, St. Petersburg, 1897, p. 49, nr. 20.

⁶³ Copia digitală a microfilmului acestui manuscris este disponibilă pe site-ul Bibliotecii Congresului S.U.A.: <https://www.loc.gov/item/00279395451-jo>, accesat la 24 octombrie 2017. Vezi

O prioritate a cercetării viitoare a istoriografiei greco-române ar trebui să fie publicarea unui *corpus* de surse, cu accentul pe cele care sunt în prezent inedite. Un astfel de corpus care, estimativ, ar putea însuma douăzeci de volume, ar pune la dispoziția cercetătorilor, istorici și filologi, o categorie de texte noi sau mai puțin cunoscute până acum, care prezintă un interes deosebit. De asemenea, având în vedere că multe dintre vechile traduceri sunt dificil de utilizat astăzi din motive care țin de data publicării (ortografie, vocabular latinizant etc.) se impune realizarea unor noi traduceri în limba română a celor mai multe dintre aceste texte.

și *Checklist of Manuscripts in the Greek and Armenian Patriarchates in Jerusalem microfilmed for the Library of Congress, 1949–50*, ed. K.W. Klark, Washington, 1953, p. 13.

ÎNVĂȚĂMÂNT GRECESC ȘI IDENTITATE NAȚIONALĂ LA GURILE DUNĂRII: ȘCOLILE SECUNDARE GRECEȘTI DIN GALAȚI ȘI BRĂILA

ȘTEFAN PETRESCU

Studiile Corneliiei Papacostea-Danielopolu referitoare la profesorii greci din România și școlile lor sunt deschizătoare de drum¹. În urmă cu un deceniu, Leonidas Rados a editat un volum de documente din fondul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, aflat în custodia Arhivelor Naționale². Teza noastră de doctorat, susținută la Universitatea din Atena, tratează problema școlilor grecești într-un capitol separat. Un alt coleg de la Atena, Dimitrios Kondogeorgis, a consacrat școlilor din Brăila un capitol din teza sa referitoare la dezvoltarea comunității grecești din acest oraș în secolul al XIX-lea³. Subiectul școlilor grecești a fost tratat recent și de Ioana Ignat și Cristian Filip într-o teză de doctorat și respectiv una de master. Cercetările de până acum au identificat peste 100 de școli grecești în spațiul românesc între 1821 și 1918⁴. În privința altor comunități de „balcanici”, menționăm volumul editat de Elena Siupiur la Sofia, care cuprinde mărturii despre școlile bulgărești din fondul Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice⁵. În acest studiu ne vom opri asupra școlilor secundare grecești din orașele dunărene, Brăila și Galați. Acest studiu valorifică informații dintr-o gamă largă de surse: presa greacă din România, rapoartele diplomatice ale consulilor greci către Ministerul de

¹ Dintre studiile ei cităm ultima lucrare și cea mai cuprinzătoare, C. Papacostea-Danielopolu, *Comunitățile grecești din România în secolul al XIX-lea*, București, 1996; vezi și ediția în limba greacă, *Οι Ελληνικές κοινότητες στη Ρουμανία τον 19^ο αιώνα*, Atena, 2010.

² L. Rados (ed.), *Școlile grecești din România (1857–1905). Restituții documentare*, București, 2006.

³ D.M. Kontogeorgis, *Η ελληνική διασπορά στη Ρουμανία. Η περίπτωση της ελληνικής παροικίας της Βραϊλας (περ. 1820–1914)*, teză de doctorat, Facultatea de Istorie, Atena, 2012; Ș. Petrescu, *Οι Έλληνες ως Άλλοι στη Ρουμανία. Η οικοδόμηση του έθνους-κράτους και οι Έλληνες στη Ρουμανία τον δέκατο ένατο αιώνα*, Salonic, 2014.

⁴ I. Ignat, *Școlile în limba greacă din spațiul românesc în epoca modernă: 1821–1918*, teză de doctorat nepublicată, Facultatea de Istorie, Universitatea București, 2008, p. 205; C. Filip, *Comunitatea greacă de la Brăila, 1864–1900*, Brăila, 2004.

⁵ 354 de documente au fost publicate în volumul E. Siupiur, *Българските училища в Румъния през XIX век. Документи 1856–1877*, Sofia, 1999 (vezi studiul introductiv, p. 5–23).

Externe din Grecia, corespondența școlilor grecești cu Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice din România și memorialistică.

DINAMICĂ SOCIAL-ECONOMICĂ LA DUNĂREA DE JOS

Din vechime, dar în mod accelerat la jumătatea secolului al XIX-lea, orașele port Brăila și Galați, situate la o distanță de 20 de km unul de celălalt, s-au afirmat ca mari antrepozite de mărfuri la Dunărea de Jos, în condițiile în care adâncimea fluviului permitea navelor maritime să ajungă până în dreptul portului Brăila.

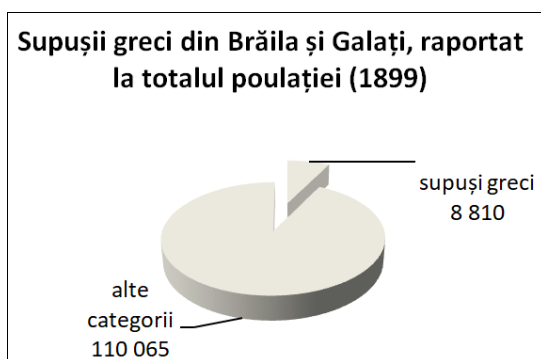
La sfârșitul secolului al XVIII-lea, de la Porțile de Fier, din Banatul Habsburgic spre vărsarea fluviului în Marea Neagră, Dunărea traversa ținuturile nordice ale Imperiului Otoman, inclusiv ale principatelor semi-autonome, Moldova și Țara Românească. Unele teritorii de pe malul stâng, așa-numitele raiale, printre care și Brăila, erau stăpânite direct de către sultan, iar domnitorii moldovalahi nu aveau asupra acestora niciun fel de jurisdicție. În anul 1812 porturile din sud-estul Moldovei, cu excepția Galațiului, au fost cucerite de către Imperiul Rus.

Porturile dunărene erau debușee pentru exporturile de grâne ale Principatelor cu Constantinopolul, dar și pentru comerțul de tranzit dintre Orient, Rusia și Europa Centrală. Negoțul fluvial a primit un impuls considerabil, prin deschiderea către terți a navigației pe Dunăre, consecință a convențiilor comerciale dintre Imperiile Otoman, Rus și Habsburgic din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. În secolul al XIX-lea, prin Tratatul de la Adrianopol din 1829 și Tratatul de la Paris din 1856, porturile dunărene au fost integrate în rețeaua maritimă a schimburilor comerciale internaționale. Porturile de pe malul stâng au reintrat în stăpânirea Țării Românești în 1830, iar teritoriilor rusești din sudul Basarabiei, au fost cedate vremelnice Moldovei între 1857 și 1878. Între 1859 și 1866, prin unirea Moldovei și a Țării Românești, s-a născut un nou stat, România, iar în 1878, Imperiul otoman a cedat toate posesiunile de la Dunăre statelor naționale emergente, Bulgaria și România. Sudul Basarabiei redevenea teritoriu rusesc, iar Dobrogea era încredințată statului român⁶.

Acest comerț maritim înfloritor a fost în mare parte acaparat de către grecii insulari din Chios și Cefalonia. După ani de războaie și pustiire, între 1830 și 1850, populația orașelor Brăila și Galați s-a dublat, ba chiar s-a triplat. Datele arată că tot mai mulți balcanici – greci, bulgari, sârbi, albanezi, aromâni –, dar și evrei, armeni și occidentali s-au așezat în orașele de pe cursul inferior al Dunării. În jurul anului

⁶ Despre subiect, vezi Sp. G. Fokas, *Οι Έλληνες εις την ποταμοπλοΐαν του Κάτω Δουνάβως* Salonic, 1975; C. Bușe, *Comerțul exterior prin Galați sub regimul de porto-franco (1837–1883)*, București, 1976; C. Ardeleanu, *Foreign Migrant Communities in the Danubian Ports of Brăila and Galați (1829–1914)*, în O. Katsiardi-Hering, M. A. Stassinopoulou (coord.), *Across the Danube. Southeastern Europeans and their Travelling Identities*, Leiden-Boston, 2017, p. 253–275.

1840, alogenii reprezentau 45% din populația Brăilei⁷, dintre care 27% erau greci⁸. Statisticile oficiale nu pot clarifica originea etnică a populației, dar oferă informații sigure asupra statutului juridic al supușilor străini. În recensământul din 1899, în Brăila și Galați trăiau peste 8 810 de supuși greci dintr-un total de 118 875 locuitori⁹.



Același recensământ din 1899 arată faptul că din cei 20 103 de supuși greci stabiliți în România 20,20% erau copii de până în 10 ani, iar 19,20% aveau vârste cuprinse între 11 și 20 de ani¹⁰. În ultimii ani ai secolului al XIX-lea, în sânul emigrației grecești exista așadar o populație școlară care număra câteva sute. În 1905–1906 funcționau 17 școli grecești la nivelul întregii țări unde învățau 1 455 de elevi și predau 131 de profesori¹¹.

Ceea ce îi deosebește pe greci de alți străini, nu este atât superioritatea lor numerică, cât mai cu seamă volumul capitalului derulat de ei în negoțul cu grâne și alte activități asociate acestuia. Între 1830 și 1880 s-a format o pătură alfabetizată de negustori, armatori și bancheri greci, posesoare a unor averi uriașe și a unei conștiințe civice și naționale remarcabile.

ȘCOLI PUBLICE *VERSUS* ȘCOLI PRIVATE ÎNTRE 1830 ȘI 1880

Care era starea învățământului în orașele dunărene în primii ani ai secolului al XIX-lea? În Imperiul Otoman, școlile comunității *romeilor* (Rum millet) erau afiliate valorilor creștin-ortodoxe, limbii și culturii grecești. În Principate, existau

⁷ C.C. Giurescu, *Istoricul orașului Brăila, din cele mai vechi timpuri până astăzi*, 1968, p. 161–163; D.M. Kontogeorgis, *op. cit.*, p. 299. Despre situația demografică a Brăilei, vezi S. Cristoce, *Orașul Brăila în cataografia din anul 1838*, Brăila, 2012.

⁸ D.M. Kontogeorgis, *op. cit.*, p. 301 (grecii însumau 469 de familii, iar bulgarii 406).

⁹ L. Colescu, *Recensământul general al populației. Rezultate definitive*, București, 1905, p. 44, 100–102.

¹⁰ *Ibidem*, 106–107.

¹¹ G. Râșcanu, *Istoricul învățământului particular în România din timpurile cele mai vechi până în zilele noastre*, București, 1906, p. 221–239.

școli elementare cu predare în limba română, dar învățământul secundar, organizat de stat în jurul Academiei domnești de la București și Iași, era întru totul grecesc¹². Boierii români care au pus umărul la procesul de construcție națională la jumătatea secolului al XIX-lea învățaseră carte cu profesori greci. Aceste realități erau binecunoscute negustorilor greci sosiți în porturile din Țara Românească și Moldova.

Presupunem că înainte de 1830 au existat școli în Brăila și Galați, dar informațiile de care dispunem în prezent sunt aproape inexistente. Știm, de pildă, că în 1765, prin hrisovul domnitorului Moldovei, Grigore Alexandru Ghica, s-a înființat o școală elinească la mănăstirea Mavromol, în Galați. Aici predă și un dascăl român, dar nivelul de pregătire al elevilor era unul elementar¹³.

Regulamentele Organice din 1831–1832 au consfințit principiul obligativității limbii române în școlile publice din Moldova și Țara Românească. În fiecare reședință de județ au fost înființate școli de ciclu primar, la care s-au adăugat în timp și clase secundare. Aceste școli, numite „centrale” sau „normale”, pregăteau îndeobște învățători și funcționari publici. Eforia Școalelor supraveghea întregul proces educațional public și privat din țară¹⁴.

Negustorii din Brăila și Galați, dar și din alte orașe, au fost cooptați în activitățile Eforiei pentru întreținerea clădirilor școlare.

Panaiot Rubini, fost ofițer rus de origine grec, membru al Eteriei de la 1821, statornicit în portul dunărean pe la 1828, s-a implicat în dezvoltarea orașului și a învățământului public¹⁵. El a ocupat în primii ani ai deceniului al patrulea funcția de președinte al maghiștrului. În 1837 P. Rubini era membru al comitetului de inspecție al școlii publice din Brăila. În calitate de „membru al comitetului școlii de aici” [μέλος της εφορίας του εδώ σχολείου], el a trimis o scrisoare colegului său, serdarul Constantin Ipitis, pentru a-l înștiința că a predat comitetului (eforiei locale) banii cu dobândă ce-i fuseseră încredințați spre a-i investi și a le spori valoarea¹⁶. Comitetul îi mulțumea în scris „Domnului P. Rubini, elenul acestui comitet”, „pentru arătata stăruință și facere de bine”¹⁷.

Dacă în 1832 negustorii din Brăila refuzau să contribuie la întreținerea școlii, declarând maghiștrului că șederea lor era temporară¹⁸, un deceniu mai târziu observăm o schimbare de atitudine din partea corpului negustoresc al orașului. Dezvoltarea școlii publice a fost unul dintre obiectivele principale ale *Deputăției Mercantile* (εμπορική αντιπροσωπεία), un fel de cameră de comerț a Brăilei¹⁹. În

¹² A. Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, 1971.

¹³ P. Păltănea, *Istoria orașului Galați de la origini până la 1918*, Galați, vol. I, p. 333.

¹⁴ M.-L. Murgescu, *Între „bunul creștin” și „bravul român”. Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești (1831–1878)*, București, 1999, p. 14.

¹⁵ În 1838, potrivit catagrafiei Brăilei, Rubini, ofițer rus, negustor, avea 45 de ani: Arhivele Naționale Istorice Centrale [=ANIC], Catagrafii, I, 107, nr. 756.

¹⁶ ANIC, Eforia Școalelor Naționale, 22/1833, 8 decembrie 1837, f. 48

¹⁷ *Ibidem*, 10 decembrie 1837, f. 52.

¹⁸ R.I. Perianu, *Istoria școalelor din orașul și județul Brăila: 1832–1864*, București, 1941, p. 8.

¹⁹ Despre implicarea grecilor în organizarea școlii publice din Brăila, vezi, C. Papacostea-Danielopolu, *op. cit.*, p. 80.

1842 Eforia Școalelor a obținut sprijinul negustorilor pentru subvenționarea cursurilor de comerț în limbile greacă și italiană ce urmau a fi introduse în programa școlii publice din Brăila. Reorganizarea școlii răspundea „dorinței locuitorilor de a pregăti tinerimea în științele ce se cer mai cu seamă în cariera mercantilă și industrială”, se precizează în Regulamentul întocmit de Eforie²⁰. O Deputație Mercantilă de felul celei din Brăila a funcționat și la Galați, dar în 1863 aceste instituții au fost desființate prin decret domnesc, iar arhiva și fondurile bănești au fost preluate de către primari²¹. În privința școlii publice de fete din Brăila, primii pași au fost întreprinși în 1850 de către arhimandritul Hrisant Peneti Horezeanu, originar din Andros, care a lăsat prin testament un legat pentru înființarea unui pension cu predare în limba națională, elinească și franceză, așezat sub epitropia maghiștrului orașului. Egumenul mănăstirii Horez, statornicit în Valahia în jurul anului 1810, era proprietar de magazine în Brăila²².

În anii 1860–1880, limba greacă modernă va fi eliminată din sistemul public de învățământ românesc, continuând a fi predată doar în școlile de comerț din țară, precum la Galați și Brăila, înființate în anii 1863–1864²³. În 1863, Harilaos Dimopulos, absolvent al Marii Școli Naționale (Megali tou Genous Scholi) de la Constantinopol, a fost numit profesor la Gimnaziul Comercial din Brăila²⁴. Între 1875 și 1910, în aceeași localitate a funcționat și Institutul Dimopulos, înființat și condus de către acest remarcabil pedagog. Dimopulos s-a ocupat și cu literatura, fiind probabil editorul și autorul romanului *Η στρατιωτική ζωή εν Ελλάδι* (în 1870)²⁵. În 1884, bizantinologul Nicolae Dosios, doctor în litere la Zürich, a obținut prin concurs catedra de neogreacă la școala comercială din Galați. În 1894, după desființarea catedrei, Dosios s-a transferat la Seminarul „Veniamin” din Iași²⁶. Prin noi reglementări în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, accesul elevilor străini în școlile publice primare și profesionale a fost restricționat²⁷. În

²⁰ ANIC, Eforia Școalelor Naționale, 22/1833, Eforia Școalelor către Comitetul Școlii Centrale din Brăila, f. 73.

²¹ C. Filip, *Comunitatea greacă de la Brăila, 1864–1900*, Brăila, 2004, p. 5–6.

²² N. Mocioiu, S. Bounegru, Gh. Iavorschi, A. Vidis, *Documente privind istoricul orașului Brăila 1831–1918*, București, 1979, p. 95.

²³ P. Păltănea, *op. cit.*, p. 245; Papacostea-Danielopolu, *op. cit.*, p. 81.

²⁴ ANIC, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice [MCIP], 545/ 1901, f. 13: adresa lui Dimopulos către Ministru, 25 mai 1901.

²⁵ Vezi studiul introductiv în volumul editat de M. Vitti, *Στρατιωτική ζωή εν Ελλάδι: χειρόγραφον Ελλήνος υπαξιωματικού* Atena 2003, p. ζ'–θ'; P. Moullas, *Ένας γνωστός άγνωστος: Ο συγγραφέας της Στρατιωτικής ζωής εν Ελλάδι*, în N. Vagenas (ed.), *Από τον Λέανδρο στον Λουκή Λάρα. Μελέτες για την πεζογραφία της περιόδου 1830–1880*, Herakleion, 1997, p. 279–291. Moullas susține că Dimopoulos este aceeași persoană cu Christakis Dimitriu Skordos din Constantinopol, cunoscut și ca Errikos Skrados.

²⁶ I.M. Chatzifotis, Θ. Α. Πασχίδης, 1836–1890. *Ο λόγιος, ο εκπαιδευτικός, ο αγωνιστής, ο δημοσιογράφος, ο Έλληνας, ο μάρτυρας. Η ζωή και το έργο του. Συμβολή στην ιστορία του ελληνισμού της Ρουμανίας και του ελληνικού τύπου*, Atena, 1974, p. 45; C. Papacostea-Danielopolu, *op. cit.*, p. 115.

²⁷ *Situation des étrangers en Roumanie (textes des dispositions législatives et conventionnelles)*, Ministère des Affaires Étrangères. Division Politique, București, 1893, p. 30, 31.

privința școlilor publice comerciale, în timp ce românii erau admiși gratuit, străinii plăteau taxe și nu puteau obține burse de la stat²⁸.

Cea mai importantă prevedere a legii instrucțiunii publice din 1865, consfințită în Constituția din 1866, viza principiul obligativității și gratuității învățământului elementar pentru toți locuitorii țării, indiferent de cetățenie. De aceea, în 1893, când parlamentul a adoptat legea taxelor școlare pentru supușii străini, au fost ridicate obiecții de constituționalitate²⁹. Adoptarea unei asemenea legi reflecta existența unei inechități sociale în mediul urban, unde străinii erau percepuți de majoritari ca principali competitori ai românilor în plan economic. Să precizăm faptul că legea din 1893, cu toate că avea un caracter nediscriminatoriu și îi viza pe toți străinii fără nicio excepție, era, de fapt, îndreptată împotriva evreilor, ceea ce explică de ce a existat o reacție ostilă față de aplicarea ei mai ales din partea lor³⁰.

Jurnalistul radical George Panu, luând partea evreilor, întreba retoric de ce aceștia erau forțați să plătească taxe suplimentare, având în vedere că cei mai mulți dintre ei doreau să devină români, în timp ce, dimpotrivă, grecii înstăriți din porturile dunărene, ai căror copii învățau la Universitatea din Atena, desconsiderau și disprețuiau școala românească³¹. Deși la vremea aceea senatorul Panu era un apropiat al conservatorilor aflați la putere, s-a opus cu vehemență legii în cauză. El era suspectat de adversarii săi că primea bani de la evreii bogați pentru finanțarea publicației sale, „Lupta”³².

Legea excepta pe românii de origine de la plata taxelor în baza *certificatului de pauperitate* eliberat de către prefectul județului de domiciliu. Reprezentantul diplomatic al Greciei la București, Ioannis Alexandropulos, deși era de părere că la prima vedere legea părea să-i protejeze pe greci de pericolul asimilării, derogările acordate românilor din afara granițelor îi determinau pe mulți macedoneni și epiroți să-și declare origini românești. În opinia lui, această situație pune în pericol viitorul învățământului grecesc din România³³.

²⁸ *Situation des étrangers en Roumanie...*, p. 30 (articolul 82 și 86).

²⁹ Dacă luăm în calcul faptul că salariul mediu lunar era de 150–200 lei, taxele școlare plătite de străini erau destul de mici: 30 lei pe an la școlile urbane și 15 lei la școlile sătești, MOR, 19 mai 1893, p. 31, articolul 1. La școala comunității grecești din Galați taxele variau între 60–80 lei pe an. Totuși prea puțini părinți plăteau taxe de școlarizare, fiindcă școala comunității oferea reduceri și gratuități în funcție de situația materială a familiilor, vezi Regulamentul școlii comunității din Galați, ANIC, MIPC, 677/ 1895, f. 81; T.A. Brăiloiu, *Despre condițiunea judiciară a streinilor în România*, teza pentru licență, București, 1888, p. 25.

³⁰ „Epoca”, 30 martie 1896, nr. 119, p. 1. Odată cu venirea liberalilor la putere, evreii au reînceput campania de protest în toată țara, în speranța abrogării legii.

³¹ G. Panu, *Chestia evreilor*, București, 1893, p. 66.

³² „Constituționalul”, 3 august 1891, nr. 619, p. 1. Mihail Polihroniade, ziarist român de origine greacă, a formulat acuzații la adresa lui Panu.

³³ Ιστορικό Αρχείο του Υπουργείου των Εξωτερικών της Ελλάδας, Κεντρική Υπηρεσία = AIMEG, 29.3/1893, I. Alexandropulos către Ministrul de Externe la Grecia, 6 octombrie 1893 (nr. 769).

PREDAREA LIMBII GRECEȘTI ȘI A LIMBILOR STRĂINE ÎN ȘCOLILE GRECEȘTI

La nivelul elitelor negustorești, școala trebuia să corespundă unor necesități practice. În 1865, primarul Pantelimon Coridali din Ismail atrăgea atenția Ministerului Instrucțiunii Publice că negustorii străini nu vor mai sprijini școala publică, dacă erau eliminate limbile franceză și greacă din programa ciclului primar. Comuna se oferea să plătească din fonduri proprii salariul pentru profesorii de limbi străine, iar dacă Ministerul nu admitea această dispoziție a consiliului local, părinții urmau a-și trimite copiii la alte școli³⁴. Ioan Cotovu, institutorul școlii publice, într-o adresă către Minister, înfiera atitudinea primarului și a consilierilor „greco-slavi” indigeni. Negustorul Dalas din Ismail ar fi spus în public că negustorii „n-au nevoie de mai multă carte moldovenească” și că el însuși nu-și va da copilul la școala publică, căci nu voiește „a-l face sacagiu”³⁵.

Pe la 1910, rămâne neschimbată atitudinea negustorilor avuți față de obiectivele școlii primare. Publicistul Nicolae Carandino povestește în memoriile sale despre anii petrecuți în pensionul soților Harilaos și Elisa Dimopol (Dimopulos) din Brăila. Școala de fete a lui Harilaos Dimopulos, „angloman și clasicizant în același timp”, și a soției sale de origine elvețiană, era foarte apreciată pentru faptul că punea accent pe învățarea limbilor străine. Carandino precizează că „în timpul cât nu aveam ore, în recreații sau în timpul liber, nu era voie să vorbim românește”. Părinții au considerat că această școală era atât de bună pentru educația fiului lor încât au obținut dispensă pentru ca el să poată încheia aici și ultimele clase primare. Din punct de vedere legal, băieții și fetele puteau învăța în aceeași școală până la vârsta de 9 ani³⁶. Băiatului i-a prins bine, fiindcă aici a avut și prima experiență erotică cu preafrumoasa colegă Elena, care l-a ademenit în recreație șoptindu-i „Te las să mă săruți”³⁷.

Harilaos Dimopulos a predat la Brăila vreme de cinci decenii. Între 1898 și 1901 profesorul grec a cerut autorizație de la Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice pentru a adăuga pe lângă ciclul primar două clase gimnaziale, unde urmau a fi predate limbile greacă și franceză. Demersul său era prezentat Ministerului într-un chip șiret: „Ar fi de regretat ca un număr oarecare de străini, care doresc din inimă a se instrui prin limba română să fie părăsiți de subsemnatul și obligați a-și urma studiile în școlile grecești din Brăila și din Galați”³⁸. Școala ocupa un local spațios cu două etaje pe strada Unirii nr. 150. Localul îndeplinea toate normele didactice și sanitare cu o singură excepție. Revizorul școlar din Brăila îi recomanda lui Dimopulos să ridice un zid despărțitor la ușa localului școlii de băieți care

³⁴ ANIC, MCIP, 61/1863, f. 40 (Primar către MCIP, 8 februarie 1865).

³⁵ ANIC, MCIP, 61/1863, 7 decembrie 1865, f. 75.

³⁶ ANIC, MCIP, 194/1898, f. 54.

³⁷ N. Carandino, *Nopți albe și zile negre. Memorii*, București, 1992, 45.

³⁸ ANIC, MCIP, 197/1898, f. 151, 16 iulie 1898.

comunica cu școala de fete a soției³⁹. În 1901 Harilaos Dimopulos nu a mai primit de la Minister autorizația de profesor, pentru că nu a putut face dovada absolvirii unei instituții superioare de învățământ⁴⁰. În aceste condiții, director al institutului Dimopulos a fost numit Constantin Vaghias, absolvent al Facultății de litere și filozofie de la Atena⁴¹. În 1901, școala de băieți număra 27 de elevi⁴². Un alt pedagog de seamă al Brăilei a fost Gheoghios D. Hrisohoidis (1854–1910), originar din Ioanina, care a studiat la liceul Zossimea din localitatea natală și mai apoi la Facultatea de Litere a Universității din Atena. Pe la 1879 el era proprietar și director al unei școli secundare în Brăila⁴³.

Ponderea redusă a limbii oficiale a statului în orarul școlilor secundare a fost marea problemă cu care s-a confruntat învățământul din Grecia. Până în 1884, în școlile secundare se învăța exclusiv greaca veche. În pragul secolului XX, *katharevousa* ocupa doar 7% din orar⁴⁴. În 1887, Nicolae Dosios semnala acest neajuns în ziarul său „Istros” din Brăila. Dragostea copiilor față de limbă, patrie și istoria națională nu le putea fi insuflată decât prin selectarea corectă a textelor din manualele de citire. În opinia sa, unul dintre motivele de abandon a școlii grecești în rândul diasporei, cu precădere în cazul fetelor, era gradul ridicat de dificultate a învățării limbii materne în comparație cu a altor limbi străine, „relativ mai ușoare”⁴⁵.

Taxele erau ridicate, așa că nu oricine își permitea accesul la școlile private. De pildă, în 1885, institutul Hrisohoidis din Brăila cerea taxe semestriale cuprinse între 340 și 1 200 de franci pentru elevii externi și respectiv interni⁴⁶. În 1897, Institutul Pylarinos din Brăila cerea 300 de lei pe lună pentru un elev extern și 600 pentru un intern⁴⁷, adică de două ori nivelul salariului lunar al unui profesor și al unui director de gimnaziu. În condițiile unei concurențe acerbe și a unei piețe nesigure, școlile private grecești, deși aparent erau numeroase, nu aveau mulți elevi, iar în cele mai multe cazuri își închideau porțile după câțiva ani. Aceste școli se adresau deopotrivă conaționalilor, dar și elevilor din alte comunități etnice și confesionale. Erau atractive, mai ales, pentru că așa cum am arătat, puneau accent pe predarea intensivă a limbilor străine. În special, școlile de fete urmau această direcție cosmopolită, fapt ce a atras numeroase critici din partea celor care voiau păstrarea caracterului național al comunităților din diaspora. În școlile de fete se formau viitoare soții și mame, poliglote, muzicale și manierate⁴⁸. Foarte puține

³⁹ Idem, 545/1901, f. 111, 2 iulie 1901.

⁴⁰ Idem, 545/1901, 117, Dimopulos către Ministru.

⁴¹ Idem, 545/1901, 15 august 1901, f. 122.

⁴² Idem, 365/190, f. 173.

⁴³ Idem, 576/1893, f. 247–249 (cerere pentru acordarea autorizației de funcționare).

⁴⁴ K. Tsoukalas, *Εξάρτηση και αναπαραγωγή. Ο κοινωνικός ρόλος των εκπαιδευτικών μηχανισμών στην Ελλάδα (1836–1922)*, Atena, 1992, p. 556.

⁴⁵ „Istros”, aprilie 1887, nr. 4, p. 52.

⁴⁶ I. Ignat, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁷ ANIC, MCIP, 677/1897, 23 decembrie 1896.

⁴⁸ A. Bakalaki, *Gender-Related discourses and Representations of Cultural Specificity in Nineteenth-Century and Twentieth-Century Greece*, în „Journal of Modern Greek Studies” (JMGS), 12, 1994, p. 91.

școli de fete aveau însă, pe lângă ciclul primar, o „secțiune superioară”, care corespundea primului ciclu secundar⁴⁹.

La Brăila, arhimandritul Grigorios Gogos, parohul bisericii grecești, s-a implicat în organizarea învățământului de fete. Sub îndrumarea sa, în 1869 Asociația Amicii Muzei [Φιλόμουσος Σύλλογος] a înființat o școală elementară de fete. În această școală învățau doar „fetele neștiutoare de carte ale conaționalilor săraci”. Dar Gogos își sfătuia compatrioții să sprijine organizarea ciclului secundar al școlii de fete, pentru educația tinerelor din familiile bogate⁵⁰. În acest scop, el le invita pe doamnele din comunitatea greacă să înființeze o asociație după modelul Frăției Amicii Săracilor, organizată de doamnele din Constantinopol [Φιλοπτώχος Αδελφότης Κυριών της Κωνσταντινουπόλεως]⁵¹. În opinia lui, doar în acest fel, prin implicarea activă a femeilor în viața comunității, putea fi asigurată coeziunea și unitatea familiei grecești într-o țară străină, descurajând orice tendință de „imitare a obiceiurilor degenerate și străine” [απομίμησην ξένων και έκφυλων ηθών], fenomen întâlnit în special în rândul păturilor superioare ale comunității grecești⁵².

Școlile de fete erau așadar suspectate că neglijau până la eliminare educația națională. De pildă, Institutul „Elvețian” al Elisei Dimopulos, a ajuns în 1919 să elimine limba greacă din programă⁵³.

ȘCOLILE SECUNDARE DE BĂIEȚI „LUMINA” ȘI „PROGRESUL”

Sistemul educațional grecesc era structurat pe trei cicluri: primar de patru ani [δημοτικό], „grecesc” [ελληνικό] de trei ani și gimnazial de patru ani [γυμνάσιο]⁵⁴. În continuare ne vom opri asupra a două școli secundare de băieți, una la Galați și cealaltă la Brăila, având fiecare aproximativ 200 de elevi. Aceste școli prestigioase aveau internat, deci primeau elevi din toată țara și nu numai. Precizăm că doar la Brăila și Galați funcționau școli secundare cu ciclul complet.

Liceul elen din Galați a fost înființat în 1857 cu sprijinul consulului grec, Stamatis Ghionis⁵⁵. Această școală, organizată după modelul liceului Zossimea din Ioanina, are o istorie fascinantă. Performanțele acestei școli în direcția națională

⁴⁹S. Ziogou-Karastergiou, *Η μέση εκπαίδευση των κοριτσιών στην Ελλάδα 1830–1893*, Atena, 1986, p. 348.

⁵⁰G. Gogos, *Λόγος περί Ελληνίδων γυναικών, λεχθείς εν τη επετείο εορτή του εν Ιβραΐλα Ελληνικού Φιλομούσου Συλλόγου*. Εξεδόθη τη φιλοτίμω δαπάνη της ευγενέστατης κυρίας Δανάης Μ.Σ. Ροδοκανάκη επ’ ωφέλεια των απόρων κορασίων του Ελληνικού Παρθεναγωγείου, Brăila, 1872, p. 26.

⁵¹*Ibidem*, p. 19.

⁵²*Ibidem*, p. 14.

⁵³ANIC, MCIP, 316/1919, f. 127.

⁵⁴K. Tsoukalas, *op. cit.* p. 391. Organizarea învățământului grecesc în 1834 avea ca model sistemul bavarez și francez.

⁵⁵„Πατρίς” [Patria], 19/31 ianuarie 1892, p. 1.

sunt constatate în raportul din 1860 al lui Nicolaos Mavrocordatos către ambasadorul Greciei la Constantinopol⁵⁶. Momentul de glorie al școlii a fost atins sub direcția lui Anastasios N. Venieris (1858–1893), originar din Kimolos, absolvent de litere la Universitatea din Atena⁵⁷. Sub conducerea lui Venieris, școala a devenit cunoscută pentru spiritul de educație spartan. Trezirea era dată la 5 dimineața, apoi urma programul de rugăciune și de educație fizică⁵⁸.



Sursă: Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Comunitățile grecești din România*, Omonia, București, 1996, p. 86.

În 1893, după retragerea lui Venieris, Ioannis A. Fumagalis, un catolic născut în Italia, profesor de matematică fizică și colaborator apropiat al fostului director, a preluat conducerea școlii⁵⁹. Fumagalis predă în institut de 12 ani⁶⁰. Printre profesorii mai vechi remarcăm pe Nicolae Dosios, care avea 11 ani de predare în această școală, iar dintre cei mai tineri, pe Nicolae Venieris, fiul fostului director⁶¹, și Demostene Russo, viitorul bizantinolog român⁶². În 1897 școala avea 17 profesori și 139 de elevi. Localul era spațios, dispunând de 40 de camere și o curte mare de 907 m². Internatul putea găzdui peste 100 de elevi, dispunând de 8 dormitoare. În 1893 Grigore Tocilescu, pe când era director la Ministerul Instrucțiunii Publice, s-a exprimat în termeni elogioși în condica școlii, apreciind-o ca fiind „cel dintâi din instituturile private”⁶³.

⁵⁶ AIMEG, 36.5/1860, 21 Iulie/2 august 1860.

⁵⁷ ANIC, MCIP, 574/1893, f. 97. Despre Liceul Venieris, Charis N. Babounis, *To ελληνικό εκπαιδευτήριο Βενιέρη στο Γαλάτσι της Ρουμανίας (1857–1899)*, în *Θητεία Τιμητικό αφιέρωμα στον Καθηγητή Μ. Γ. Μερακλή*, Atena, 2002, p. 447–456.

⁵⁸ I. Ignat, *op. cit.*, p. 146.

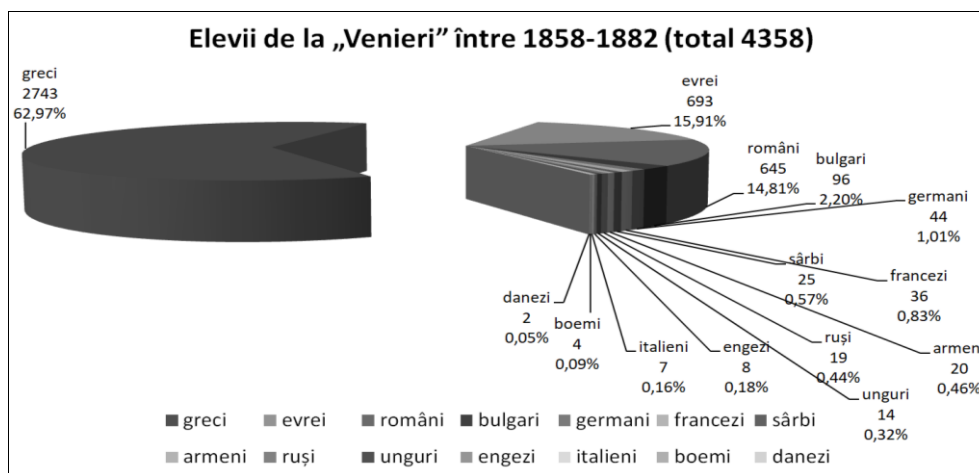
⁵⁹ ANIC, MCIP, dos. 576/1893, f. 242.

⁶⁰ „Πατρίς”, 3/15 septembrie 1893, nr. 784, p. 3.

⁶¹ ANIC, MCIP, 574/1893, f. 99.

⁶² *Ibidem*, 677/1897, 253.

⁶³ *Idem*, 677/1896, f. 283 și 291 și 248.



Sursă: Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Comunitățile grecești din România*, Omonia, București, 1996, p. 86.

Remarcăm prezența în comitetul școlar a unor personalități marcante ale comunității grecești, în frunte cu medicul Spiridon Karavias și banherul Emmanuel Chrissovelonis⁶⁴.

Pe la 1894, o parte a comunității grecești a pornit o campanie de contestare a autorității directorului. În opinia multora, școala a devenit un focar de „iezuism”, mai ales după plecarea unui vechi cadru didactic, Nicolae Dosios, numit profesor la Iași⁶⁵. Mai mulți părinți își retrăgeau copiii de la școala condusă de „italianul catolic”. Este cazul lui Dimitrie M. Drosopol (Drosopulos), care l-a transferat în 1897 pe Arhimede la școala lui Dionysios Pylarinos⁶⁶.

Intrată într-un proces de disoluție, școala a fost revigorată de către Dionysios Pylarinos (1860–1921), originar din Zakynthos, cu studii de filologie în Germania⁶⁷. În anii 1880 el s-a stabilit definitiv în România, unde a lucrat ca profesor de limbă greacă la Brăila și Galați⁶⁸. În 1893, Pylarinos a înființat la Brăila propria școală cu denumirea „Atena” (Αθηνά)⁶⁹, pe care a strămutat-o în anii următori la Galați, unde unchiul său, arhimandritul Hrisanthos Pylarinos, slujea ca paroh al bisericii grecești, iar viitoarea sa soție, Aglaia L. Levidou era directoare de pension. Școala lui Pylarinos a fuzionat mai întâi cu institutul Fos din Brăila⁷⁰, iar

⁶⁴ „Πατρίς”, 29/11 octombrie 1893, p. 3. Alți efori: comerciantul Ch. Zafiratos, proprietarul funciar P. Akatos și medicul C. Stavridis; ANIC, MIPC, 677/1896, f. 273.

⁶⁵ „Πατρίς”, 17/29 august 1894, nr. 1055, p. 3.

⁶⁶ ANIC, MCIP, 677/1897, f. 309, 29 noiembrie 1897 (cerere de transfer).

⁶⁷ Idem, 576/1893, f. 178.

⁶⁸ „Οι Σύλλογοι” [Asociații], 29 ianuarie/10 februarie 1891, nr. 4535, p. 3.

⁶⁹ „Η Πατρίς”, 22 august/5 septembrie 1893, nr. 775, p. 2. Sediul școlii era în casa Fokas, strada Cuza.

⁷⁰ *Ibidem*, 31 iulie/12 august 1896, nr. 1621, p. 3.

mai apoi cu Liceul Elen din Galați. Astfel în 1901 a luat naștere Liceul Elen, numit și „Enosis” (Ενωσις), o acțiune susținută și încurajată de către consulul Greciei și de către președintele comunității grecești din Galați⁷¹.

În 1898, Panaiotis Dongas și Constantinos Papazahariu, profesori de matematică cu studii în Germania, respectiv în Franța, au pus bazele prestigiosului institut Proodos (Progresul) din Brăila de pe strada Cuza nr. 1⁷². Dongas, originar din Pyrgo, provincia Ilia, fusese directorul institutului Lumina (Fos), înființat de Aristide Ieroclis în 1885⁷³ și cumpărat de Pylarinos în 1898. Încă din primul an de funcționare școala avea 15 profesori⁷⁴. În scurt timp, Institutul „Progresul” a școlarizat 140 de elevi externi și interni, veniți din întreaga țară⁷⁵. În 1899, în urma unei condamnări în Grecia pentru imoralitate, Donga a primit interdicție de a mai lucra ca profesor în România. Dar în pofida acestei măsuri, fostul director era văzut adesea pe la școală, unde predă ilegal contabilitate și matematică⁷⁶. În mai 1903, ca urmare a unui denunț și a unei inspecții a lui Constantin Banu, directorul învățământului particular din Minister, Papazahariu a fost demis. Principalul cap de acuzare împotriva acestuia era faptul că îi lăsa pe elevii interni fără supraveghere corespunzătoare. Astfel, internul Matei, fiul negustorului Ion Antipa din Tulcea, în vârstă de 16 ani, a reușit să fugă de la internat pentru a se răzbuna pe prostituata Ghizela Gaspar. Aflând că a fost contaminat cu o boală venerică, adolescentul a împușcat-o pe femeie, iar apoi a încercat să se sinucidă⁷⁷. Între 1903 și 1905, director a fost Spiridon Panaiotopulos, fost profesor la școala comunității din Constanța⁷⁸.

În 1860, Stamatios Ghionis, fondatorul Liceului Elen din Galați care a funcționat până în perioada regimului comunist, a obținut de la Ministerul Instrucțiunii Publice din Grecia recunoașterea diplomelor eliberate de liceul său⁷⁹. Acest obiectiv al școlii a fost urmat și de succesori. În primii ani ai secolului XX, Liceul Venieri-Atena din Galați și Institutul Proodos din Brăila au obținut echivalarea diplomelor de studii în Grecia, pentru ca absolvenții să se poată înscrie la Universitatea din Atena. Observăm o concurență acerbă între cele două școli. În 1904 ministrul grec la București, Alexandros Tombazis, a acționat la Atena în vederea recunoașterii diplomelor de studii ale Institutului „Proodos” din Brăila,

⁷¹ *Ibidem*, 2 iunie/15 iulie 1902, nr. 3334, p. 3.

⁷² ANIC, MCIP, 197/1898, f. 166 (cerere de autorizare).

⁷³ *Ibidem*, 650/1895, f. 194: Ieroclis către Ministru, 3 septembrie 1895; Celălalt director, Papazahariu predase înainte de a fi profesor la „Progresul” la școala „Atena”, vezi „Πατρις”, 13 august 1898, nr. 2215, p. 3.

⁷⁴ ANIC, MCIP, 197/1898. F. 166.

⁷⁵ În 1904 școala avea 140 de elevi, din care 30 erau interni. Școala avea 4 clase primare, 3 clase „grecești” (gimnaziale) și 3 de liceu. Școala avea și o secție comercială. Predarea cursurilor era în limba greacă, română, franceză și germană. Engleza și italiana erau predate facultativ, vezi, *Ημερολόγιον*, Constantinopole, 1904, p. 212.

⁷⁶ ANIC, MCIP, 545/1901, f. 57 și 59.

⁷⁷ *Ibidem*, 371/1903, f. 61, 5 mai 1903 (referat).

⁷⁸ *Ibidem*, 371/1902, 34.

⁷⁹ Θεατής / Spectatorulu, 19 septembrie 1860, nr. 27, p. 107.

susținând chiar că această școală era superioară Liceului Elen din Galați în privința calității studiilor și a pregătirii personalului didactic⁸⁰.

ȘCOLILE COMERCIALE

Panaiotis Dongas, fiind profesor de matematică și contabilitate, a înființat în cadrul Institutului „Progresul” o secție comercială. Școli comerciale grecești au mai funcționat în trecut, la Galați în 1864 și la Ismail în 1874. Școala comercială din Ismail. Donatorii sunt mari negustori. Din 14, vreo 10 au nume grecești. Se remarcă și Atanasie Dimitrie Sapunas, ctitor al Bisericii grecești⁸¹. În 1864, la Galați, Harilaos N. Mitropulos a introdus profilul comercial în cadrul primei trepte a ciclului secundar al școlii sale⁸².

Învățământul secundar din Grecia era orientat exclusiv către studiile clasice. În 1910–1911, doar 2,62% din elevi frecventau școlile profesionale și vocaționale⁸³.

În două broșuri din 1887 și 1898, Dionisios Sfaelos, profesor de matematică și drept comercial la liceul „Fos” [Lumina] din Brăila, se pronunța pentru înființarea de școli „practice” în toate comunitățile grecești din străinătate. În opinia sa, pedagogii greci din străinătate ar fi trebuit să nu mai acționeze ca și cum ar trăi în Grecia, ci să conștientizeze faptul că aparatul birocratic al statului grec nu avea cum să-i absoarbă pe tinerii absolvenți ai școlilor grecești de peste hotare. În consecință, școlile din străinătate ar fi trebuit să fie structurate în așa fel încât să funcționeze competitiv față de un mediul social și economic străin, uneori ostil⁸⁴. În concepția sa, aceste școli, organizate după modelul european al școlilor comerciale și navale, urmau să fie puse sub controlul unui comitet ales din rândurile comunității grecești sub președinția autorității consulare, după prealabila autorizație formală a guvernului român⁸⁵.

⁸⁰ AIMEG, dos. 45.1/1905, Al. Tombazis către ministrul de externe al Greciei, 30 octombrie 1904, nr. 764: raportul directorului școlii Proodos și decizia Ministrului Instrucțiunii Publice al Greciei din 29 aprilie 1905 (nr. 20481); dos. 58.3/1903, Președintele comunității din Galați, S.C. Karavias către Ministrul de Externe al Greciei, 27 iunie 1903. Vezi și „Πατρίς”, 2/15 septembrie 1904, nr. 3995, p. 3. Ziarul anunța că absolvenții Liceului Venieris puteau să se înscrie la orice universitate din România sau din străinătate, inclusiv în Grecia. Directorul liceului concurent, „Proodos” din Brăila, C. Papazaharios, declară că în urma discuțiilor avute cu ministrul Greciei la București, a aflat că guvernul grec nu ar fi finalizat procedurile pentru recunoașterea studiilor acestei școli, vezi „Πατρίς”, 10/23 septembrie 1904, nr. 4002, p. 3.

⁸¹ Ministerul de Interne, Divizia Comunală, 202/1867, 10 aprilie 1867, 15.

⁸² *Κανονισμός του προ πέντε ήδη ετών εν Γαλατσίου υπό Χ. Π. Μητροπούλου, διδάκτορος της Φιλοσοφίας ιδρυθέντος και διευθυνόμενου Λυκείου / Regulamentulu liceului din Galați, aflătoriu sub direcțiunea d-sale X.P. Mitropolu, doctoru în filosofie stabilitu de cinci ani acumu/*, Galați, 1864, p. 3.

⁸³ K. Tsoukalas, *op. cit.*, p. 505.

⁸⁴ D. Sfaelos, *Πον βαδίζομεν; Ήτοι πραγματεία περί του εμπορίου των γεννημάτων, της γεωργίας και της εκπαίδευσως σχετικώς προς τους εν Ρουμουνία βιούντας Έλληνας*, București, 1887, p. 69; *Πον εφθάσαμεν*, I, Brăila, 1898, p. 36.

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 36, 43.

ȘCOLILE COMUNITĂȚII

Într-un articol publicat în „Istros” în 1887, Nicolae G. Dosios enunță un alt obiectiv al învățământului grecesc din România: „conservarea și salvarea conștiinței naționale a grecilor din străinătate” [η συντήρησις και διάσωσις του εθνικού συναισθήματος των εν τη αλλοδαπή Ελληνοπαίδων]. Imagini, fotografii, hărți istorice „totul în școală trebuie să le amintească [copiilor] de patria absentă” [τα πάντα εν τω σχολείω πρέπει να υπενθυμίζωσι την απύουσαν πατρίδα]⁸⁶. Școala, în opinia lui, trebuie să aibă o funcție socială, fiind un izvor de educație morală și patriotică pentru copiii săraci ai comunității.

În jurul bisericilor, ridicate la Brăila și Galați în 1863 și respectiv 1865, s-au constituit comunitățile. De regulă, școlile comunității funcționau în curtea bisericii sau în apropiere. Prima școală pentru băieții săraci ai comunității din Brăila a fost înființată în 1869. Inițiativa nu a aparținut negustorilor avuți, ci funcționarilor din subordinea lor, niște tineri entuziaști, care s-au organizat în Asociația Filantropică a Funcționarilor greci „Hermes”⁸⁷. Ei au realizat că funcționarea școlii în bune condiții cerea implicarea activă a oamenilor de vază ai comunității. Școlile erau întreținute prin contribuții voluntare și donații. Comunitățile au arătat o preocupare constantă pentru protejarea proprietăților și a fondului destinat funcționării școlilor în fața eventualelor presiuni ale guvernului român, dar și a propriilor vulnerabilități, cauzate de lipsa numerarului și a fluctuațiilor pieței⁸⁸. În privința regimului juridic al comunităților în România, chestiunea a fost clarificată în 1900, prin înscrierea patrimoniului imobiliar al comunităților, inclusiv clădirile care adăposteau școala, în protocolul anexă al convenției comerciale româno-grecești⁸⁹. Rămăneau de rezolvat disfuncționalitățile interne. Remarcăm faptul că între 1893 și 1914, școala de fete a comunității din Brăila nu a funcționat din lipsă de fonduri⁹⁰. În anii 1890, când școlile au fost luate în sarcina comunității, cheltuielile pentru întreținerea școlii depășeau 70% din buget, fiind mult superioare sumelor alocate bisericii⁹¹. Cel puțin până la începutul secolului XX, nu există indicii că școlile grecești din România ar fi primit subvenții de la guvernul grec⁹². La școlile comunității din Brăila erau

⁸⁶ „Ιστρος” [Dunărea], 4 aprilie 1887, p. 50, 51, articol *Τα σχολεία των Ελληνικών Αποικιών*. Dosios este editorul acestui ziar.

⁸⁷ D.M. Kontogeorgis, *op. cit.*, p. 195.

⁸⁸ O criză financiară, generată de lipsa numerarului, a fost depășită în 1893 la Brăila la intervenția președintelui comunității, P. Violatos, care a propus ca soluție achiziționarea de proprietăți imobiliare în Atena, „metropola noastră” [εν τη μητροπόλει ημών], vezi „Η Πατρίς”, 17/1 martie 1893 (nr. 629), p. 2. În septembrie 1894, reprezentantul diplomatic al Greciei la București, Ioannis Alexandropulos, saluta redeschiderea școlilor, vezi AIMEG, 60.1/1894, Alexandropulos către ministrul de externe, 25 septembrie 1894 (nr. înregistrare 603).

⁸⁹ „Desbaterile Adunării Deputaților”, ședința din 20 decembrie 1900, p. 251.

⁹⁰ D.M. Kontogeorgis, *op. cit.*, p. 248.

⁹¹ *Ibidem*, p. 241.

⁹² Guvernul grec a acordat subvenții școlii grecești din București, întemeiată în 1901. În 1906, consiliul de miniștri al Greciei a aprobat o subvenție de 3000 franci pentru întreținerea școlii, vezi AIMEG, 25.1/1907, Reprezentantul Greciei la București către ministrul de externe al Greciei, 14 octombrie 1906, nr. înregistrare 66.

înscriși aproximativ 400 de elevi și eleve, adică aproape jumătate din copiii care frecventau școlile grecești din oraș. Registrul matricol al școlii de băieți arată faptul că școala nu era frecventată de fiii armatorilor, negustorilor și liber profesioniștilor (doctori și avocați). Copiii săraci și orfanii reprezentau aproximativ 10–15% din totalul elevilor. Ceilalți erau fii de funcționari și meșteșugari mărunți, lucrători portuari și navigatori. De asemenea, ponderea supușilor greci era superioară celor cu pașaport otoman⁹³. Copiii cetățenilor români nu puteau frecventa aceste școli⁹⁴.

În 1892 instrucția primară din Grecia a fost reorganizată la șase ani⁹⁵. Școlile comunităților grecești din România funcționau după același model. Ciclul de șase sau șapte ani corespundea oarecum primelor clase ale gimnaziului românesc (anul cinci și șase). Dar școlile nu prea aveau personal didactic calificat, adică profesori cu studii universitare⁹⁶. Autoritățile românești nu au formulat niciun fel de obiecții asupra acestor neajunsuri, în speranța că elevii vor beneficia în schimb de mai multe ore destinate studiului limbii oficiale a statului⁹⁷.

REGIMUL JURIDIC AL ȘCOLILOR PARTICULARE ÎN ROMÂNIA

Învățătorii și profesorii școlilor grecești din România erau aduși din Grecia sau din Imperiul Otoman. Unii aveau studii universitare în Europa Occidentală. Școlile se bucurau de autonomie și funcționau în baza unor programe proprii. Prin regulamentul învățământului particular din 1896, Ministerul Cultelor și Instrucțiunii Publice monitoriza activitatea tuturor școlilor din țară, fiind preocupat îndeosebi de ponderea în programa școlară a orelor de predare a limbii române, istoriei și geografiei țării.

Grecii, preocupați de păstrarea caracterului național al școlii lor, considerau predarea limbii române ca obligatorie și necesară. Profesorul D. Sfaelos era de părere că limba română trebuia predată „o oră zilnic”, în timp ce alte „limbi străine ar trebui eliminate cu totul din școala primară” [πάσα άλλη ξένη γλώσσα πρέπει ν’ αποκλεισθή αυστηρώς από το δημοτικόν σχολεῖον]⁹⁸. În orice caz, învățarea corectă a limbii materne trebuia să aibă prioritate în fața limbilor străine⁹⁹. În privința limbii oficiale a statului, școlile grecești alocau de regulă șase ore pe săptămână, deci o oră de curs în fiecare zi,¹⁰⁰ deși Ministerul solicita ca programa să cuprindă cel

⁹³ Dimitrios Kontogeorgis, *op. cit.*, p. 249–253 (registrul se păstrează la școala gimnazială nr. 5).

⁹⁴ *Ibidem*, p. 253.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 545.

⁹⁶ ANIC, MCIP, dos. 965/1905, f. 18: raportul lui Gh. Rășcanu către ministru, 1 noiembrie 1905.

⁹⁷ ANIC, MCIP, dos. 198/1898, f. 69: inspectorul din Constanța, 12 ianuarie 1899.

⁹⁸ D. Sfaelos, *Πον βαδίζομεν*; ... p. 68.

⁹⁹ „Ιστορος”, 4 aprilie 1887, nr. 52.

¹⁰⁰ Ministerul a aprobat la cerere directorului școlii Evaghelismos din București, D. Karapanos, derogarea privind reducerea programei de limba română de la 12 la 6 ore săptămânal, ANIC, MCIP, 364/1902, f. 466.

puțin 12–15 dintr-un total de 36–38 de ore săptămânal. Această problemă a numărului redus al orelor de română era prezentă în toate școlile cu predare în limbi străine¹⁰¹.

Grecii erau de părere că limba română putea fi eliminată din primele trei clase primare. Ei susțineau faptul că elevii nu puteau învăța corect două limbi în același timp¹⁰². Această poziție contravenea recomandărilor Ministerului. De asemenea, autoritățile solicitau ca lecțiile de limba română să se desfășoare la orele dimineții (9–11) și nu după-amiaza (1–2 sau 2–4). Rezultatele slabe ale elevilor la limba română, în opinia inspectorului, erau datorate oboselii resimțite de elevi în timpul programului de după-amiază¹⁰³.

Majoritatea manualelor utilizate în școlile grecești de pe teritoriul României erau tipărite la Atena și Constantinopol. Avem însă informații și despre tipărirea a 400 de abecedare la tipografia lui Pericle M. Pestemalgioglu din Brăila¹⁰⁴. Ministerul Instrucțiunii Publice din România se confrunta cu problema utilizării manualelor neaprobate în școlile private. De pildă, în septembrie 1898, inspectorul școlar îl acuza pe directorul școlii de băieți din Brăila că a înlocuit manualele aprobate de minister cu altele ce nu fuseseră aprobate. În urma controlului efectuat au fost constatate și alte nereguli în conținutul programei școlare cum ar fi, de pildă, faptul că nu erau specificate metodele de predare ale disciplinei istorie¹⁰⁵. Manualele de istorie și geografie erau scrise în conformitate cu ideologia națională¹⁰⁶. Autorii descriau interacțiunea naționalilor cu „ceilalți” în termeni de prietenie sau adversitate. Această perspectivă este prezentă în toate manualele școlare ale statelor moderne¹⁰⁷.

¹⁰¹ ANIC, MCIP, 1092/1904, f. 85, 29 ianuarie 1904: Ministerul Instrucțiunii Publice către școala bulgară din Tulcea (erau cerute 15 ore săptămânale pentru învățarea limbii române, motivând că școala era frecventată de supuși români).

¹⁰² În școala de fete din Constanța situația era mult mai sumbră decât în cea de fete. Elevele învățau românește doar 2 ore pe săptămână, vezi raportul inspectorului județului Constanța, I. Bănescu, către Ministru, ianuarie 1893, ANIC, MCIP, 572/1893, f. 172.

¹⁰³ ANIC, MCIP, 572/1893, orarul școlilor era următorul: cursurile începeau în fiecare zi la 9 dimineața și se terminau la 4 după-amiaza cu pauză la ora prânzului (12–1 p.m.).

¹⁰⁴ I. Ignat, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁵ ANIC, MPC, 197/1898, f. 137, inspectorul școlar către ministru, 19 septembrie 1898. Ca urmare a celor înregistrate, directorul școlii a fost trimis spre judecată în fața Consiliului Permanent, p. 139.

¹⁰⁶ Pe la 1870 este introdusă predarea istoriei moderne în școlile din Grecia, vezi C. Koulouri, *Dimensions idéologiques de l'historicité en Grèce (1834–1914). Les manuels scolaires d'histoire et de géographie*, Frankfurt, New York, Paris, 1991, p. 415.

¹⁰⁷ Imaginea românilor în manualele școlare grecești era una negativă, vezi, Ch. Koulouri, *Dimensions idéologiques de l'historicité en Grèce...*, p. 447. Manualele de istorie românești cultivau imaginea negativă a fanarioților, vezi C. Ion, *The present creates the Past: the 'Phanariots' in the Romanian Text-Books during the Second Half of the 19th Century*, în „Revue des études sud-est européennes”, XXXIII, 1995, nr. 1–2, p. 41–47; M.-L. Murgescu, *What it takes being Romanian? Identity, national memory and history school books in Romania: 19th–20th centuries*, în „Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas”, I, 1999, p. 95–114; eadem, *Între «bunul creștin» și «bravul român». Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești*, București, 1999, p. 214–216.

În august 1898 Dragomir Demetrescu (1852–1926),¹⁰⁸ profesor la Universitatea din București, fiind un bun cunoscător al limbii grecești, a fost solicitat de minister să întocmească un raport referitor la folosirea manualelor în școlile grecești din regat, în special a celor de istorie și geografie¹⁰⁹. Capitolele referitoare la revoluția de la 1821 și la situația elenismului din Peninsula Balcanică au făcut obiectul unei analize minuțioase. El recomandă eliminarea a trei manuale din programa școlară. Potrivit raportului, manualele de istorie ale lui Alcibiade I. Ioannidis și S.K. Vlastos, ca și cel de geografie al lui Kasimis, autorizate de ministerul de resort din Grecia, prezentau realitățile istorice și contemporane într-o formă contrarie interesului național românesc¹¹⁰. În raport Demetrescu scrie că Ioannidis „ori de câte ori are ocaziunea de a vorbi de români, nu îi numește decât lași și trădători”¹¹¹. Alcibiade îi acuză pe localnici de trădare [οι εντόπιοι ήσαν προδότες και αντέπραπτοι]¹¹², iar Vlastos scrie că în pofida vitejiei de care a dat dovadă Ipsilantis, revoluția a eșuat din cauza moldovalahilor [δυστυχώς όμως το κίνημα, ένεκα της αντιπράξεως και προδοσίας των εντοπίων Βλαχομολδαυών, δεν επέτυχεν εν ταις Ηγεμονίαις]¹¹³. Totuși, potrivit cenzorului, nu toate manualele erau redactate în același spirit. Referitor la geografia lui A.A. Sachelarios, Demetrescu remarcă faptul că „este de mirare că în ea nu transpune spiritul de panelenism”¹¹⁴.

În ceea ce privește geografia lui Kasimis, Demetrescu afirma că autorul, prin noțiunile „țări elenice libere” și „țări înrobite” (*pays grecs*), acredita ideea unității istorice și geopolitice a spațiului sud-est european. Acest text „poate să placă celor ce voiesc a se nutri din înflăcăări panelenice, dar în școlele din regatul român, orișice străin trebuie să învețe adevărul, dreptatea și ordinea”¹¹⁵.

Guvernele au respectat întotdeauna drepturile acestor școli¹¹⁶. Totuși, în anii 1905 și 1906 guvernul a declanșat o campanie de închidere a mai multor școli

¹⁰⁸ Demetrescu a studiat teologia la Atena și în Germania. El a devenit profesor la Seminarul teologic din Iași și la Facultatea de Teologie din București, director la Ministerul Instrucțiunii Publice în 1901 și deputat conservator, vezi L. Predescu, *Enciclopedia României*, București, 1999 (reproducere anastatică a ediției din 1939).

¹⁰⁹ ANIC, MCIP, dos. 180/1898, f. 157: raportul Demetrescu către Ministru, 31 august 1889 (din cele 167 de manuale studiate, 9 erau manuale de geografie și 14 de istorie. Cele mai multe erau de citire și gramatici).

¹¹⁰ A.S. Ioanid, *Istoria prescurtată a grecilor de la începutul lor și până în zilele noastre*; I.C. Vlastos, *Scene din revoluția grecească cu cânturi eroice*; P.G. Casimi, *Geografia țărilor elenice*. În original: Αλκιβιάδης Σ. Ιωαννίδης, *Ελληνική ιστορία από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι των ημερών ημών. Προς χρήσιν των δημοτικών σχολείων και παρθεναγωγείων*, Atena, 1892; Π.Γ. Κασίμης, *Η γεωγραφία των Ελληνικών χωρών μετά γεωγραφικών χαρτών και τοπογραφιών. Προς χρήσιν των δημοτικών σχολείων αμφοτέρων των φυλών*, Atena, 1888; Σ.Κ. Βλαστός, *Σκηνογραφία εκ της Ελληνικής επαναστάσεως μετά ηρωϊκών ασμάτων. Προς χρήσιν των δημοτικών σχολείων*, Atena, 1894 (ediția IV).

¹¹¹ ANIC, MCIP, 180/1898, f. 159: raportul Demetrescu către Ministru, 31 august 1889.

¹¹² A. Ioannidis, *Ελληνική Επανάστασις...*, p. 113.

¹¹³ S.K. Vlastos, *Σκηνογραφία εκ της Ελληνικής επαναστάσεως...*, p. 16.

¹¹⁴ ANIC, MCIP, 180/1898, f. 159: raportul Demetrescu către Ministru, 31 august 1889.

¹¹⁵ Idem, 180/1898, p. 160: raportul Demetrescu către Ministru, 31 august 1889.

¹¹⁶ „Monitorul Oficial al României”, nr. 74, 4/16 iulie 1896, Regulamentul școlilor private, articol 3. Referitor la funcționarea școlilor grecești, vezi, L. Rados, *Introducere/Studiu*, în vol. *Școlile*

grecești în contextul escaladării tensiunilor dintre România și Grecia generate de problema aromânilor din Macedonia otomană.

În opinia inspectorului școlar Gheorghe Rășcanu școlile grecești erau focare de propagandă împotriva țării¹¹⁷. El acuza conducerile școlilor din Sulina și Tulcea că îi încurajau pe elevi să vândă bilete de loterie pentru înarmarea flotei naționale a Greciei. În acest scop elevii liceului „Progresul” se organizaseră în asociația „Concordia”¹¹⁸.

În octombrie 1905 Rășcanu a întreprins un turneu de inspectare a școlilor grecești la comanda guvernului, care voia să recurgă la represalii împotriva grecilor în contextul diferendului diplomatic româno-grec. Prima școală vizitată de inspector a fost „Progresul” (Proodos). Școala fusese acuzată că desfășoară propagandă împotriva macedoromânilor¹¹⁹. Această instituție școlară, recunoscută de statul grec, era frecventată de peste 140 de elevi provenind din rândul „celor mai înstărite familii grecești din România”¹²⁰.

Inspectorul a călătorit în toate orașele unde funcționau comunități grecești. Misiunea lui s-a încheiat în mai puțin de o lună. În urma rapoartelor sale, direcțiile școlilor au fost chemate spre a da socoteală în fața organului suprem de control al Ministerului, Consiliul Permanent.

Ziarul „Universul” a publicat în 20 noiembrie 1905 informații despre iminenta decizie a Consiliului Permanent al Ministerului Instrucțiunii Publice în privința institutului „Progresul”. La începutul lunii decembrie școala „Progresul” a fost închisă ca urmare a încălcării legilor și regulamentelor țării¹²¹.

Ministrul Instrucțiunii Publice, Mihail Vlădescu, anunța în plenul Adunării Deputaților din 10 decembrie 1905 că patru școli grecești fuseseră închise. În total guvernul a închis sau a sancționat opt școli grecești¹²². Școlile care nu au făcut

grecești din România 1857–1905. Restituții documentare / Τα ελληνικά σχολεία της Ρουμανίας. Επίσημα έγγραφα, București, 2006, p. 7–43; Ș. Petrescu, *op. cit.*, p. 310–314, Δημήτριος Μ. Κοντογέωργης, *op. cit.*, p. 225–236.

¹¹⁷ ANIC, MIPC, 1051/1905, raportul Rășcanu din 10 octombrie 1905, f. 7. Consulul grec din Brăila consideră sintagma „școli de propagandă” ca fiind inacceptabilă, *IAYE*, 66.2/1905, Consulatul din Brăila către reprezentantul Greciei la București, 28 noiembrie 1905 (nr. 494).

¹¹⁸ Despre asociația elevilor „Omonia”, AIMEG, 17.1/ 1905, Consulatul Greciei din Brăila către Ministerul de Externe al Greciei, 5 aprilie 1905 (nr. 114).

¹¹⁹ AIMEG, 66.2/1905, raportul Consulului grec din Brăila către Ministerul de Externe al Greciei, 22 octombrie 1905.

¹²⁰ AIMEG, 60.2/1905, Consulatul grec din Brăila către reprezentantul Greciei la București, 28 noiembrie 1905, nr. 494.

¹²¹ AIMEG, 60.2/1905, Varnalis către Ministerul de Externe al Greciei, 20 noiembrie 1905, nr. 777; vezi textul Consiliului Permanent, MOR, 29 octombrie/12 noiembrie 1905 nr.192. Pentru ca să nu pară că această acțiune era abuzivă, textul deciziei menționa încălcări similare ale normelor de funcționare comise în trecut.

¹²² „Desbaterile Adunării Deputaților”, 7 februarie 1906, nr. 24, ședința Adunării Deputaților din 10 decembrie 1905, p. 345. Școlile închise până în acel moment: institutul Proodos din Brăila, școala de băieți din Tulcea, școlile comunității de băieți și de fete din Brăila, Sulina și din Constanța. Sancțiuni administrative au primit școlile comunității din Galați și școala comunității de fete din Tulcea. În 1906 guvernul Bulgariei a hotărât să închidă școlile din Rumelia, unde grecii formau majorități compacte în unele zone rurale și urbane, p. 81.

obiectul anchetei întreprinse de guvern au continuat să funcționeze, ca de pildă școala lui Harilaos Dimopulos din Brăila sau a lui Pylarinos din Galați, precum și școlile comunității din Galați și București.

În toamna lui 1909, după demersuri oficiale din partea comunităților grecești guvernul a permis tuturor școlilor să-și redeschidă porțile¹²³.

CONCLUZII

Am identificat două etape în dezvoltarea învățământului grecesc în porturile dunărene. În perioada Regulamentelor Organice și în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza, școala publică și grecii „s-au curtat” reciproc. Școlile erau întreținute cu banii negustorilor, iar aceștia, la rândul lor, căutau să se folosească de rețeaua publică de învățământ, nu doar pentru educarea propriilor copii, dar și pentru întreținerea unui curent pro-grecesc în societatea românească. Între anii 1860 și 1880, odată cu emergența școlii de tip național și regândirea raporturilor dintre metropolă și diasporă s-a născut o rețea de școli particulare. În școlile primare susținute pe spezele comunităților învăța carte până și cel mai lipsit de mijloace membru al comunității. Un obiectiv educațional important al negustorilor greci a fost înființarea de secții comerciale în cadrul școlilor secundare, după modelul celor din Grecia, în condițiile în care accesul străinilor în școlile profesionale românești era din ce în ce mai restrictiv. Diplomele eliberate de către aceste școli erau recunoscute atât în România cât și în Grecia.

Tabelul 1

Supuși greci după locul de ședere (evaluări demografice din orașele unde existau biserici și școli ale comunităților grecești), în 1899¹²⁴

Localitate	Totalul populației	Cetățeni greci	% din total
Brăila	56 330	5 060	8,75
Galați	62 545	3 750	5,53
Sulina	cca 6 000	2 220	37,64
București	276 178	1 657	0,6
Constanța	14 653	879	6
Tulcea	18 834	565	3,27
Giurgiu	14 852	297	2,2
Mangalia	cca 3 000	cca 150	5,5
Calafat	cca 7 000	cca 167	2,36

¹²³ Vezi ANIC, MCIP, dos. 1485/1909, f. 3 (Comunitatea greacă din Brăila, 17 august 1909) și dos. 1510/ 1909, f. 53 (Comunitatea greacă din Constanța).

¹²⁴ Leonidas Colescu, *op. cit.*, p. 44 și p. 100–102.

Tabele 2–3

Școli grecești înființate de comunități, asociații educaționale sau consulate¹²⁵

Nr. Critic	Oraș	An de fondare/intervalul de timp în care este menționată școala	Fondator-Autoritate	Număr elevi	An
1.	Giurgiu	1860–1887	mai întâi școală particulară, apoi școală a comunității	–	–
2.		din 1889 (mixtă)	comunitatea greacă	–	–
3.	Galați	1864 / activitate din 1872	comunitatea greacă	133	1898
4.	Constanța	din 1866	comunitatea greacă	122	1898
5.	Brăila	din 1869	Asociația „Ermis” [Σύλλογος Ερμής] și comunitatea greacă	180	1898
6.	Calafat	din 1870 (mixtă)	comunitatea greacă	40	1900
7.	Buzău	1872 / activitate 1874	Asociația „Enosis” [Σύλλογος Ερμής]	–	–
8.	Tulcea	din 1874	comunitatea greacă, sub supravegherea consulului grec	43	1898
9.	București	1874–1876	Consulatul Greciei	76	1876
10.		din 1901 (mixtă)	Asociația Evangelismos [Σύλλογος Ευαγγελισμός] și comunitatea greacă	70	1907
11.	Călărași	1875	Asociație (cu sprijinul lui Constantinos Zappas)	–	–
12.	Sulina	din 1875	Frăția elenă a amicilor educației [Ελληνική Φιλεκπαιδευτική Αδελφότης] și comunitatea greacă	115	1898
13.	Turnu Severin	1901 (mixtă)	Asociația „Ermis” [Σύλλογος Ερμής]	–	–

Școlile de fete

Nr. Critic	Oraș	An de fondare/intervalul de timp în care este menționată școala	Fondator-Autoritate	Număr eleve	An
1.	Giurgiu	1867–1876	școală privată și comunitatea greacă	–	–
2.	Brăila	din 1869	Asociația Amicii Muzei [Φιλόμουσος Σύλλογος] și școala comunității	–	–
4.	Tulcea	din 1874	comunitatea greacă	–	–
5.	Sulina	în jurul lui 1880	comunitatea greacă	66	1898
6.	Constanța	din 1882	comunitatea greacă	92	1898
7.	Galați	din 1884	comunitatea greacă	71	1898

21 Surse pentru tabelele 1 și 2, Ελένη Δ. Μπελιά, *Ο Ελληνισμός της Ρουμανίας 1835–1878* [Elenismul în România, 1835–1878] „Δελτίο της Ιστορικής Εθνολογικής Εταιρείας”, 26, 1983, p. 28–32; Paula Scalcău, *Τούρνου Σεβερίν* [Turnu Severin], în vol. *Εμπορικοί σταθμοί των Ελλήνων στη Ρουμανία* [Centre comerciale ale grecilor din România], coord. de Ελένη Γαβρά, University Studio Press, Salonic, 2007, p. 704; *Ημερολόγιον του έτους 1904* [Calendarul anului 1904], Constantinople, p. 213; *Μέλισσα. Ημερολόγιον* [Albina. Calendar], 1908, p. 67; ANIC, MIPC: ds. 181/1898, f. 122, 77–79, 190–192, 296, 216–222 și ds. 182/1898, f. 133, 179–180.

Tabelul 4

Școlile grecești din Brăila (sec. XIX)

Numele școlii/director	Numele școlii/director
1. Constantin Stavridi	13. Gheorghios Hrisohoidis
2. Ion Camburi	14. Atena / Stefanos Gheorghiadis
3. Nicolae Ștefan	15. Institutul Lumina / Anastasios Ieroklis
4. Vincent Tullier	16. Helicon / Hristo Nicolaide
5. Ioannis Colocotidis	17. Institutul Progresul / Panaiotis Dongas
6. Antonios Tabacopulos	18. Institutul Albina / Dimitris Carapanos
7. Nicolae Pappas	19. Pensionul Francez / Antoinette Sariioannis
8. Mihail Kutzudis	20. Iulia Anarghiris
9. Onufrios Kavadias	21. Elisa Dimopulos
10. Școala preotului Fianpolis	22. Euridiki K. Pantzidu (n. Garbola)
11. C. Grimbu	23. „Școala Nouă”, Penelopa E. Defteru
12. Harilaos Dimoulos	24. Nina Garbola

Tabelul 5

Școlile grecești din Galați (secolul XIX)

Denumire / Director
1. Ioannis Sachetti
2. I. Cumbaris
3. Ellinikon Lykeion / Haralambie M. Mitropulos
4. Ekpedevtirion ellinikon; Stamatis Ghionis
5. Periklis Mihailidis
6. Liceul Tositsio/ Ioannis Tetsis, I.Ch. Cumbari
7. „Atena”, apoi „Enosis”, Dionysios Pylarinos
8. Eleni Pappadopulu
9. Aglaia Levidu
10. „Stadion”; Anna P. Kardamitsi
11. Angheliki Driculi
12. Filomela Triandafillide

**CHESTIUNEA DUNĂRII:
ISTORIE ȘI ACTUALITATE**

ÎNTRE SULINA ȘI SUDAN – ROMOLO GESSI ȘI CHARLES GEORGE GORDON

CONSTANTIN ARDELEANU

Personalitatea lui Romolo Gessi (1831–1881), celebru explorator al regiunii Lacului Albert (pe granița dintre Uganda și Republica Democratică Congo de astăzi) și comandant al unor campanii menite să pună capăt comerțului cu sclavi în regiunea Bahr el Ghazal din Sudanul de Sud, este puțin cunoscută în istoriografia românească. Din cercetările noastre, până acum s-au scris, în românește, doar scurte texte de popularizare¹, cuprinzând generalități despre viața și faptele celui denumit „Garibaldi al Africii”².

Deși s-a aflat în Italia doar pentru scurte perioade ale agitatei sale vieți, Gessi este unul dintre eroii Italiei moderne. Marile sale aventuri au debutat în 1874, când s-a lansat în serviciul colonial egiptean sub comanda ofițerului britanic Charles George Gordon (1833–1885), numit guvernator al provinciei egiptene Equatoria. Pe parcursul următorilor ani, Gessi a îndeplinit diferite misiuni, realizând inclusiv o expediție către Lacul Albert, parte a încercărilor administrației khedivale de a explora și controla regiunea izvoarelor Nilului. Gessi a fost unul dintre primii europeni care a explorat regiunea superioară a Nilului (Bahr al Jabal), finalizând cartografierea Lacului Albert și a sistemului izvoarelor marelui fluviu african. Mai apoi, în 1877–1878, acesta a condus două expediții în zona fluviului Sobat, pe frontiera dintre Sudan și Etiopia, pentru ca, în cele din urmă, să accepte oferta lui Gordon de a se alătura administrației khedivale, devenind guvernator general al Sudanului. În această calitate, a inițiat o campanie militară în regiunea Bahr al Ghazal, menită să pună capăt comerțului cu sclavi. La finalul conflictului, Gessi s-a implicat activ în modernizarea regiunii prin inițierea de lucrări de infrastructură (construirea de canale și drumuri), exploatarea resurselor economice locale (în special a pădurilor de cauciuc), organizarea unei armate indigene și deschiderea de școli în comunitățile locale. Guvernul egiptean l-a ridicat la rangul de pașă și acesta părea să se bucure

¹ T. Tatu, *Mesire Romolo Gessi Pașa, vremelnik tulcean pe la 1870*, consultabil online la adresa <https://mistereledunarii.wordpress.com/2013/04/21/mesire-marco-gessi-pasa-vremelnik-tulcean-pe-la-1870/> (accesată la data de 29 mai 2018).

² S. Zavatti, *Romolo Gessi: il Garibaldi dell’Africa*, Forlì, 1937.

de aprecierea în egală măsură a angajatorilor și a subalternilor săi. Însă Gessi s-a îmbolnăvit în 1880 și a murit pe 24 aprilie 1881 la Suez, cu puțin timp înainte de a împlini vârsta de 50 de ani³.

După decesul prematur în Africa, cadavrul lui Gessi a fost repatriat și înhumat, în 1883, la Ravenna, locul de naștere al părintelui său. De atunci, interesul pentru viața și faptele sale a sporit, iar ideologii și jurnaliștii contemporani l-au transformat într-un promotor al imperialismului italian. Misiunile umanitare încununau esența civilizatoare a întregii sale cariere. Astfel, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea Gessi era considerat un precursor al „eliberării” Eritreii și Somaliei, în miezul teritoriului vizat de expansiunea colonială italiană. Mai târziu, într-o a doua fază de recuperare simbolică, propaganda fascistă l-a revalorizat pe precursorul Gessi, adăugându-i un și mai mare grad de eroism și victimizare. Din nou uitat, eroul nostru a fost redescoperit în anii 1980, când cercetătorii italieni au reînceput să-i reevalueze critic viața și faptele⁴.

Plecând de la asemenea considerații introductive, textul de față intenționează să schițeze portretul lui Romolo Gessi în perioada sa preafricană, în care acesta a locuit în regiunea gurilor Dunării. Formarea sa într-o „pepinieră colonială” puțin cercetată, Dobrogea otomană (în care înglobăm și zona Deltei Dunării), a contribuit din plin, considerăm, la succesul expedițiilor sale de mai târziu⁵. Dincolo de reperele vieții și activității sale în „perioada dunăreană”, cercetarea de față își propune să aducă în discuție și rolul Dobrogei de „incubator” și teritoriu în care numeroși antreprenori coloniali s-au format și perfecționat în perioada anterioară afirmării lor în avanposturile imperialismului european din Africa. În acest sens, cariera africană a lui Gessi a fost strâns legată de colaborarea sa cu britanicul Gordon, unul dintre marii eroi ai epocii victoriene, la rândul său un excelent cunoscător al regiunii gurilor Dunării. Și în cazul lui Gordon un excurs biografic

³ Detalii despre expedițiile lui Gessi au fost publicate încă din perioada vieții sale: *Exploration du lac Albert Nyanza – lettre au Président de la Société de Géographie, Paris*, în „Bulletin de la Société de Géographie”, 1876, p. 632–643; *On the Circumnavigation of the Albert Nyanza*, în „Proceedings of the Royal Geographical Society of London”, vol. 21, nr. 1, 1876–1877, p. 50–56; *Relazione e diario sul Bahr-el-Ghazal e sul viaggio della "Safia" da Meshra-er-Rek a Khartum*, în „Bollettino della Società Geografica Italiana”, vol. 18, 1881, p. 185–204. Memoriile sale au fost editate și publicate de Felice Gessi, unul dintre fiii săi, și apoi traduse în engleză: *Sette anni nel Sudan egiziano – memorie di Romolo Gessi pascià – esplorazioni, caccie e guerra contro i negrieri*, riunite e pubblicate da suo figlio F. Gessi, coordinate dal cap. M. Camperio, Editrice Galli di Chiesa e Guindani, Milano, 1891; *Seven Years in the Soudan: Being a Record of Explorations, Adventures, and Campaigns against the Arab Slave Hunters*, Londra, 1892.

⁴ Câteva dintre principalele sale biografii sunt: A. Avelardi, *Romolo Gessi pascià nel Sudan niliaco*, Torino, 1932; S. Zavatti, *op. cit.*; C. Zaghi, *Vita di Romolo Gessi*, Roma, 1939; M. Milani, *Nell'inferno del Sudan: Romolo Gessi pascià*, Milano, 1968; M. Zaccaria, *Il flagello degli schiavisti (Romolo Gessi in Sudan, 1874–1881)*, Ravenna, 1999. Pentru evoluția „mitului Gessi”, detalii în M. Zaccaria, *op. cit.*, p. 9–24.

⁵ Câteva aspecte generale au fost publicate recent și de M. Baratto, *Gli anni romeni dell'esploratore Romolo Gessi*, în „Orizzonti culturali italo-române”, an VI, nr. 1, ianuarie 2016, online la adresa http://www.orizzonticulturali.it/it_studi_Marco-Baratto-2.html (accesată la 29 mai 2018).

devine absolut necesar, având în vedere faptul că ofițerul britanic este puțin cunoscut în istoriografia românească⁶.

TINEREȚEA UNUI AVENTURIER LEVANTIN

Viața lui Romolo Gessi a fost o aventură tumultoasă. Tatăl său, Marco Gessi (1785–1842), studiasse dreptul la Bologna dar, urmare a legăturilor sale cu carbonarii din Peninsula, s-a refugiat în Marea Britanie pentru a scăpa de persecuțiile politice ale autorităților pontificale. La Londra, Marco Gessi a păstrat contactul cu cercurile politice liberale, filieră care i-a favorizat obținerea postului de consilier juridic la Ambasada Britanică de la Istanbul. În capitala otomană, Marco Gessi s-a căsătorit cu Elisabetta Carabett (Golobetti în alte surse), o italiancă născută în Anatolia, fiica primului curier al Ambasadei Franței. Romolo Evaristo Gessi s-a născut pe 30 aprilie 1831 la bordul unei nave, undeva între Ravenna și Malta, și și-a petrecut copilăria la Istanbul și în principatele dunărene, unde tatăl său a fost transferat în aparatul consular britanic⁷. Știm cu certitudine că în anii 1835–1836 Marco Gessi a fost vice-consul britanic la Galați⁸, după ce cel mai probabil trecuse pe la consulatul de la București.

Tânărul Romolo Gessi a crescut într-un mediu cultural divers, care i-a influențat spiritul cosmopolit. În familie se comunica în italiană, dar franceza, engleza și turca au fost deprinse în relațiile cu atribuții consulare ale părintelui său. După moartea lui Marco Gessi în 1842, fiul său a fost trimis să urmeze studii militare la Wiener-Neustadt și apoi la Halle⁹. Nu cunoaștem mai nimic despre această perioadă din viața eroului nostru, care a revenit la București prin 1848. Cu ajutorul lui St. Vincent Lloyd, vice-consul britanic la Brăila și în anul revoluției detașat la București în locul consulului titular, tânărul Gessi a fost angajat pe un post secretarial. Excelent poliglot, Gessi era potrivit pentru o asemenea poziție în porturile dunărene, la Brăila, Galați sau Tulcea, unde de altfel Lloyd a fost transferat vice-consul în 1849, pentru a supraveghea îndeaproape politica țaristă în regiunea Deltei Dunării¹⁰.

Gessi a rămas în regiunea gurilor Dunării până la izbucnirea Războiului Crimeii, când s-a alăturat trupelor aliate și a servit ca interpret oficial al Generalului Thomas Fox-Strangways, comandantul trupelor britanice de artilerie pe frontul rusesc. Gessi a participat la luptele de la Alma, Balaklava, Sevastopol și Inkerman, unde,

⁶ Textul clasic despre legăturile lui Gordon cu spațiul românesc rămâne E. D. Tappe, *General Gordon in Rumania*, în „The Slavonic and East European Review”, vol. 35, nr. 85, 1957, p. 566–572.

⁷ Detalii despre familia lui Romolo Gessi în C. Zaghi, *op. cit.*, p. 20–22 și M. Zaccaria, *op. cit.*, p. 37–38.

⁸ *Documente privitoare la istoria Românilor*, vol. XVII, *Corespondență diplomatică și rapoarte consulare franceze, 1825–1846*, vol. editat de N. Hodoș, București, 1913, p. 435.

⁹ C. Zaghi, *op. cit.*, p. 22–23; S. Zavatti, *op. cit.*, p. 28; M. Zaccaria, *op. cit.*, p. 38.

¹⁰ Detalii despre context în P. Cernovodeanu, *Relațiile comerciale româno-engleze în contextul politicii orientale a Marii Britanii: 1803–1878*, Cluj-Napoca, 1986.

la cea din urmă, generalul a și murit în noiembrie 1855. Sursele disponibile menționează că Gessi a luptat într-un regiment scoțian, implicându-se în diferite misiuni secrete în teritoriul inamic¹¹. În Crimeea, acesta l-a cunoscut pe mai tânărul ofițer Gordon, alături de care avea să pornească, două decenii mai târziu, în aventurile africane.

ANTREPRENOR LA GURILE DUNĂRII

La finalul Războiului Crimeii, Gessi a revenit în porturile dunărene și documente din anii 1856–1857 îl arată la Sulina. Conform unei descrieri contemporane, acesta i-a sprijinit pe soldații britanici stabiliți la gurile Dunării să își desfășoare observațiile de natură hidrologică și meteorologică solicitate de John Stokes, delegatul britanic în Comisia Europeană a Dunării (CED). Gessi, raporta Edward Stephen, a luptat în Rusia, „unde pare să fi fost foarte apreciat de toți ofițerii de la care deține foarte multe mărturii în această privință. Este temperamental, impulsiv, mândru și generos, în căutare de companie și de distracții, imprudent și risipitor cu banii, îndrăgostit de negoț la care pare să se priceapă mai mult decât de vreo ocupație sedentară”. Gessi era în relații bune și cu autoritățile austriece ce ocupaseră Sulina și pare să fi devenit o personalitate influentă în prospera așezare comercială ce profita din plin de oprirea exporturilor de cereale prin porturile din provinciile ucrainene ale Imperiului Rus¹². Pentru o scurtă perioadă, în anul 1857, „Romulus Gessi, interpret și negociant la Sulina”, a fost angajat de CED¹³.

Biografia lui Gessi menționează că la finalul Războiului Crimeii acesta ar fi călătorit la Londra, iar apoi a făcut un tur al porturilor din Mediterana Orientală și Marea Neagră. Mai târziu s-a implicat în conflictul dintre Austria și Sardinia, luptând în armata lui Garibaldi în campania pentru eliberarea regiunii Trentino. La Ravenna și-a cunoscut rudele pe linie paternă și ar fi obținut cetățenia italiană¹⁴.

Prin 1860 aventurierul Gessi a revenit la gurile Dunării și s-a căsătorit cu tânăra violonistă Maria Purkart (?–1920). Printre puținele detalii despre ea, știm că s-ar fi născut la Presnitz. Cuplul a avut șapte copii (Italo, Attilio, Felice, Adele, Alfredo, Adriano și Gisella), despre care avem doar puține informații¹⁵.

La Sulina, Gessi a lucrat ca agent al companiei de asigurări londoneze Lloyd's, implicat în operațiuni de salvare și plată a polițelor de asigurare pentru numeroasele nave care sufereau accidente de navigație la gurile Dunării. În cel puțin un caz, implicarea sa pare să fi fost decisivă pentru salvarea unei nave în pericol de

¹¹ C. Zaghi, *op. cit.*, p. 23–24 și S. Zavatti, *op. cit.*, p. 30.

¹² Direcția Județeană Galați a Arhivelor Naționale (DJGAN), Fond Comisia Europeană a Dunării (CED), Delegatul Angliei, Dosar 2, 1856–1857, f. 47–48; T. Tatu, *op. cit.*

¹³ DJGAN, Biblioteca documentară, *Protocoale CED*, Protocoalele nr. 32 (6–29 iunie 1857) și nr. 53 (29 august 1857).

¹⁴ C. Zaghi, *op. cit.*, p. 24 și M. Zaccaria, *op. cit.*, p. 39.

¹⁵ C. Zaghi, *op. cit.*, p. 24–25 și S. Zavatti, *op. cit.*, p. 31.

naufragiu, acțiune pentru care ar fi primit nu doar recunoașterea formală a autorităților, ci și o mare sumă de bani¹⁶.

Prin 1870, Gessi locuia la Tulcea, unde investise în deschiderea unui gater și a unei mori cu aburi. Aici se mutase și una dintre surorile sale, Ersilia, văduva lui Edmund Petru van Saanen, fost diplomat în Ministerul de Externe de la București¹⁷. Biografia oficială a lui Gessi insistă pe problemele sale cu autoritățile locale, după ce levantinul ar fi denunțat abuzurile guvernatorului otoman de la Tulcea. La rândul său, autoritățile vorbeau despre afacerile ilegale ale antreprenorului, posesor al unei cafenele unde se practicau și jocuri de noroc. Implicat într-un proces cu autoritățile locale, situația lui Gessi era una dificilă¹⁸.

„CHINEZUL GORDON” – REPERE PRIVIND BIOGRAFIA UNUI AVENTURIER VICTORIAN

Tocmai atunci la gurile Dunării a revenit mai vechiul său camarad de arme Gordon, desemnat în 1871 în funcția de reprezentant britanic în CED. Acesta avusese parte de o carieră spectaculoasă după participarea sa la Războiul Crimeii. Pregătirea sa inginerască și priceperea cartografică făcuseră ca, după semnarea Tratatului de la Paris (18/30 martie 1856), Gordon să fie numit consultant tehnic al reprezentantului britanic în comisia internațională de delimitare a noii frontiere ruso-otomane. În primăvara anului 1856, Gordon a petrecut câteva săptămâni la Galați, un oraș prăfuit și cu produse alimentare extrem de ieftine, înainte de a se îndrepta spre teritoriul pe care trebuia demarcată nouă frontieră. Neînțelegeri între Marea Britanie și Rusia, cea din urmă având sprijinul diplomatic al Franței, au determinat o criză de proporții în legătură cu soarta orașului Bolgrad¹⁹. Disputele s-au finalizat cu un nou acord diplomatic încheiat la Paris în ianuarie 1857. Munca de cartografiere a reînceput, iar Gordon a lucrat peste 100 de planuri ale unor secțiuni de frontieră înainte de a se îndrepta, via Istanbul, spre regiunea Caucazului, unde a continuat, până spre sfârșitul anului 1858, munca de fixare a graniței ruso-otomane²⁰.

¹⁶ S. Zavatti, *op. cit.*, p. 31.

¹⁷ C. Zaghi, *op. cit.*, p. 25; S. Zavatti, *op. cit.*, p. 31–32; M. Zaccaria, *op. cit.*, p. 39.

¹⁸ C. Ch. Giegler, *The Sudan Memoirs of Carl Christian Giegler Pasha 1873–1883*, ediție de R. L. Hill, Oxford, 1984, p. 27–28; M. Zaccaria, *op. cit.*, p. 40–41; informație amintită și de T. Tatu, *op. cit.*

¹⁹ A se vedea D. Vitcu, *The Treaty of Paris and the Bolgrad Crisis of Its Execution*, în „Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol”, t. 43–44, 2006–2007, p. 335–353 și C. Ardeleanu, *Sfârșitul Războiului Crimeii și chestiunea Basarabiei (1856)*, în vol. *Basarabia – 1812: Problemă națională, implicații internaționale: materialele Conferinței Științifice Internaționale 14–16 mai 2012, Chișinău–Iași*, vol. editat de Gh. Cliveti și Gh. Cojocaru, București, 2012, p. 501–516.

²⁰ *General Gordon's Letters from the Crimea, the Danube and Armenia, August 18, 1854, to November 17, 1858*, vol. editat de D. C. Boulger, Londra, 1884, p. 103–137 pentru perioada dunăreană; un rezumat în E. D. Tappe, *op. cit.*, p. 566–569 și o analiză în A.-S. Ionescu, *Impresiile locotenentului Charles George Gordon din Moldova, mai 1856 – aprilie 1857*, în „Revista istorică”, t. XVI, nr. 1–2, 2005, p. 105–116.

După revenirea în Marea Britanie, Gordon a fost numit instructor la școala militară a Inginerilor Regali, la Chatham, iar în 1860 a fost trimis în China ca ofițer în forța expediționară aliată care lupta în cel de-al doilea Război al Opiului. Prezent la ocuparea Beijingului și la distrugerea Palatului imperial de vară (octombrie 1860), Gordon a rămas în nordul Chinei, după încheierea păcii, până în anul 1862. Cum rebeliunea Taiping făcea ca supușii străini din regiunea Shanghai să fie amenințați, britanicii au decis să trimită forțe pentru a securiza zona. După moartea comandantului miliției care lupta împotriva rebelilor, americanul Frederick Townsend Ward, și neînțelegerile dintre succesorul acestuia și autoritățile imperiale, chinezii doreau ca în fruntea contingentului de mercenari să fie numit un ofițer britanic. Astfel a ajuns ofițerul britanic să își câștige faima de „Gordon Chinezul”. După ce a luat comanda a ceea ce primise numele de „Armata Întotdeauna Victorioasă”, căpitanul Gordon a reușit victorii strălucite, cucerind așezare după așezare, până în mai 1864, când a capturat importantul punct Chanchufu, principala baza militară a rebelilor din regiune. Succesul său a fost categoric, iar felul în care a reușit să conducă trupe de altfel indisciplinate a făcut ca ofițerul britanic să fie promovat la rangul de mandarin în armata chineză, să fie decorat cu cele mai înalte distincții și să fie rugat de împărat să primească o uriașă sumă în monede de aur și invitația de a rămâne în China pentru modernizarea armatei imperiale. Gordon a refuzat ambele propuneri, dar la revenirea în patrie a fost promovat locotenent-colonel și înnobilit de regina Victoria²¹.

Atitudinea sa deloc reverențioasă față de superiori l-a făcut puțin plăcut în înaltele cercuri politice și administrative din capitala britanică. În octombrie 1865 a fost repartizat la Gravesend cu sarcina de a conduce lucrările tehnice pentru renovarea fortificațiilor din regiunea Tamisei Inferioare. A rămas acolo vreme de câțiva ani, dezvoltând o credință care, după decesul unor membri dragi ai familiei, l-a transformat într-un devotat apărător al celor sărmani. Îi ajuta pe cei bolnavi, sprijinea săracii și mai cu seamă se îngrijea de soarta copiilor străzii, cheltuind pentru asistență socială cea mai mare parte a veniturilor sale. Cât despre credință, se considera pur și simplu creștin, fără a adera la vreuna dintre bisericile existente în acea perioadă²².

²¹ Există zeci de biografii ale lui Gordon. Câteva dintre cele „clasice” sunt: R. Barnes, *Charles George Gordon—A Sketch*, Londra, 1885; S. A. Swaine, *General Gordon*, Londra, 1885; G. B. Smith, *General Gordon: The Christian Soldier and Hero*, Londra, 1896; H. E. Wortham, *Gordon: An Intimate Portrait*, Londra, 1933; A. Nutting, *Gordon: Martyr and Misfit*, Londra, 1967; Ch. Chenevix Trench, *Charley Gordon, An Eminent Victorian Reassessed*, Londra, 1978; R. MacGregor-Hastie, *Never To Be Taken Alive – A Biography of General Gordon*, New York, 1986; J. Pollock, *Gordon: the Man Behind the Legend*, Londra, 1993. O versiune de popularizare a biografiei sale a fost publicată în mai multe episoade în C. Ardeleanu, *Celebri locuitori ai orașului Galați – „Chinezul Gordon” – biografia unei ilustre figuri a epocii victoriene*, în „Dominus” (Galați), ianuarie – februarie 2006.

²² Și câteva decenii mai târziu, în perioada dinaintea Primului Război Mondial, gălățenii mai în vârstă și-l aminteau pe Gordon, „eroul de la Khartoum” – E. Greening Pantazzi, *Romania în lumini și umbre (1909–1919)*, traducere de C. Ardeleanu și G. Debita, București, p. 96–97.

În 1871 a fost promovat la gradul de colonel și a fost numit delegat britanic în CED, ajungând să aibă reședința oficială la Galați, dar să locuiască în fapt la Tulcea sau Sulina, unde devenise un personaj celebru prin convingerile sale puternice, prin personalitatea energică și prin felul în care încerca să-și impună punctul de vedere. Cu Biblia într-o mână și pipa în cealaltă, Gordon era o prezență insolită, pentru care postul de la Galați a fost unul dintre cele mai plictisitoare poziții ale palpitantei sale cariere. Deși superiorii săi londonezi acordau ceva importanță postului său într-una dintre primele organizații internaționale din lume, Gordon nu a ezitat să le creeze probleme prin atitudinea sa deloc protocolară. El de altfel recunoștea că era ofițer, inginer, administrator, nu însă și un diplomat care să se ocupe de probleme de mână a doua, când putea să își dedice talentul și curajul altor întreprinderi²³.

ÎN SERVICIUL COLONIAL

Aflat în 1872 la Istanbul, Gordon a primit oferta de a lucra în Egipt pentru kediul Ismail-Pașa. Precedentul guvernator, Samuel Baker, era și el un bun cunoscător al regiunii gurilor Dunării, după ce lucrase, la finalul anilor 1850, la construirea căii ferate dintre Cernavodă și Constanța²⁴. Gordon a extins invitația și către amicul său Gessi, care a acceptat să-l însoțească în Africa. Cesare Durando, consulul italian la Galați și delegat în CED, scria despre misiunea lui Gordon în Africa către Societatea Geografică Italiană, cu speranța că aceasta va putea trimite un corespondent oficial în acea expediție²⁵.

La începutul anului 1874, Gordon a devenit colonel în armata egipteană, cu misiunea de a întări pozițiile acestora în regiunea Sudanului și, pe cât posibil, de a limita înfloritorul comerț cu sclavi din regiune. Oricum, după un conflict cu guvernatorul egiptean al regiunii Khartoum și al Sudanului, ofițerul britanic era decis să renunțe la post. În cele din urmă, pentru a-l păstra, kediul l-a numit guvernator general al întregului Sudan. În această funcție a trebuit să facă față la numeroase probleme, variind de la dificilul conflict egipto-abisinian și revoltele populațiilor locale până la confruntări cu bandele implicate în comerțul cu sclavi. În 1879, după cinci lungi ani petrecuți în Africa, Gordon a renunțat la o funcție în care dovedise și excelente calități administrative. Cu o faimă deja bine conturată, ofițerul nu a dus lipsă de oferte de muncă: a primit imediat propunerea regelui

²³ E.D. Tappe, *op. cit.*, p. 569–572. Detalii despre numirea sa în CED în C. Ardeleanu, *Evoluția intereselor economice și politice britanice la gurile Dunării (1829–1914)*, Brăila, 2008, p. 134–138; disputele dintre acesta și inginerul CED Charles A. Hartley în Ch.W.S. Hartley, *A Biography of Sir Charles Hartley. Civil Engineer (1825–1915). The Father of the Danube*, vol. 1, Lewiston – Queenston – Lampeter, 1989, p. 287–315.

²⁴ Detalii despre construirea căii ferate în H. C. Barkley, *Between the Danube and Black Sea or Five Years in Bulgaria*, J. Murray, Londra, 1876, iar despre implicarea lui Samuel Baker în T. Douglas Murray și A. Silva White, *Sir Samuel Baker. A Memoir*, Londra – New York, 1895, p. 37–40.

²⁵ M. Zaccaria, *op. cit.*, p. 41.

Leopold al Belgiei de a deveni guvernator al coloniei Congo, apoi invitația guvernului Coloniei Capului de a deveni comandantul armatei locale etc. În mai 1880, Gordon a acceptat oferta marchizului de Ripon, proaspăt numit guvernator-general al Indiei, de a-i fi secretar privat. Însă Gordon a renunțat la funcție imediat ce au ajuns în India, de unde s-a îndreptat spre China, pentru a negocia o înțelegere menită să evite izbucnirea unui conflict sino-țarist²⁶.

Întors în Anglia, Gordon a fost trimis, în aprilie 1881, la postul de comandant al forțelor de ingineri regali britanici din insula Mauritius, rămânând acolo până în martie 1882, când a promovat la rangul de general-maior. Apoi a ales să călătorească în Palestina, chemare a firii sale tot mai mistice. A fost din nou oferat de regele Belgiei, pentru ca doar câteva zile mai târziu să accepte propunerea guvernului regal britanic de a merge în Sudan, devenit o zonă strategică pentru Londra după ce Marea Britanie își asigurase controlul asupra Canalului Suez. Cum în regiunea sudaneză izbucnise o puternică revoltă condusă de un lider fundamentalist musulman, proclamat Mahdi, salvatorul Islamului, iar pozițiile egipto-britanice erau greu de apărat, guvernul britanic l-a mandatat pe Gordon să găsească cea mai bună metodă de retragere a soldaților și a funcționarilor civili din regiune. În februarie 1884, noul guvernator-general a ajuns la Khartoum, unde a început dificila misiune de evacuare. Însă dispoziții militare contradictorii luate de superiorii săi fără cunoașterea situației de la fața locului, ca și decizia sa că evacuarea nu putea fi finalizată în condiții de maximă siguranță, au făcut ca Sudanul să fie abandonat de forțele britanice, iar Khartoum-ul să fie complet izolat. Rămas într-un oraș asediat, Gordon era în 1884 eroul care prin eforturi supraomenești apăra pozițiile imperialismului britanic asediat de forțele fundamentaliste locale. Regina Victoria a solicitat intervenția trupelor britanice, dar când acestea au sosit la Khartoum, la sfârșitul lunii ianuarie 1885, orașul era deja capturat, iar Gordon murise în luptă²⁷.

GURILE DUNĂRII CA „INCUBATOR COLONIAL”

În perioada posterioară Războiului Crimeii, interesul occidental pentru regiunea gurilor Dunării și a Dobrogei otomane a crescut exponențial. Numeroase proiecte de infrastructură au fost propuse de antreprenori interesați să valorifice perspectivele economice ale zonei. Principalele investiții vizau dezvoltarea căilor de comunicație ce trebuiau să faciliteze circulația bunurilor agricole dinspre Țara Românească și Moldova, dar și dinspre alte provincii dunărene, către Marea Neagră. Două dintre aceste proiecte, calea ferată Cernavodă – Constanța și modernizarea navigației pe Dunăre sub egida CED, au adus în Dobrogea nu doar mari capitaluri europene, ci și capital uman și know-how de ultimă generație.

²⁶ C. Ardeleanu, *Celebri locuitori...*

²⁷ *Ibidem*.

Antreprenori, ingineri, ofițeri, hidrografi au sosit la Constanța, Cernavodă, Sulina, Tulcea, Galați și Brăila pentru a pune în mișcare aceste proiecte, în derularea cărora au atras și resurse umane locale.

Mai târziu, acești antreprenori coloniali au fost implicați în alte regiuni ale Imperiului Otoman, și ele aflate într-o perioadă de modernizare susținută. Aceasta a fost situația unor personaje precum Baker, unul dintre artizanii căii ferate dobrogene, primul drum de fier din Imperiul Otoman, sau Gordon, a cărui pregătire de inginer militar i-a asigurat nominalizarea ca delegat britanic în CED. Ambii au luat drumul Africii, luând cu ei și alți localnici, precum Gessi. Toți erau familiarizați cu „fișa postului” de antreprenor colonial, cu respectarea valorilor civilizației otomane, dar și cu necesitatea modernizării Imperiului.

Oricât de depărtate par astăzi, regiunea gurilor Dunării și Africa ecuatorială au fost bine conectate în perioada celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, când se aflau la capetele opuse ale lumii otomane. Erau teritorii cu bune perspective economice, unde antreprenorii occidentali puteau obține nu doar poziții bine remunerate în aparatul administrativ local, ci și venituri consistente din alte inițiative economice. Astfel, între Sulina și Sudan, via Istanbul și canalul de Suez, conexiunile economice au fost mult mai bune decât astăzi, iar transferurile profesionale, tehnologice și culturale mult mai profunde decât ar părea la o primă vedere.

DUNĂREA CA GRANIȚĂ ÎN RELAȚIILE ROMÂN-O BULGARE (1879-1908)

DANIEL CAIN

La începutul anului 1864, autoritățile române sunt nevoite a se adresa guvernului otoman, solicitând o copie a unor documente diplomatice extrem de importante. Mai precis, este vorba despre protocoalele elaborate în 1830 de comisia însărcinată cu trasarea graniței pe Dunăre, între Imperiul Otoman și Principatele dunărene. Timp de câteva luni de zile, aceste documente sunt căutate, fără succes, în toate arhivele românești. Singura soluție este ca agentul diplomatic român la Constantinopol să solicite, oficial, o copie a actelor elaborate de comisia care a realizat prima hartă a ostroavelor de pe Dunăre¹. Autoritățile române vor trebui să aștepte mai bine de trei decenii pentru a primi aceste copii. Prin urmare, la începutul anului 1898, sunt făcute noi demersuri diplomatice pe lângă guvernul otoman, pentru a obține harta întocmită în 1830. Între timp, căutările întreprinse în arhivele românești au elucidat misterul dispariției acestor documente: au fost solicitate, în 1861, de un membru al guvernului de la București, care nu le-a mai returnat Arhivelor Statului. Cu ajutorul lui Gabriel effendi Noradounghian, celebrul editor al culegerii de tratate internaționale semnate de către Imperiul Otoman, ministrul român la Constantinopol, Trandafir Djuvara, obține copia mult dorită a documentelor întocmite în 1830. Este vorba de câteva sute de pagini, redactate în limbile turcă, franceză și română. Djuvara va întâmpina greutăți în a trimite la București o copie după textul în limba română al acestor protocoale, deoarece „nu am nici un impiegat care să cunoască bine slovele vechi ale scrierei românești”². La scurt timp după obținerea acestor documente, guvernul român le-a publicat într-un volum³. Interesul autorităților de la București era justificat de numeroasele incidente de graniță legate de dreptul de stăpânire și exploatare al ostroavelor de pe Dunăre.

¹ Arhivele Naționale ale României, Serviciul Arhive Naționale Istorice Centrale (SANIC), fond Casa Regală, Diverse, dosar 2/1913, f. 35–36.

² Arhiva Ministerului Afacerilor Externe (AMAE), Problema 52, vol. 1, nepaginat.

³ *Protocoles dressés en 1830 en vue de la demarcation de la frontière formée par le Danube entre l'Empire Ottoman, la Russie et les principautés danubiennes précédés du Traité séparé d'Andrinople relatif aux principautés de Moldavie et de Valachie*, București, 1899, 43 p.

Sursa acestora o reprezintă dinamica cursului acestui fluviu, care se transformă într-un generator de conflicte diplomatice.

Începuturile acestui proces se regăsesc în art. 5 al Tratatului semnat în septembrie 1829 la Adrianopole, între Rusia și Imperiul Otoman. Potrivit actului adițional acestui articol, care se referă la statutul Principatelor dunărene, fluviul devine granița dintre cele două principate, pe de o parte, și Imperiul otoman, pe de altă parte. Pentru delimitarea noii frontiere pe Dunăre este ales principiul talvegului. Altfel spus, granița urma a fi stabilită nu de linia care împarte lățimea fluviului în două jumătăți egale, ci de linia nevăzută care unește cele mai adânci puncte ale Dunării. Ceea ce va provoca, ulterior, numeroase bătăi de cap este următoarea menționare a statutului ostroavelor de pe Dunăre: „Seront considérés comme faisant partie de ce territoire (valaque et moldave) toutes les îles attenantes à la rive gauche du Danube”⁴. Autor al unui *Memoriu asupra cestiunei fruntariei dunărene dintre România și Bulgaria*, șeful arhivei din Ministerul Afacerilor Străine, Radu Rosetti, oferă, la 1900, explicațiile necesare. Nenorocitul cuvânt „attenantes” a dat naștere întregii încurcături: numeroasele conflicte, neînțelegerile de astăzi izvorăsc din interpretarea greșită a acestui cuvânt de către Comisia însărcinată cu delimitarea frontierei. „Singura interpretare logică și rațională ce se putea da cuvintelor ‘îles attenantes à la rive gauche’ combinat cu stipulațiunea că talvegul avea să formeze frontiera nu putea să fie alta decât că: toate ostroavele situate între firul apei sau talvegul Dunărei și malul stâng urmau să aparție malului stâng”. Din păcate, continua Rosetti, cele patru persoane însărcinate cu efectuarea acestei delimitări a frontierei dunărene erau „oameni cu desăvârșire nedestoinici”, care nu stăpâneau terminologia necesară. „Din lungile protocoale redactate de ei și care seamănă mai degrabă cu o relațiune de călătorie decât cu o descriere de frontieră, reiese că, departe de a considera talvegul ca linia celor mai mari adâncimi, ei își închipuiesc că, sub acest cuvânt, se înțelege toată partea navigabilă a fluviului”. Ca regulă generală, comisia va interpreta cuvintele „attenantes à la rive” prin „mai apropiate”. Prin urmare, va decide să atribuie ostroavele de pe Dunăre statelor interesate în funcție de apropierea acestora de cele două maluri ale fluviului.

După ce a străbătut Dunărea, între Vârciorova și până la vărsarea Prutului, comisia a întocmit o hartă a ostroavelor întâlnite – 167 în total. Dintre acestea, 88 reveneau Turciei, în timp ce restul de 79 erau atribuite Țării Românești. Pe scurta porțiune de graniță dunăreană dintre Imperiul Otoman și Principatul Moldovei nu era înregistrat nici un ostrov. Apartenența statală a fost marcată prin fixarea unei cruci pe ostroavele muntene, respectiv a unui stâlp, pe ostroavele turcești. „Pe harta Comisiei, ostroavele române erau numerotate, de la Vârciorova în jos, cu numere negre, acele turcești, iarăși de la Vârciorova în jos, cu roșu.” Această hartă, în loc a urma „pretutindenea talvegul, îl urma numai acolo unde nu se aflau ostroave între ambele maluri, iar în locurile în care se aflau ostroave, linia frontieră este însemnată pe harta Comisiei pe mijlocul brațului care desparte cele românești de

⁴ G. Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire ottoman*, t. II, 1789–1856, Paris – Leipzig – Neuchâtel, 1900, p. 174.

cele turcești”. Prin urmare, remarca Radu Rosetti, „starea de posesiune pe Dunăre creată de Comisia de delimitare de la 1830 era o stare absolut haotică”. Rezultatul activității acestei comisii a fost viciat de faptul că în toamna lui 1830 debitul Dunării era mare, astfel încât exista posibilitatea ca unele dintre ostroavele mai mici să fi fost acoperite de ape. Oricum, peste decenii, vor fi formulate destule îndoieli legate de acuratețea acestor date.

Delimitarea graniței pe Dunăre va genera o nouă situație, care va afecta viața populației riverane. A fost nevoie de multe eforturi din partea autorităților din Țara Românească pentru a-i convinge pe locuitorii de pe malul drept al Dunării să renunțe la vechea practică de a exploata nestingherit resursele oferite de aceste ostroave, în special lemnul de calitate. În 1857, autoritățile de la București decid înființarea unui Corp silvic, care să asigure paza pădurilor de pe aceste ostroave. După unirea Principatelor, autoritățile române vor lua măsuri energice pentru a pune capăt deselor încălcări ale dreptului de proprietate asupra ostroavelor de pe Dunăre. Se ajunge astfel la necesitatea unei comisii mixte, româno-turce, care să constate schimbările survenite după 1830 și să realizeze noi hărți. Evenimentele politice care au avut loc în primăvara anului 1866 în România au afectat activitatea comisiei însărcinate cu stabilirea regimului proprietății ostroavelor de pe Dunăre. În anii următori se vor înregistra numeroase incidente armate, soldate cu victime omenești. Autoritățile române sunt decise să riposteze cu arma în mână la orice încălcare a propriei suveranități⁵. Este o anticipare a tensiunii politice care va duce la declanșarea, în 1877, a unui război între România și Imperiul Otoman.

Modificările teritoriale survenite în Balcani în vara anului 1878 readuc în discuție delimitarea graniței pe Dunăre. Prin deciziile Congresului de la Berlin, „țărul drept” al fluviului devine granița dintre România și nou formatul Principat bulgar⁶. În toamna anului 1879, comisia internațională desemnată să stabilească granița pe Dunăre decide să corecteze ceea ce părea o eroare de redactare. Rusia își impune punctul de vedere, respectiv că Bulgaria are dreptul la partea sa din fluviu. În consecință, spre nemulțumirea părții române, este respinsă ideea ca țărul drept al Dunării să devină granița româno-bulgară. Temerea autorităților de la București era ca noua delimitare să nu priveze România de parte din insulele pe care le stăpânea în virtutea delimitării din 1830⁷. Această comisie va decide să mențină principiul talvegului ca graniță între cele două state riverane. În privința ostroavelor dunărene, membrii comisiei au votat, în unanimitate, pentru menținerea statu quo-lui, respectiv a principiului stabilit în 1830. Astfel, ostroavele situate în partea dreaptă a talvegului reveneau Bulgariei. Detaliile concrete ale dreptului de proprietate și exploatare al acestor ostroave urmau a face obiectul unei convenții speciale între cele două state riverane. În acest scop, comisia a decis ca o copie a

⁵ SANIC, Manuscrise, vol. 868, f. 4–29.

⁶ *Tractatul de la Berlin, urmat de protocoalele Congresului, precum și de charta Barasabiei române, a Deltei Dunării și a Dobrogei*, București, 1878, p. 2.

⁷ Vezi *Dezbaterile Senatului. Sesiunea ordinară 1907 – 1908*, Nr. 31/5 martie 1908, ședința din 15 februarie 1908, p. 435.

hărții din 1830 a ostroavelor de pe Dunăre să fie pusă la dispoziția statului bulgar⁸. Ambele guverne erau hotărâte să-și păstreze dreptul de proprietate asupra acestora, deși numărul ostroavelor era, în acel moment, mai mic decât în 1830. Problema venea din faptul că nimeni nu a luat în calcul ostroavele apărute între 1830 și 1879, nici pe cele care, între timp, au dispărut sau s-au alipit cu țărmul⁹. Intensitatea modificărilor din teren, cauzate de dinamica cursului Dunării, nu reprezintă deloc un factor neglijabil. În drumul lor spre vărsarea în Marea Neagră, apele fluviului nu doar că transportă o cantitate impresionantă de aluviuni, ci și sapă, potrivit legilor fizicii, malul bulgăresc, mai înalt. Un raport întocmit de autoritățile bulgare în 1906 face o aproximare a acestor aluviuni cărate de Dunăre, înspre vărsare: 60 milioane de tone anual. La acel moment, de-a lungul graniței fluviale cu România erau peste 93 de insule, unele cu o suprafață de până la 600 de hectare. Majoritatea acestora erau acoperite cu păduri de sălcii, exploatate ca lemn de foc de localnici¹⁰. Prin schimbările provocate în decurs de doar câteva decenii, Dunărea își cerea deja dreptul de a fi un actor geopolitic major. Capacitatea fluviului de a forma noi insule și de a le înghiți pe altele deschide drum disputelor teritoriale și negocierilor diplomatice¹¹.

După Congresul de la Berlin, timp de aproape trei decenii, această situație nedefinită a graniței fluviale va fi sursa multor incidente, deseori sângeroase, provocate de ambele părți. Pe agenda diplomatică a celor două state apar, tot mai des, disputele legate de dreptul de a pescui și de a folosi pădurile și pajiștile de pe marile ostroave¹². La un moment dat, agentul diplomatic român la Sofia, Alexandru Beldiman, va constata că autoritățile bulgare nu au nici un interes să-și împiedice cetățenii de a tăia lemne din ostroavele de pe Dunăre. Prin urmare, avertiza Beldiman, singura soluție pentru a pune capăt acestei situații era paza efectivă a acestor păduri, care să fie realizată de către organele silvice ale statului român¹³. Aceste dispute și incidente – care s-au înmulțit în preajma lui 1900 – au fost cât pe ce, la un moment dat, să provoace chiar un conflict militar între România și Bulgaria¹⁴. Inițial, stăpânirea ostroavelor de pe Dunăre s-a rezumat doar la aspecte economice. Multe dintre ele erau date în arendă de către stat, unor antreprenori locali, fiind astfel o sursă de venit pentru bugetul statului¹⁵. Treptat, aceste ostroave dobândesc și un caracter militar. Stăpânirea unora dintre acestea ar fi reprezentat un avantaj considerabil, atât pentru trecerea rapidă a trupelor și armamentului peste Dunăre,

⁸ SANIC, Manuscrise, vol. 859, f. 152–195.

⁹ SANIC, Manuscrise, vol. 870, f. 95.

¹⁰ Централен Държавен Архив (ЦДА), фонд 176к, опис 1, а.е. 1997, с. 66.

¹¹ Pentru detalii despre dinamica Dunării vezi S. Dorondel, S. Serban, D. Cain, *The Play of Islands: Emerging Borders and Danube Dynamics in Modern Southeast Europe (1830–1900)*, „Environment and History”, online first, 2018. Le sunt recunoscător celor doi colegi de la Institutul de Studii Sud-Est Europene pentru imboldul de a relua cercetările asupra unei teme pe care doar am trecut-o în revistă la momentul redactării tezei de doctorat.

¹² H. Hesapciiev, *Amintirile unui diplomat bulgar în România*, ediție îngrijită de D. Cain, București, 2003, p. 139.

¹³ SANIC, Manuscrise, vol. 868, f. 40.

¹⁴ Централен Държавен Архив (ЦДА), фонд 176к, опис 1, а.е. 1997, с. 245.

¹⁵ Vezi SANIC, Manuscrise, vol. 870, f. 112–116.

prin construirea unui pod, cât și pentru amplasarea artileriei care să bombardeze pozițiile de pe celălalt mal¹⁶. Spre exemplu, ostroavele din dreptul localității Zimnicea au fost folosite atât de trupele rusești, în 1877, cât și de cele germane, în noiembrie 1916, pentru a traversa Dunărea.

În februarie 1889, agentul diplomatic bulgar la București informează guvernul român despre existența a cinci ostroave aflate în dispută. Este momentul în care începe a se discuta despre nevoia unei noi hărți, detaliate, a ostroavelor de pe Dunăre¹⁷. La începutul anului 1894, o petiție înaintată de un cetățean bulgar pune în mișcare diverse instituții ale statului român. Osman Iuseim din Rahova înștiința Ministerul Agriculturii și Domeniilor despre existența a șapte ostroave pe Dunăre, aflate *de jure* în proprietatea statului român, dar care erau stăpânite de câteva comune de pe malul drept al fluviului, fără știința guvernului bulgar. Din documente nu reiese cauza pentru care cetățeanul bulgar a făcut acest denunț, dar putem bănuși că avea un interes personal în această chestiune. Cert este că autoritățile române au făcut verificări la fața locului, pentru a constata veridicitatea acestor informații. Ordinele primite de comandantul Flotilei de pe Dunăre sunt clare: „Pentru a se ști cu siguranță dreptul de posesiune al Statului român asupra acestor ostroave”, trebuie să comunice, cât se poate de explicit, „care este linia despărțitoare între ambele state”, deoarece schimbarea talvegului fluviului poate aduce schimbări „și în dreptul de posesiune asupra acestor ostroave”. Generalului Ioan Murgescu i se cere o schiță „a porțiunilor fluviului cu insulele care din vreo cauză geologică sau alta, prin schimbarea pozițiunii sau întinderii lor dau naștere la contestațiuni cu Statul vecin, întrucât privesc dreptul de posesiune asupra lor. Este absolut indispensabil a se pune capăt delictelor silvice ce locuitorii bulgari de pe țărmul Dunării comit în insulele noastre, profitând mai cu seamă de timpul iernii, când fluviul este înghețat, pentru a tăia lemne în ostroavele române. Pe lângă aceasta și incidentele des repetate din cauza pescuitului în apele noastre face să se simtă necesitatea de a se cunoaște cât mai neîntârziat adevărata linie despărțitoare între ambele state, spre a se putea da ordinele convenite pentru a ne asigura dreptul de posesiune și a pune pe agenții noștri în măsură de a lucra pe viitor în cunoștință de cauză, ori de câte ori se ivesc asemenea incidente de frontieră”. În cazul în care comandantul Flotilei de pe Dunăre considera că, pentru o astfel de sarcină, ar fi fost nevoie de „o comisiune mixtă româno-bulgară care să fixeze definitiv linia de demarcație între ambele state”, urma a fi convocată, pe cale diplomatică, „întrunirea unei asemenea comisiuni, fixându-se pentru această lucrare epoca cea mai favorabilă, când apele Dunării sunt scăzute”. Drept răspuns, generalul Murgescu înștiințează Ministerul Afacerilor Străine că o astfel de solicitare a mai fost formulată și în 1890, ocazie cu care s-a stabilit că „Ministerul de Război și Inspectoratul Porturilor nu posedă decât hărți generale, din care nu se pot deduce detaliile fruntariilor pe Dunăre”. Singura instituție care poate oferi aceste lămuriri este „Ministerul

¹⁶ Държавният военноисторически архив (ДВИА), фонд 22, опис 3, а.е. 120, с. 4.

¹⁷ SANIC, Manuscrise, vol. 863, f. 9.

Domeniilor, care cunoaște întinderile exacte ale proprietăților Statului, când le arendează”. Fiind proprietarul Domeniilor Statului de pe Dunăre, Ministerul Domeniilor este cel care putea constata „prin agenții săi silvici sau alți însărcinați cu îngrijirea proprietăților Statului, dacă s-a făcut călcare de ostroave sau de hotare”. În evidența acestui Minister ar fi trebuit să existe nu doar „tablouri inventare” ale ostroavelor date în exploatare, ci și „planuri de situațiunea ostroavelor”. Prin urmare, comandantul Flotilei de pe Dunăre recomandă ca, înainte de a se numi o comisie mixtă, un delegat al Ministerului Domeniilor „să meargă împreună cu Inspectorul Porturilor și să examineze împreună toate ostroavele române de pe Dunăre și să poată constata care din ostroave pot fi în litigiu”. Cât privește întocmirea unei hărți hidrografice a Dunării, absolut necesară, generalul Murgescu preciza că aștepta, de mai bine de patru ani, aprobarea autorităților centrale pentru demararea unui astfel de studiu. „Ar fi bine ca să nu se mai întârzie și să se dea fondurile necesare pentru facerea hidrografiei Dunării”, în condițiile în care „o asemenea lucrare nu s-a mai făcut de la anul 1830 și atunci de către Statul Major Rusesc”¹⁸.

Nu doar dreptul de exploatare a resurselor Dunării duce la nașterea unor tensiuni în relațiile româno-bulgare. Mai există un aspect de drept internațional, provocat de lipsa unei delimitări clare a graniței pe Dunăre. Din cauza apropierei unor ostroave de malul opus, exista posibilitatea formării unor enclave bulgare pe teritoriul românesc. O situație care, inevitabil, ar fi generat noi tensiuni¹⁹. Incidentele petrecute în ultimii ani ai secolului al XIX-lea vor convinge guvernele celor două țări riverane de necesitatea unei convenții privind delimitarea graniței pe Dunăre²⁰.

Un astfel de exemplu este ostrovul Caluda, pe care statul român l-a concesionat unor antreprenori locali, începând cu 1864. Exploatarea acestui ostrov este îngreunată, începând cu 1898, de obiecțiile ridicate de partea bulgară, care invocă apartenența lui la statul bulgar. Mai mult, bulgarii vor începe să exploateze la rândul lor pădurile aflate pe acest ostrov. Verificările efectuate la fața locului de către autoritățile române au evidențiat un alt aspect important al neactualizării informațiilor conținute în harta din 1830. Este vorba despre neconcordanța dintre vechile și noile nume ale acestor ostroave. Astfel, autoritățile bulgare arată că ostrovul Caluda este de fapt „Ile d’Iscombria le petit”, care figura în harta din 1830 ca aparținând statului otoman. După 1860, atât românii, cât și bulgarii de pe malul drept al Dunării cunosc acest ostrov drept Caluda, după numele ofițerului român care l-a măsurat pentru prima dată. Pentru a lămurii aceste inadvertențe, autoritățile române apelează inclusiv la memoria locuitorilor mai în vârstă din zona acestui ostrov²¹.

Ostroavele Bujorescu și Eșek Ada reprezintă cel mai cunoscut caz al disputelor privind dreptul de proprietate asupra insulelor dunărene. Totul a început la jumătatea anilor 1880, când cele două ostroave ajung să se lipească. Mai întâi, autoritățile române interzic accesul supușilor bulgari pe Eșek Ada pe motiv că,

¹⁸ AMAE, Problema 52, vol. 1, nepaginat.

¹⁹ SANIC, Manuscrise, volum 868, f. 59–60.

²⁰ Pentru un istoric al acestor incidente, *ibidem*, f. 130–155.

²¹ AMAE, Problema 52, vol. 13, nepaginat.

după alipirea de Bujorescu, a devenit teritoriu românesc. Guvernul român invocă statutul juridic nedefinit al ostrovului Eşek Ada, care nu figura pe harta din 1830. În acest context, în arhiva Primăriei din Şiştov nu au putut fi găsite niciun fel de documente care să ateste exploatarea ostrovului Eşek Ada de către întreprinzători privați bulgari. Mai mult, cu aceeași ocazie, s-a constatat că acest ostrov nu a fost niciodată proprietate a primăriei acestui oraș bulgar²². Lucrurile vor degenera în 1898, odată cu decizia celor de la București de a tăia lemnul de pe Eşek Ada. Pentru guvernul bulgar nu mai este vorba de o simplă dispută economică, ci de o chestiune mult mai delicată: teritorialitatea insulelor de pe Dunăre. O comisie mixtă se întrunește în mai 1898, însă după patru ședințe nu reușește să ajungă la o concluzie. În aceste condiții, cele două state decid să aibă pichete de grăniceri pe cele două insule. Este o decizie eminamente politică, care provoacă destule neplăceri trupelor bulgare de grăniceri. Acestea se confruntă cu reduceri de personal, cauzate de criza economică prin care trece statul bulgar. De aceea, se dorește ca, după rezolvarea disputei teritoriale cu România, pichetul de grăniceri de pe Eşek Ada să fie desființat. Șederea grănicerilor bulgari pe această insulă este considerată „foarte neplăcută” pe timp de toamnă și iarnă, când nu putea fi acordat primul ajutor în caz de necesitate, din cauza vremii capricioase. La sfârșitul anului 1899, din cauza nivelul crescut al Dunării, cele două pichete sunt retrase. Retragera pichetului românesc este considerat de autoritățile de la Sofia drept o recunoaștere tacită a dreptului său de proprietate asupra Eşek Ada. Prin urmare, se dorește trimiterea cât mai rapidă a unor grăniceri bulgari pe insulă, înaintea sosirii militarilor români, pentru a nu pierde acest „moment prielnic”²³. Grănicerii români au fost însă mai rapizi, iar soldații bulgari trimiși, în martie 1900, pe ostrov sunt întâmpinați cu focuri de armă²⁴. Reacția guvernului bulgar a fost energică, fiind solicitată intervenția Tribunalului internațional de arbitraj de la Haga. Până la pronunțarea unei decizii, guvernul bulgar propunea autorităților de la București revenirea la statu-quo ante, respectiv existența unor pichete de grăniceri pe cele două ostroave²⁵. În cele din urmă, se va ajunge la concluzia că era necesară „o delimitare sistematică” a întregii granițe dintre România și Bulgaria. Aceasta presupunea ca cele două guverne să facă o cercetare amănunțită a talvegului Dunării. Negocierile sunt amânate, din nou, din cauza unor asasinate politice puse la cale de către etnici bulgari pe teritoriul României, fapt care aduce cele două țări în pragul unei ciocniri armate. Intervenția unor Mari Puteri a dus la stingerea acestui conflict și reluarea negocierilor pentru rezolvarea disputelor bilaterale. Mai întâi, sunt finalizate negocierile privind semnarea unei convenții pentru pescuitul pe Dunăre, document care a intrat în vigoare în 1902.

În aprilie 1904, o comisie româno-bulgară se întrunește la București, pentru a negocia proiectul unei convenții privind trasarea graniței fluviale dintre cele două

²² ЦДА, фонд 176к, опис 1, а.е. 1348, с. 1.

²³ *Ibidem*, с. 4–18.

²⁴ ЦДА, фонд 327к, опис 1, а.е. 51, с.29–29.

²⁵ ЦДА, фонд 176к, опис 1, а.е. 1348, с. 43–44.

țări²⁶. Datele de care dispuneau cele două delegații erau destul de contradictorii, generate de lipsa unor măsurători comune. Astfel, potrivit părții bulgare, în cazul trasării graniței pe Dunăre conform talvegului din vara lui 1904, România ar fi dobândit o suprafață nouă însumând 125 de hectare. Calculele părții române arătau cu totul altfel: Bulgaria ar fi fost mai câștigată, suprafața acestui stat putându-se extinde cu 250 de hectare²⁷. Negocierile sunt reluate în toamna anului 1907, prin implicarea directă a miniștrilor Afacerilor Străine din cele două țări. Este instituită și o comisie tehnică mixtă, care redactează studiile preliminare privitoare la recunoașterea și descrierea talvegului Dunării. În cele din urmă, animat de „dorința de a face să dispară pentru viitor neînțelegerile produse prin nesiguranța fruntariei despre Dunăre” și călăuzite de „simțământul echității ca fiecare Stat riveran să se folosească în mod egal de marile și numeroasele foloase date de un fluviu atât de însemnat ca Dunărea”, cabinetul român propune guvernului bulgar „a menține principiul talvegului mobil pentru a nu pierde firul apelor și a admite că, acolo unde fluviul curge în toată lățimea lui într-o singură albie, fruntaria să treacă prin mijlocul fluviului, înjumătățindu-i proprietatea, iar acolo unde fluviul e despărțit în mai multe brațe, linia de fruntarie să apuce brațul care formează talvegul fluviului, îndreptând pe acest braț fruntaria prin mijlocul brațului”²⁸. De acord cu acest principiu, cele două guverne semnează, la 1/14 ianuarie 1908, Convenția de delimitare fluvială dintre România și Bulgaria. Actul reglementează și regimul insulelor care urmau să treacă de la teritoriul unui stat la altul. În acest caz, se au în vedere două categorii de insule: unele deja existente care, în funcție de localizare, aparțin uneia sau alteia dintre părți (cele din stânga – României, cele din dreapta - Bulgariei), altele nou formate, a căror apartenență depinde de locul de naștere. Recunoașterea talvegului urma a se face la fiecare 10 ani, iar părțile își rezervau dreptul de a cere revizuirea convenției, după scurgerea unui interval de 30 de ani²⁹. Sunt fixate, cu această ocazie, și atribuțiile unei comisii mixte, care urma a se înființa pentru a reglementa pașnic eventualele diferențe.

Este un document care a supraviețuit numeroaselor schimbări teritoriale provocate de războaiele balcanice și de Marele Război. În primăvara anului 1918, învingătorii României au decis, prin Pacea de la București, ca această convenție să rămână valabilă, cel puțin până la încheierea războiului³⁰. Prin Tratatul de la Neuilly, semnat la 27 noiembrie 1919, este reconfirmată granița pe Dunăre, conform principiului talvegului³¹. La 110 ani de la semnarea sa, Convenția de delimitare fluvială dintre România și Bulgaria se află și astăzi în vigoare.

²⁶ ЦДА, фонд 176К, опис 1, а.е. 1997, с. 1–3.

²⁷ *Ibidem*, с. 70.

²⁸ Vezi nota de fundamentare a Convenției în *Desbaterile Senatului, Sesiunea ordinară 1907 – 1908*, Nr 31/5 martie 1908, Ședința de la 15 februarie 1908, p. 434–439.

²⁹ *Ibidem*, p. 461–465.

³⁰ Pentru detalii vezi *Actele tratatului de pace dela București. Marți, 24 aprilie/7 maiu 1918. Textul românesc*, s.l, s.a., p. 6.

³¹ *Traité de paix entre les puissances alliées et associées et la Bulgarie, et Protocole signé à Neuilly-sur-Seine le 27 novembre 1919*, Bucarest, 1920, p. 10.

ECOLOGIA POLITICĂ A ÎNDIGUIRII: STAT, COMUNITĂȚI LOCALE ȘI TRANSFORMARE SOCIALISTĂ A DUNĂRII DE JOS ÎN ROMÂNIA

ȘTEFAN DORONDEL, STELU ȘERBAN

Populația riverană Dunării de Jos a trăit de-a lungul secolelor împreună cu revărsările apelor. Inundarea an de an a luncii de către apele Dunării pe o lățime care ajungea chiar și până la 10–12 kilometri a dus la apariția unui teritoriu complex, de terenuri, bălți, gârle, canale și mlaștini. Populația locală și-a adaptat economia și modul de viață la pulsul Dunării. Atât hrana de fiecare zi, cât și celelalte resurse materiale necesare gospodăriei și cercului mai larg al vieții sociale erau furnizate de o economie locală complexă care se baza pe pescuit, colectarea de moluște, creșterea animalelor pe pășunile izolate dar fertile dintre mlaștini, cultivarea cerealelor pe mici suprafețe de pământ neinundate sau pe care apele abia zăboveau¹. Casele erau construite din lut și împletituri, structuri ușor de refăcut atunci când inundații catastrofale le-ar fi putut distruge. Ca și alte populații similare ca mod de viață de pe întinsul globului, și în zona Dunării de Jos oamenii au învățat „să danseze cu fluviul”², adică să-i folosească resursele și să se adapteze „toanelor” acestuia. Acest mod de viață a fost brusc și violent schimbat la începutul anilor 1960 când guvernul comunist a decis construirea de diguri de-a lungul Dunării. Mai târziu, în anii 1980, impresionanta deltă a fluviului a căzut și ea victimă cursei iraționale de ridicare a digurilor. Zeci de mii de hectare de lacuri, mlaștini, canale și gârle din a doua cea mai mare suprafață umedă din Europa au fost transformate în teren agricol.

În acest articol ne propunem să scrutăm ideile, planurile și practicile care au dus la și au însoțit procesul complex de îndiguire a porțiunii românești a Dunării de Jos. Ne propunem să arătăm că construcția de diguri de-a lungul Dunării nu a reprezentat cu adevărat un plan de protecție a comunităților riverane împotriva inundațiilor, ci mai degrabă s-a încadrat în economia politică mai largă a statului

¹ G. Antipa, *Dunărea și problemele ei științifice, economice și politice*, București, 1921; idem, *Însemnătatea politică și economică a Dunării în viața poporului român*, București, 1940.

² K. Lahiri-Dutt, G. Samanta, *Dancing with the River. People and Life on the Chars of South Asia*. New Haven – Londra, 2013.

comunist, în ideologia acestuia de luare în stăpânire a mediului natural. De asemenea, construcția digurilor a însemnat și impunerea, din partea statului, de modalități sporite de control social și economic a societății locale. În sfârșit, ne propunem să punem în evidență și mizele strict politice și ideologice care au stat în spatele planurilor de îndiguire a Dunării. Unghiul teoretic din care abordăm această problemă este cel al ecologiei politice (*political ecology*), o abordare pe care o vom lămurii în secțiunea imediat următoare.

STAT, CONTROL ȘI IMPUNERI FINANCIARE

James C. Scott în cartea sa fundamentală *Seeing Like a State* arată că statul modernizator (*high modernist state*) încearcă să controleze populația, economia și mediul natural cu scopul ultim de a-și extinde colectarea taxelor. Pentru a înțelege și stăpâni mai bine mediul natural înconjurător (*landscape*) statul îl simplifică și îl reorganizează, ceea ce Scott numește „citirea (*legibility*) mediului înconjurător”³. Și transformarea cursurilor de apă odată cu începutul secolului al XIX-lea a avut ca amprentă acțiunea statului modernizator. Cursurile de apă sunt drastic transformate în numele progresului economic și al ideologiei modernizatoare occidentale, fiind zăgăzuite și supuse de către oameni⁴. Statele moderne transformă apele imprevizibile, nisipoase și năvalnice ale fluviilor cu meandre neașteptate și insule care împiedicau navigația, în canale cu ape line, curgând linear și depopulate de formele de viață de care altădată erau pline.

De asemenea, prin îndiguirea fluviilor statele și elitele lor naționale și-au impus propria viziune privind modernizarea economică cel mai adesea în detrimentul

³ Abundența de termeni anglo-saxoni în această lucrare nu este simptomul unui snobism științific al autorilor ci reflectă, mai degrabă, vocabularul științific insuficient dezvoltat al limbii române. Exemplificăm aici doar cu termenul *landscape*. În limba română am traduce acest cuvânt prin „peisaj”. Venind însă pe filieră franceză, cuvântul peisaj are mai degrabă conotații strict estetice. *Landscape*, care provine din germana veche (*landschaft*), nu este nici el lipsit de critici și contestări (vezi, spre exemplu K.R. Olwig, *Landscape: The Lowenthal Legacy*, în „Annals of the Association of American Geographers”, XCIV, 2003, n° 3, p. 871–877) însă se potrivește mai bine înțelesului pe care noi îl dăm sintagmei „mediu natural înconjurător”, adică privește nu doar aspectul estetic ci semnifică spațiul în care are loc interacțiunea complexă dintre omul ce îl locuiește și mediul natural înconjurător (incluzând aici și ideile pe care omul și le face cu privire la natură, cum este ea definită, utilizată, divizată). *Landscape*-ul este un produs al practicilor sociale la un anumit moment istoric și este, până la urmă, un produs social, o consecință a acțiunilor umane asupra naturii. Pentru o discuție mai amplă vezi K.R. Olwig, *Recovering the Substantive Nature of Landscape*, în „Annals of the Association of American Geographers”, LXXXVI, 1996, n° 4, p. 630–653; D.E. Crosgrove, *Social Formation and Symbolic Landscape*, Madison, Wisconsin, 1998 [¹1984]; idem, *Landscape and Landschaft*, în „German Historical Institute Bulletin”, XXXV, 2004, n° 3, p. 57–71.

⁴ R. White, *The Organic Machine: The Remaking of the Columbia River*, New York, 1995; M. Cioc, *The Rhine: An Eco-biography, 1851–2000*, Seattle – Londra, 2002; E. Wohl, *A World of Rivers. Environmental Change on Ten of the World's Great Rivers*, Chicago – Londra, 2011.

formelor tradiționale de exploatare a resurselor⁵. Mai mult, deși aparent formulele modernizatoare de transformare a cursurilor de apă au fost puse pe seama expansiunii economiei capitaliste și în lumea statelor socialiste, în foarte multe cazuri, transformarea hidraulică a naturii a fost subordonată productivității economice precum o arată Zeisler-Vralsted pentru fluviul Volga⁶. Cercetările de istoria mediului, mai ales cele care vizează istoria URSS-ului arată că a existat un plan stalinist de schimbare a naturii „capitaliste” ce trebuia transformată în natură „socialistă”. Acest plan nu avea doar conotații ideologice – omul socialist care trebuie să domine și să schimbe natura – ci și clare semnificații economice. Societatea trebuia reorganizată conform criteriilor socialiste dar nici natura nu putea scăpa de această reorganizare. Exploatarea tuturor resurselor naturale a fost regândită din temelii iar râurile și fluviile erau printre primele vizate⁷. Resursele naturale trebuiau să servească noii orânduiri iar exploatarea lor nemiloasă era privită strict economic: râurile și întreaga lume naturală ce gravita în jurul lor erau surse de energie și de hrană, și nu organisme vii care puteau muri în condiții de exploatare nesustenabilă. Din această perspectivă, proiectul socialist nu a fost cu nimic diferit de proiectul modernizator capitalist⁸.

În articolul de față lăsăm totuși în plan secund fluviile și populațiile riverane, deci lumea organică, aducând în prim-plan artefacte mari precum digurile. Din punct de vedere conceptual vedem în diguri un nexus al materialității brute, puterii politice, ideologiei, naturii și tehnologiei. Urmându-l pe Bruno Latour și pe Jane Bennett, ne propunem să arătăm că lucrurile pot produce efecte prin însăși natura lor⁹. În cazul nostru, statul care a construit aceste artefacte masive, le-a înzestrat și cu puterea de a produce schimbări în ceea ce privește mediul natural și utilizarea pământului. Încercăm în acest articol să vedem modul în care aceste artefacte tehnologice au fost investite cu semnificații și scopuri politice.

Titlul lucrării, și mai ales sintagma „ecologie politică”, necesită precizări suplimentare cu atât mai mult cu cât, după știința noastră, această lucrare este printre primele care angajează ecologia politică ca unghi teoretic și metodologic de abordare. Fără a face o istorie a ecologiei politice, abordare de care mediul academic românesc ar avea o nevoie stringentă, precizăm că plecăm de la premiza

⁵ D. Worster, *Rivers of Empire: Water, Aridity, and the Growth of the American West*, Oxford, 1992; V. Winiwarter, M. Schmid and G. Dressel, *Looking at Half a Millennium of Co-existence: Danube in Vienna as a Socio-natural Site*, în „Water History”, V, 2013, n° 2, p. 101–119.

⁶ D. Zeisler-Vralsted, *Rivers, Memory, and Nation Building. A History of the Volga and Mississippi Rivers*, New York – Oxford, 2015.

⁷ P. Josephson, „The Stalin Plan for the Transformation of Nature, and the East European Experience”, în D. Olšáková (ed.), *In the Name of the Great Work. Stalin's Plan for the Transformation of Nature and Its Impact on Eastern Europe*, Oxford și New York, 2016, p. 1–41. Vezi și D. Zeisler-Vralsted, *Rivers, Memory, and Nation Building*.

⁸ Vezi pentru detalii E. Snajdr, *Nature Protests. The End of Ecology in Slovakia*, Seattle – Londra, 2008.

⁹ B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass., 1993; J. Bennet, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Durham – Londra, 2010.

că problemele ecologice nu sunt de natură tehnică sau managerială, ci de natură socială și politică. Indiferent de natura problemelor ecologice, fie ele pierderea biodiversității, eroziunea solului, tăierea iresponsabilă a pădurilor, poluarea etc, acestea se manifestă local, însă cauzele trebuie căutate la nivelul economiei politice a unei regiuni sau țări ori chiar la nivel internațional. Pe scurt, manifestările locale sunt produse de mecanisme economico-politice la nivel național și internațional iar în centrul analizei se situează întotdeauna conceptul de „putere”, indiferent de natura ei. Această perspectivă teoretică arată că disciplinele implicate și metodologiile de cercetare și analiză sunt multiple: etnografia (descrierea stării locale), istoria (analiza diacronică a problemele ecologice), economia politică (analiza interacțiunii dintre stat, piață și ideologia privind sursa bogăției unei națiuni)¹⁰.

CONSTRUCȚIA DIGURILOR: PLANURI SOCIALISTE, IDEI PRESOCIALISTE

Anul 1963 a însemnat în România statului comunist începutul construcției marilor diguri. În următorii douăzeci și cinci de ani mai mult de 1000 km de diguri au fost construite, de la intrarea în țară a Dunării până în inima Deltei. Totuși, construcția de diguri în România nu este strict apanajul statului comunist. Primele îndiguiri se fac la Mahmudia în 1895 după ce, în prealabil, doi ingineri, unul olandez, altul danez, angajați ai unor societăți de profil, realizează un proiect de îndiguire a 467 ha de teren la comanda statului român. Proiectul eșuează, dar statul plătește spezele încercării cu o sumă relativ mare, 250 000 lei aur. Inginerul danez revine în 1904 și în următorii trei ani, până în 1906, reușește să facă patru îndiguiri, două pe terenurile Eforiei Spitalelor Civile din București, la Chirnogi, lângă Oltenița pe 1700 de ha, respectiv, la Luciu Giurgeni, Ialomița, pe 3150 de ha, una pe domeniile regale, la Monastirea pe 334 ha, și una pe domeniile statului, la Spanțov, pe 1500 ha¹¹.

Indiguirea de la Spanțov se face cu diguri nesubmersibile, diguri a căror înălțime este calculată astfel încât apele Dunării să nu le poată depăși nici în caz de viituri foarte mari. Celelalte îndiguiri s-au realizat cu diguri submersibile, adică diguri care la un anumit interval de timp, câțiva ani de pildă, să poată fi depășite de ape dar printr-un debit controlat și care să nu provoace daune regiunilor protejate de diguri. Distincția diguri submersibile / nesubmersibile este una importantă, iar

¹⁰ Pentru o istorie a disciplinei, metodelor de cercetare, diferitele curente teoretice vezi K.S. Zimmerer and T.J. Bassett (ed.), *Political Ecology. An Integrative Approach to Geography and Environmental Studies*, New York și Londra, 2003; S. Paulson, L.L. Watts, M. Watts, *Locating the Political in Political Ecology: An Introduction*, în „Human Organization”, LXII, 2003, n° 3, p. 205–215; R.P. Neumann, *Making Political Ecology*. Londra, 2005; R. Peet, P. Robbins and M.J. Watts (ed.), *Global Political Ecology*, Oxford – New York, 2011.

¹¹ Ministerul Agriculturii și Domeniilor, *Indiguirile regiunii inundabile a Dunării. Dezbaterile Comisiunii îndiguirilor ianuarie – aprilie 1929*, București, 1929, p. 3–5.

alegerea între cele două proiecte tehnice este vitală pentru consecințele ecologice, economice și sociale pe care le provoacă. De tipul de îndiguire depinde în foarte mare măsură ce rămâne în spatele digurilor, un teren neinundabil amenajat pentru producția cerealieră sau de plante tehnice, respectiv o economie locală complexă, bazată pe producție agricolă, dar și pășuni și piscicultură, sau preservarea „biodiversității” și păstrarea legăturii periodice cu Dunărea. „Biodiversitate” este un termen care apare, evident, mult mai târziu (la sfârșitul anilor 1960) însă legiitorii de atunci erau deplin conștienți de necesitatea conservării naturii¹².

După Primul Război Mondial, în anii 1920, proiectele privind îndiguirea malului românesc al Dunării s-au încadrat în două categorii urmând de altfel o dispută apărută înainte de Primul Război Mondial, în 1912¹³. Partizanii primei categorii, cei care susțineau îndiguirea cu diguri submersibile, erau experți în științele naturii avându-l în frunte pe Grigore Antipa. Prin construcția de diguri submersibile se urmărea păstrarea legăturii luncii Dunării cu cursul principal al fluviului, înălțimea mai mică a digurilor permițând revărsarea apelor la un interval de câțiva ani în luncă, primenirea pământurilor și, mai ales, a bălților. În categoria opusă s-au înscris promotorii digurilor nesubmersibile, diguri foarte costisitoare, dar care odată ridicate nu mai permiteau apelor Dunării să se reverse în luncă. Reprezentantul de frunte al acestei categorii a fost inginerul de drumuri și poduri Anghel Saligny, personalitate ilustră a ingineriei românești. Încă înainte de Primul Război Mondial, Saligny, în calitate de director al Serviciului de Îmbunătățiri Funciare, a trasat planuri ample de îndiguire totală a malului românesc al Dunării cu diguri nesubmersibile¹⁴.

Este de reținut că discuțiile din anii interbelici au grupat relativ clar, pe de o parte, experții în științele naturii și mediului și, pe de altă parte, inginerii în construcții civile și de stat. Ulterior, în anii 1960, când îndiguirea s-a intensificat ca urmare a presiunii statului socialist, cele două categorii, experți în mediu și ingineri, se vor regăsi din nou în opoziție¹⁵. Disputa interbelică a fost tranșată după discuții ample, câteodată aprinse, între experții reprezentând cele două direcții de abordare prin elaborarea unei legi în 1929, care încuraja îndiguirea cu diguri submersibile¹⁶. Este de subliniat poziția neutră a statului în această perioadă, care a

¹² C. Maior, P.A. Darau, V. Soran, *The History of Biodiversity Conservation in Romania*, în „Studia Universitatis – Seria Științe Inginerești și Agro-Turism”, III, 2008, p. 8–9.

¹³ G.I. Șișești, *Lunca Dunării și punerea ei în valoare*, București, 1933; G. Antipa, *Trei memorii privind ameliorarea regiunii inundabile a Dunării prezentate domnului ministru al agriculturii și domeniilor*, București, 1913; G. Antipa, L. Mrazek, *Cercetările hidrobiologice în România și importanța lor științifică și economică. Discursul lui Grigore Antipa în ședința solemnă a Academiei Române din 7 iunie 1912 cu răspunsul lui Ludovic Mrazek*, București, 1912.

¹⁴ M. Boțan, C. Haret, I. Stanciu, I. Vișinescu, L. Buhociu, *Valorificarea hidroameliorativă a luncii Dunării românești și a Deltei*, București, 1990, p. 50.

¹⁵ Ș. Dorondel, C. Posner, *Postsocialist Agriculture vs. Nature: State, Neoliberalism and Infrastructure in the Lower Danube Floodplains*, lucrare prezentată la workshopul internațional *Agrarian Distress, Rural Aspirations: Exploring Capitalist Transformations and Institutional Reordering* organizat de Universitatea din Copenhaga, 22–24 august 2017.

¹⁶ Ministerul Agriculturii și Domeniilor, *Indiguirile regiunii inundabile a Dunării*, p. 408–410.

lăsat la atitudinea experților analiza tehnică, economică și de mediu a îndiguirii. Mai mult, nici ulterior statul nu s-a implicat în construcția de diguri, finanțarea acestora fiind lăsată pe seama agenților non-statali.

La începutul anilor 1930 au existat două propuneri din partea unor bănci internaționale de finanțare a lucrărilor de îndiguire pe aproape 40% din suprafața luncii Dunării, care nu au fost acceptate de guvernul României¹⁷. Pe baza legii din 1929 s-a realizat însă, în anii 1932–1933, îndiguirea unei incinte de 6500 de ha lângă Giurgiu. De subliniat că la baza acestei lucrări a stat asocierea între mici proprietari locali, participanți cu 3400 de ha, stat, cu 2100, și antreprenori agricoli, în forma unui sindicat. Acest tip de asociere exista încă de la începutul anilor 1920, legea din 1929 detaliindu-l și propunând amenajarea luncii Dunării prin organizarea a 30 de astfel de sindicate¹⁸. Proiectul menționat mai sus și descris de către Nicolae Greceanu, care a fost și promotorul ei, demonstrează utilitatea digurilor submersibile¹⁹. După ce critică Serviciul Pescăriilor, pe care îl consideră corupt din cauză că dorește să păstreze „bălți puturoase” administrate chiar de către angajați ai Serviciului, și care nu sunt altceva decât focare de paludism, Greceanu cere construirea de diguri submersibile care ar permite ca odată la câțiva ani apele Dunării să se reverse în luncă. Astfel, credea Greceanu, apele revărsate la fiecare 10 ani vor fertiliza pământurile agrare ce mai întâi vor fi răpite apelor prin desecare. Fostele funduri de bălți trebuiau, după desecare, să fie nivelate iar rădăcinile tubulare de trestie, papură și pipirig distruse. Aceste pământuri nu puteau fi folosite fără să fie irigate, mai ales dacă se dorește plantarea de cereale. Greceanu recunoaște însă că e nevoie de investiții serioase pentru desecare, drenare și irigare²⁰.

Dacă proiectul lui Nicolae Greceanu poate fi considerat un succes, trebuie spus că s-au înregistrat eșecuri clare precum cel al sindicatului de la Surlari, în apropierea orașului Oltenița²¹. Sindicatul fusese înființat încă înainte de legea din 1929, în 1925, pe o suprafață îndiguită de 5310 ha. Jumătate din suprafață era în proprietatea Casei Regale, statul fiind proprietar pe numai 10% din aceasta. Restul aparținea asociațiilor de mici proprietari locali, în jur de 30%, ca și unor instituții private de interes public precum Academia Română. Finanțarea a fost asigurată aproape integral de stat prin Creditul Funciar Rural²². Lucrările au trenat însă de-a

¹⁷ V. Dobre, S. Căzănescu, *Probleme actuale privind realizarea „Coridorul verde al Dunării inferioare”, în strânsă corelare cu valorificarea superioară social-economică și ecologică a acestei zone*, în vol. *Dezbateri națională – Dunărea, Lunca și Delta Dunării, sub egida Academiei de Științe Agricole și Silvicultură „Gheorghe Ionescu-Șișești”*, București, 2009, p. 187–192.

¹⁸ N. Greceanu, *Indiguirea Malu Roșu, Băneasa, Gostinu din lunca inundabilă a Dunării*, București, 1933.

¹⁹ Idem, *Contribuții relativ la rezolvarea problemei îndigurilor din lunca inundabilă a Dunării*, București, 1928. Următorul paragraf se bazează pe descrierea și analiza făcută de Greceanu.

²⁰ *Ibidem*, p. 7–16.

²¹ Arhivele Naționale ale României, Depozit Central, Fond 19.2.1 (Ministerul de Finanțe. Secțiunea Activități Generale), dos. 73.

²² *Ibidem*, f. 2, 3, 23.

lungul mai multor ani, astfel că în 1931 sindicatul este declarat în faliment. Pentru recuperarea daunelor de la părțile asociate în sindicat se deschid procese juridice pe baza mai multor expertize tehnice, care durează până la sfârșitul anilor 1930²³.

Investiții de acest gen s-au mai realizat până la sfârșitul anilor 1930 ridicând suprafața îndiguită la 50000 de ha, adică puțin peste 10% din lunca Dunării. În perioada interbelică, România s-a alăturat concertului european și nord-american de modernizare a Dunării și a zonelor umede din preajma fluviului. Ideologia vremii cerea ca fluviile să fie îmblânzite, transformate în căi de navigație sigure iar apele lor să fie utilizate pentru obținerea de energie și pentru irigarea zonelor agricole adiacente. Zonele umede trebuiau transformate în zone de producție agrară și nu lăsate pradă, ca până atunci, capriciilor fluviului, iar pentru realizarea acestui deziderat infrastructura juca un rol hotărâtor²⁴. Se propunea, deci, o transformare radicală a naturii și punerea ei sub semnul folosului uman. Totuși, există și o tabără care arăta o minimă preocupare pentru bunăstarea naturii și care, în consecință, propunea ca, construirea infrastructurii – a digurilor – să respecte datele naturale locale.

După al Doilea Război Mondial, România a intrat în lagărul țărilor socialiste, controlat într-o manieră zdrobitoare de Uniunea Sovietică. În acest mod și similar cu cazul celorlalte țări socialiste, modelul sovietic de transformare tehnologică a naturii a fost importat și în România. Bazat în esență pe experiența sovietică din anii interbelici de transformare a cursurilor Niprului și Volgăi, acest model presupunea îndiguirea totală a cursurilor de apă în vederea unor scopuri total supuse productivității economice: obținerea de electricitate, mărirea suprafețelor agricole, crearea unor sisteme de irigații extinse²⁵.

Urmând modelul sovietic, în 1949 o comisie guvernamentală decide îndiguirea, pe lângă cele 50 000 de ha din anii interbelici, a încă 330 000 ha din cele aproape 500 000 de ha ale luncii românești a Dunării (până la Isaccea). În ciuda aspirațiilor noului regim, în prima decadă a anilor postbelici îndiguirea a urmat ritmul modest al anilor interbelici, astfel că celor 50 000 de ha îndiguiți în anii interbelici, în mare parte cu diguri submersibile, li se mai adaugă încă 50 000 ha. Începutul anilor 1960 găsește așadar Lunca Dunării îndiguită pe o suprafață de aproximativ 100 000 ha. Suprafața va crește însă exponențial în această decadă, ca urmare a contextului accelerat modernizator bazat pe industrializarea forțată pe care noile guverne comuniste o adoptă. Astfel că, în perioada imediat următoare, 1 200 de km de

²³ Arhivele Naționale ale României, Depozit Central, Fond 19.2.1 (Ministerul de Finanțe. Secțiunea Activități Generale), dos. 94.

²⁴ Vezi, de exemplu, C. Ardeleanu, *Comisia Europeană a Dunării și modernizarea infrastructurii de transport a României: Calea navigabilă a Dunării (1856–1914)*, în D. Bușă, I. Căzan (coord.), *Curente ideologice și instituțiile statului român modern (secolele XVIII–XX). Modelul european și spațiul românesc*, București, 2007, p. 169–188.

²⁵ D. Zeisler-Vralsted, *Rivers, Memory, and Nation Building*; S. Brain, *The Great Stalin Plan for the Transformation of Nature*, în „Environmental History”, XV, 2010, n° 4, p. 670–700; P. Johanson et al., *An Environmental History of Russia*, Cambridge, 2013;

diguri, totalizând o suprafață de 430 000 de ha și având 53 de incinte agricole au fost smulse inundațiilor periodice și transformate în pământuri arabile²⁶.

Pe de o parte, decizia îndiguirii masive a fost una strict politică, reflectând caracterul totalitar al statului socialist. Primul ministru din acea vreme, Ion Gheorghe Maurer, a semnat o hotărâre de guvern în 1962, care impunea „scoaterea de sub inundații a unor terenuri din Lunca Dunării”, dar care prin dispoziții a dus la îndiguirea totală a Luncii Dunării. Hotărârea de guvern nu a fost publicată în „Monitorul Oficial”. Abia în 2008 a fost făcută publică, la cererea unor cercetători²⁷.

Pe de altă parte, ca și în perioada anterioară, s-au cerut opiniile experților în problemele legate de îndiguirea Dunării. La fel ca în perioada interbelică, aceștia s-au regrupat în două categorii, biologi, naturaliști și specialiști în ecologie vs. ingineri și economiști. În timp ce primii pledau pentru reluarea ideilor lui Grigore Antipa și păstrarea unui echilibru între exploatarea strict economică prin îndigui, irigații, amenajări funciare și conservarea ecosistemelor, oponenții lor accentuau nevoile unei economii naționale în expansiune prin industrializare și agricultură intensivă²⁸. În favoarea îndiguirii totale au fost aduse în discuție și motivații de natură de economie politică, anume pierderea după cel de al Doilea Război Mondial de către statul român a unor regiuni precum Basarabia, Bucovina de Nord și Dobrogea de Sud. Aceasta a dus la scăderea suprafeței agricole a României, iar cele aproape 500 000 de ha ale luncii Dunării erau privite ca o compensare a acestei pierderi. Mai mult, îndiguirea acestei suprafețe era văzută ca o parte a prezervării siguranței alimentare a populației²⁹.

Această dezbatere purtată la nivel național era sprijinită și de observații punctuale, locale, de sprijinire sau nu a construcției de diguri. Spre exemplu, colectivul departamentului hidraulic din cadrul Institutului de Proiectări al Ministerului Transportului și Telecomunicațiilor elaborează în 1963 un studiu privind costurile pe care îndiguirea celor 300 000 de ha din lunca Dunării le va avea asupra obiectivelor de tip porturi, drumuri, căi ferate. Cele mai afectate în cazul îndiguirii totale ar fi fost porturile de la Dunăre, inundate ca urmare a creșterii nivelului apelor Dunării. Se propunea ca remedii fie reconstrucția danelor și cheurilor fiecărui port la o înălțime corespunzătoare pentru a le feri de apele Dunării îndiguite, soluția fiind însă extrem de costisitoare, aproape 400 000 lei la valoarea anilor 1960, fie crearea de poldere de până

²⁶ I. Vișinescu, M. Bularda, *Modificări severe ale regimului hidrologic al Dunării și impactul acestora asupra agriculturii în lunca îndiguită*, în AN. I.N.C.D.A. Fundulea, LXXVI, 2008, p. 101–112. Pentru contextul mai larg și detalii semnificative inclusiv în raport cu Bulgaria, vezi S. Șerban, *Techno-nationalising the levees on the Danube: Romania and Bulgaria after the Second World War*, în „Nationalities Papers” (acceptat spre publicare).

²⁷ C.D. Stoiculescu, *Reconstrucția ecologică a zonei inundabile a Dunării*, București, 2008.

²⁸ A.C. Banu, *Agricultura și silvicultura*, în vol. *Limnologia sectorului românesc al Dunării. Studiu monografic*, București, 1967, p. 529–579.

²⁹ V. Dobre, S. Căzănescu, *Coridorul verde al Dunării inferioare...*

la 10% din totalul de 300 000 de ha pentru preluarea apelor înalte. O serie de căi ferate și șosele, zona Galați, Turnu Severin, Hârșova, trebuiau relocate cu totul³⁰.

Guvernul de atunci a optat pentru varianta îndiguirii totale a Dunării, invocând avantajele strict economice ale acestui megaproiect dar neglijând total consecințele ecologice și sociale. Trebuie spus că îndiguirea cvasi-totală a malului românesc al Dunării nu însemna doar ridicarea de diguri, ci, așa cum corect prevăzuse Greceanu la începutul anilor 1930, un întreg complex de transformări funciare: îmbunătățiri funciare, implementarea unei rețele de irigații, construcția de stații de drenare și de pompare (vezi fotografiile 1,2 și 3). Astfel că pentru realizarea acestor proiecte ample a avut loc și înființarea de noi institute de cercetare agricole și de îmbunătățiri funciare. Un bun exemplu în acest sens este întemeierea în anul 1950 a Institutului de Proiectări pentru Ameliorații în cadrul Direcției Generale a Îmbunătățirilor Funciare³¹.



Foto 1: Digul construit în două trepte, în 1964, la Gostinu, jud. Giurgiu. Mai, 2014.

Fotografie de Cristina Posner în cadrul proiectului

CNCS-UEFISCDI Nr. PN II-ID-PCE-2012-4-0587 (2013–2016).

³⁰ Arhivele Naționale ale României, Filiala județului Galați, Dosar Nr. 175/1963, *Tema și studiu asupra efectelor îndiguirii asupra obiectivelor din lunca Dunării*, f. 12–20.

³¹ M. Boțan et al., *Valorificarea hidroameliorativă a Luncii Dunării românești și a deltei*, p. 55–56.



Foto 2: Stația de irigații, încă funcțională, din dreptul localității Luncavița, jud. Tulcea, septembrie 2015. Fotografie de Ștefan Dorondel în cadrul proiectului CNCS-UEFISCDI PN II-ID-PCE-2012-4-0587 (2013–2016)



Foto 3: Modele de țevi de drenare instalate în solul Luncii Dunării. Iunie 2015, sediul ICITID, Băneasa, jud. Giurgiu. Fotografie de Ștefan Dorondel în cadrul proiectului CNCS-UEFISCDI PN II-ID-PCE-2012-4-0587 (2013–2016)

Mai târziu, în 1977 este fondat Institutul de Cercetare și Inginerie Tehnologică pentru Irigații și Drenaje în localitatea Băneasa, jud. Giurgiu (ICITID)³². Acest institut a fost fondat ca urmare a părăsirii misiunii FAO care fusese instalată aici cu câțiva ani mai devreme³³. Institutul a avut, până în 1990, aproximativ 1000 de ingineri și cercetători în diferite științe: geografie, geologie, biologie, agronomi etc. Dr. Fănică Bărbășcu, unul dintre geografilor care au lucrat în cadrul institutului și cărui i-am luat mai multe interviuri în 2014, povestea că mulți dintre colegii săi vedeau lunca Dunării îndiguită cu totul și transformată într-o nouă Lombardie, cu o excelentă producție agricolă. Planul național de îndiguire a Dunării a fost elaborat în 1962, sub coordonarea inginerului Nicolae Morar, și care prevedea incintele agricole și amenajările și modul în care trebuiau făcute desecările și irigațiile. Concepția lui Anghel Saligny ieșise învingătoare. Dincolo de toate aceste transformări radicale însă, îndiguirea și amenajarea funciară nu numai a Dunării, ci și a întregii rețele hidrografice a României, era pusă în directă legătură cu transformarea socialistă a agriculturii³⁴.

Deposdarea proprietarilor de teren din ariile de luncă, arii apreciate la aproximativ 15% din întregul teritoriu țării, făcea posibilă comasarea terenurilor și realizarea de rețele de irigații și desecări la scară mare. Astfel, la nivelul întregii țări, suprafețele amenajate pentru irigații au crescut de la 18 000 ha în anul 1948 la 3 215 000 ha la sfârșitul perioadei comuniste³⁵. De asemenea, socializarea regimului de muncă în fermele colective înlesnea utilizarea „rațională” a forței de muncă în construcțiile hidraulice ale statului socialist. În sfârșit, motivațiile amenajării luncilor, inclusiv cea a Dunării, erau cu mult peste cele din anii interbelici și antebelici. Dacă în această din urmă perioadă proiectele de îndiguire se justificau fie prin investiții economice pentru interesele locale, fie pentru protecția localnicilor de inundații sau boli cauzate de fânțari, în perioada socialistă, îndiguirea cvasi-totală a Dunării era impusă de interese economice privind extinderea suprafețelor agricole, crearea unui sistem energetic național care să asigure resurse pentru industrializare, extinderea sistemelor de irigații pe suprafețe mari³⁶.

Nu în ultimul rând, statul român continuă politica de „modernizare” a Dunării începută încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea prin îndiguirea malurilor Dunării în vederea reorganizării și tehnologizării porturilor românești și a transportului de

³² Decret nr. 333/1977 privind organizarea și funcționarea Institutului de cercetare și inginerie tehnologică pentru irigații și drenaje, „Monitorul Oficial al României”, 19 septembrie, 1977.

³³ Episodul instalării unei misiuni FAO în Băneasa, jud. Giurgiu nu este încă cercetat, după știința noastră. Importanța deschiderii unei misiuni FAO într-un stat socialist nu poate fi tratată aici pe larg. Este vorba pe de o parte, de abordarea unor tematici complexe privind importul de tehnologie și expertiză de către țările lagărului socialist din țările capitaliste, ca și, pe de altă parte de dependențele coloniale și post-coloniale dintre țările dezvoltate și cele în curs de dezvoltare de pe întreg mapamondul. Sperăm să analizăm pe larg importanța politică și economică a acestui fapt într-un articol viitor.

³⁴ V. Blidaru et al., *Hidroameliorațiile în Republica Populară Română. Monografie*, București 1962.

³⁵ Vezi pentru mai multe detalii N. Grumeza și C. Klepș, *Amenajările de irigații din România*, București, 2005, p. 32 sqq.

³⁶ V. Blidaru et al., *Hidroameliorațiile în Republica Populară Română*.

mărfuri pe fluviu, dar la o scară total inadecvată și fără o minimă responsabilitate în raport cu consecințele ecologice și sociale³⁷. Și aceasta chiar împotriva concluziilor, e adevărat neutre și tehnice, ale inginerilor care redactează mai multe rapoarte cu privire la costurile materiale – imense – pe care aceste transformări le incumbă. Spre exemplu, dintr-un raport care menționa consecințele economice ale construirii barajului de la Porțile de Fier aflăm că „sistemul hidroenergetic și de navigație de la Porțile de Fier va crea (sic!) un lac de acumulare care se va întinde de la baraj (km 943 – Gura Văii) până la Belgrad (km 1174). La baraj cota de retenție maximă va fi de + 69.50 m din care cauză vor fi inundate zone de terenuri riverane pe ambele maluri, inclusiv așezări omenești, construcții industriale și portuare, căi de comunicație” etc.³⁸.

Semnificativ pentru tonul în care s-a decis transformările tehnologice de acest gen este că raportul citat aici conține detalii economice și tehnice minuțioase, însă nu se referă la suferințele pe care populația riverană va trebui să le suporte în numele dezvoltării economice și tehnologice.

Întreaga rațiune pe care se bazează construcțiile gigantice de tipul îndiguri pe sute de kilometri sau ridicarea de baraje este strict de ordin tehnico-economic iar factorul uman nu este menționat decât în treacăt. Din acest punct de vedere, vedem încă odată ceea ce literatura a menționat de nenumărate ori atunci când a analizat marile construcții moderne și care a fost rezumată magistral de McCully:

„The gargantuan scale of large dams, and their seeming ability to bring powerful and capricious natural forces under human control, gives them a unique hold on the human imagination. Perhaps more than any other technology, massive dams symbolize the progress of humanity from a life ruled by nature and superstition to one where nature is ruled by science, and superstition vanquished by rationality³⁹.”

Statul socialist este astfel principalul actor și beneficiar al transformării tehnologice a Dunării, în timp ce tehnologia impusă devine un instrument de legitimare politică la dispoziția strictă a acestuia. Modul în care digurile au fost construite, cel puțin la începutul anilor 1960, reflectă încă odată această aserțiune, dar scoate la iveală și modul în care comunitățile locale au reacționat ori cel puțin au rezistat. Documente de arhivă ca și mărturii orale arată că în multe locuri sătenii

³⁷ Pentru politica de modernizare a flotei dunărene în România și Bulgaria la cumpăna secolului al XX-lea vezi S. Șerban, *State, Technology, and Environment on the Lower Danube: Bulgaria and Romania Before the Balkan Wars*, în „Journal of Balkan and Near East Studies”, DOI:10.1080/19448953.2018.1506279.

³⁸ Arhivele Naționale ale României, Filiala județului Galați, Dosar nr. 13/1965 *Tema și studiul tehnico-economic. Reconstrucția portului Orșova în condițiile create (sic!) de viitorul nod hidroenergetic Porțile de Fier*, 1965, f. 2.

³⁹ P. McCully, *Silenced Rivers. The Ecology and Politics of Large Dam*, Londra – New Jersey, 1996, p. 237. Există o întreagă bibliografie pe acest subiect pe care nu intenționăm să o menționăm aici. Mai multe discipline concurează la studiul acestei probleme puțin dezbătută la noi, din păcate: antropologia și istoria mediului, STS, geografia umană, ecologia politică.

au fost forțați să vină cu propriile atelaje pentru a presta „muncă voluntară” la construcția digurilor⁴⁰. Implicarea localnicilor a fost de aceea foarte slabă și aceasta nu doar pentru că munca nu le era deloc plătită, ci și pentru că mediul lor natural se schimba prin acțiunea statului într-un mod rapid, brutal și la o scară largă. Astfel, au prestat „munca voluntară” în mod apatic, apelând în plus și la ceea ce James C. Scott numește *weapons of the weak* („armele celor neputincioși”)⁴¹ cum ar fi sustragerea de la prezența la muncă folosind tot felul de scuze, or fiind prezenți dar neîndeplinindu-și cota de muncă, lăsarea cailor și vitelor de tracțiune acasă pe motiv că acestea erau bolnave etc. În cele din urmă, munca apatică a populației locale riverane Dunării a făcut ca inginerii responsabili de construcția digurilor să preseze autoritățile politice pentru înlocuirea muncii fizice a localnicilor cu mijloace tehnologice moderne.

Construcția digurilor pe partea românească a Dunării în anii comunismului a diferit de perioada interbelică. Lucrările acestor din urmă vremuri au fost impulsionate de obiective precum îmblânzirea revărsării apelor, dezvoltarea economiei locale, sau extirparea malariei. Agenda perioadei comuniste a fost diferită: dezvoltarea agriculturii pe suprafețe mari, construcția sistemului energetic național, industrializarea rapidă a zonelor rurale. Statul comunist a fost principalul beneficiar al acestui amplu program de îndiguire, tehnologia acestuia devenind în mâinile statului un instrument de control politic și economic. Numirea de pildă, a cantonierilor, inspectorilor funciari, polițiștilor de frontieră și pădurarilor de-a lungul Dunării a legitimat prezența statului la nivel local. Toți acești, practic, funcționari ai statului au asigurat prezența reală și eficientă a acestuia la nivel local.

Controlul populației nu ar fi fost posibil fără controlul economiei locale și a mediului natural. Prin drenarea mlaștinilor, bălților, gârlelor și canalizarea apelor, statul și-a impus propria viziune politică și ideologică, în regiuni pe care nu le controla eficient și care aveau particularități multiple. Dezvoltarea „irațională” a revărsărilor Dunării ducea la apariția unui mediu natural incontrollabil, cu un păienjenis de canale, mlaștini, ochiuri de apă. *Landscape*-ul plin de pâlcuri de sălcii, trestii, păpurișuri și zone întinse de pipirig, cu perdelele luxuriante de viță de vie sălbatică ce se cațără pe copaci formând ziduri verzi de nepătruns a constituit o zonă de refugiu dintotdeauna. În interviurile pe care le-am luat sătenilor din zonele luncii, „fuga pe baltă” a constituit un leitmotiv atunci când ne vorbeau despre maniera în care au încercat să evite colectivizarea în anii 1950. Fuga pe baltă era singura armă a unei populații neputincioase în fața unei puteri care dispunea de forță armată gata să intervină oricând. Mai mult, *landscape*-ul bălților permitea ascunderea de autorități pentru săptămâni. Mlaștinile și pădurile luncii ofereau adăpost și protecție tuturor oponentilor, de la simpli tâlhari până la dizidenți politici. Baltă era, deci, un spațiu greu de controlat politic și îngreuna ingineria socială de proporții pe care o plănuia guvernul comunist și pe care, în cele din urmă, a și realizat-o.

⁴⁰ Arhivele Naționale ale României, Filiala județului Teleorman, dos. 79/1960, f. 19–31.

⁴¹ J.C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, 1985.

De asemenea, pe aceste pământuri, ca și pe micile ostroave împădurite de pe fluviu apărute instantaneu după scăderea apelor, localnicii își trimiteau vitele primăvara pentru a le recupera abia la începutul toamnei. Pescuitul local a fost și acesta o practică greu de controlat și taxat financiar de către stat. Peștele poate fi ușor ascuns privirii inspectorului sau birocratului de stat însărcinat cu taxarea, cu atât mai mult cu cât localnicii cunoșteau zonele în cele mai mici detalii. Pescuitul și vânatul animalelor sălbatice, mai mult decât orice altă activitate economică, presupun buna cunoaștere a ecologiei locale, a locurilor de hrană și ascunziș al animalelor și peștilor, deci o bună cunoaștere a geografiei locului cu care reprezentanții statului, în general oameni străini locului, nu puteau intra în competiție.

Odată cu asanarea bălților, cu îndiguirea, cu transformarea radicală a producției – de la pescuit la agricultură, de la creșterea animalelor pe baltă la zootehnia modernă în ferme de stat – și a *landscape*-ului, statul socialist înlocuiește practicile economice și cultivarea plantelor greu de cântărit, numărat și taxat cu unele mult mai ușor de măsurat. Și omul și natura devin mai ușor de controlat și taxat financiar, din moment ce câmpurile agricole nu oferă sub nici o formă o zonă de refugiu pentru oponenți. Astfel, din unghiul de vedere al statului, folosind cuvintele lui James C. Scott, ambientul agricol este de departe mai ușor „de citit” (*legible*) decât luncile, un mediu mult prea opac pentru statul comunist⁴².

CONCLUZII

Am arătat în acest articol că decizia statului comunist din România de a îndigui complet Dunărea de Jos fusese oarecum anticipată de idei și proiecte din anii de dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial. Cu toate acestea, motivația complexă a acestei decizii trebuie căutată în întregime în perioada postbelică. În timp ce guvernele ante și interbelice erau preocupate de siguranța populației riverane, arătând simultan însă și un minim interes pentru conservarea mediului natural, guvernele postbelice comuniste au fost orientate de scopuri diferite, anume consolidarea puterii și autorității statului în zona riverană prin controlul populației locale și impunerea unei viziuni de transformare tehnologică care diferea cu totul de percepția și practicile localnicilor⁴³.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Această lucrare se bazează pe cercetarea de teren realizată în cadrul proiectului CNCS-UEFISCDI PN II-ID-PCE-2012-4-0587 (2013–2016).

LISTA AUTORILOR

- Prof. dr. Constantin Ardeleanu, Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați / Long-Term Fellow, New Europe College – Institute for Advanced Study, București.
- Dr. habil. Lia Brad Chisacof, cercetător științific gr. I, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Daniel Cain, cercetător științific gr. II, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Cristina Codarcea, cercetător științific gr. III, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Lidia Cotovanu, cercetător științific gr. III, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București.
- Dr. Ovidiu Cristea, director, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București.
- Dr. Radu Dipratu, asistent de cercetare, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Ștefan Dorondel, cercetător științific, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București / cercetător științific gr. I, Institutul de Antropologie „Francisc F. Rainer”, București.
- Dr. Cristina Feneșan, cercetător științific gr. I, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. habil. Ioana Feodorov, cercetător științific gr. I, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Oana Iacubovschi, cercetător științific, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Lect. dr. Radu Nedici, Universitatea din București, Facultatea de Istorie.
- Lect. dr. Simona Nicolae, Universitatea din București, Facultatea de Limbi și Literaturi Străine / cercetător științific gr. III, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.

- Prof. dr. Viorel Panaite, Universitatea din București, Facultatea de Istorie / cercetător științific gr. I, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Ștefan Petrescu, cercetător științific, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Prof. dr. Andrei Pippidi, membru corespondent al Academiei Române, cercetător științific gr. I, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Stelu Șerban, cercetător științific gr. II, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Prof. dr. Tudor Teoteoi, membru onorific, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Andrei Timotin, director, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Mihai Țipău, cercetător științific gr. III, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.
- Dr. Cătălina Vătășescu, cercetător științific gr. I, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București.

IMPRIMAT ÎN ROMÂNIA

