

Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol” din Iași

În acest volum:

A SCRIE ȘI A CITI PRACTICI, SIMBOLURI, TIPURI DE LECTURĂ

Editori

Cătălina Chelcu, Andi Mihalache

Semnează:

Arcadie M. **Bodale**, Alexandru **Călinescu**, Florin **Cântec**, Roger **Chartier**,
Cătălina **Chelcu**, Elena **Chiaburu**, Mihaela **Gheorghiu**, Alexandru **Istrate**,
Laura **Jiga**, Dan **Jumară**, Gabriel **Leanca**, Bogdan-Petru **Maleon**,
Nicolae **Mihai**, Andi **Mihalache**, Cătălina **Mihalache**,
Ruxandra **Moașa-Nazare**, Bogdan **Moșneagu**, Daniel **Nazare**,
Alexandru **Ofrim**, Camelia **Sărbușcă**, Alexandru **Zub**

Restituiri:

A. D. **Xenopol**, *Fragmente despre scris și oralitate*

P-187

XII, 2004, 1-4

Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”

XII, 2004, 1-4

Coordonator

Alexandru Zub

VOLUM EDITAT DE:

Cătălina Chelcu

Andi Mihalache

Tehnoredactare:

Mihaela Daniluc

Volum publicat cu sprijin de la

Ministerul Culturii

ADRESA REDACȚIEI

RO-700107 Iași, Str. Lascăr Catargi 15

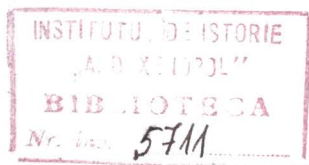
Tel./Fax: 00-40-232-212614

E-mail: institut@xenopol.is.edu.ro

Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice „A. D. Xenopol”

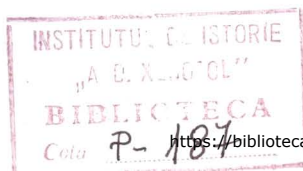
XII, 1–4



A SCRIE ȘI A CITI PRACTICI, SIMBOLURI, TIPURI DE LECTURĂ

**volum editat de
Cătălina Chelcu, Andi Mihalache**

IAȘI, 2004



ISTORIA CA LECTURĂ A LUMII*

Alexandru Zub

Dacă istoricii au învățat ceva, într-un secol care și-a rostit mereu scepticismul, adesea chiar o suspiciune absolută față de istorie, este probabil acea rezervă salutară, menită a-i feri de excesele orgoliului, de vanitățile unei profesii ce a jucat un rol de seamă în atâtea drame colective, rol nefast ori de câte ori s-a pus în serviciul voluntarismului megaloman. Marile ambiții scientiste ale pozitivismului au cedat locul unei atitudini mai cuminți, în sensul că nu se mai așteaptă de la istoriografie nici exhaustivitatea informației, nici sinteza atotcuprinzătoare, nici adevărul fără rest. Disciplină socială marcată de un subiectivism inerent și debitoare altor discipline, aceasta nu mai promite lecții infailibile și nu-și mai arogă misiuni profetice.

Dar istoria însăși este o lecție de măsură și modestie. Avertizând contra entuziasmelor fără suport, recomandându-se oricui ca un exercițiu de dreaptă judecată și ca o metodă capabilă să facă mai lesne inteligibilă devenirea omului în timp, ea nu se mai prezintă ca un sistem de concluzii „definitive“, ci mai mult ca o provocare continuă la meditație.

S-ar putea spune că istoriografia a cunoscut o revitalizare autentică, în sensul preconizat încă de la începutul secolului XX de N. Iorga, ea punând acum un accent mai apăsător pe dimensiunea umană. Renunțând la orgolioasa majusculă, apreciind mai degrabă modestia decât prezumția de atotcunoaștere, Clio nu se mai ridică pe coturnii tragediei, nici nu coboară în saboții derizorii ai comicalului, ci caută să-și păstreze demnitatea, adică sensul profund uman al demersurilor sale.

Nici numai delectantă, nici doar civică, istoria se vrea știință, o știință *sui generis*, atentă la schimbare și nouitate, una dispusă a căuta în același timp elemente durabile, permanente. Formulele variază și ofertele istoriografice sunt fără număr, de la vaste panorame sistematice, ca aceea zugrăvită de Toynbee, până la mari sinteze colective de tot felul.

Coexistența unor viziuni diferite, având fiecare valoarea ei, e un fapt remarcabil al epocii noastre. „În ce mă privește – scria cu ani în urmă F. Braudel –, fiecare poziție istorică mi-a părut acceptabilă, numai să nu excludă alte poziții pe care se poate plasa istoricul. Fiecare filosofie a istoriei mi-a părut de folos. Toate au adevărul, utilitatea lor. A fi istoric este a dori să le practici pe toate sau cel puțin să le străbați pe toate cu mintea.“ Nu e vorba aici de eclectism, ci de aceea puțință evocată de Iorga de a retrăi, prin identificare pasageră, orice sistem, psihologie, aspirație, eșec etc., spre a le înțelege prin

* Text preluat din „Caiete botoșăncene“, III, nr. 5, mai 1985, p. 4; *Istorie și finalitate. În căutarea identității*. Polirom, 2004, p. 167-168.

empatie și a le valorifica. Nu o istorie unică, maiestuoasă, inflexibilă, definitivă, ci mai multe *istorii*, având fiecare legitimitatea ei.

Prefațând o colecție ce folosea chiar acest plural – *Histoires* –, P. Chaunu îndemna ca fiecare istoric „să ne dea, pornind de la fragmentul său de cunoaștere, viziunea sa de azi, lectura sa proprie asupra lumii“. Căci fiecare lectură implică o experiență și duce mai departe efortul cognitiv.

O altă colecție, deja celebră, *Bibliothèque des Histoires*, prefată de P. Nora, pleacă de la observarea aceleiași explozii care a făcut ca ambițioasa *Istorie* să facă loc unei jerbe de *istorii*, ale căror diversitate și suplețe le asigură impactul.

Nimeni nu mai poate avea naivitatea să creadă într-o istorie unică, atotcuprinzătoare, infailibilă, eventual încarnată într-un personaj anume, ca pe vremea când Napoleon putea fi identificat cu spiritul universal. În „decupajele“ practicate de istorici, trebuie să intuim deci generalitatea, pentru a nu rămâne la nivelul fragmentului, oricât de semnificativ ar fi acesta.

Multidimensional și în continuă renoaștere, domeniul istoriei se dilată spectaculos, asimilând economii, societăți, culturi, idei, atitudini, schimbând mereu perspectivele și căutând să opună accelerării vertiginoase de ritm a lumii noastre un studiu mai atent al permanențelor, al „inertiilor colective“.

Deruta lumii de azi apare (se putea altfel?) și în căutările istoriografiei. Din asemenea căutări nu mai rezultă mari sinteze individuale, ambiționând să cuprindă „istoria lumii“, ca atunci când aceasta se limita în esență la Europa, dar au rezultat deja importante înnoiri de perspectivă și de metodă, înnoiri de la care se poate aștepta un plus de înțelegere umană.

În diversitatea „lecturilor“ ce se propun, o anume convergență e de dorit însă și ea va înlesni desigur noi sinteze.

LECTURA ASTĂZI*

Alexandru Călinescu

„Lectura, acest viciu nepedepsit”: formula a făcut o glorioasă carieră, mai ales în anii '30-'40, e invocată și astăzi des deși, cu siguranță, puțini mai citesc textul în care Valery Larbaud explică ce înțelege prin „vice impuni”. De fapt, Larbaud relua o sintagmă dintr-un poem al unui anume Logan Pearsall Smith care, în pasajul respectiv, vorbea despre lectură ca despre „acel viciu rafinat și nepedepsit, acea egoistă, calmă și durabilă beție”. Nu știu în legătură cu Logan Pearsall Smith (1865-1945) decât că a scris un eseu privind posteritatea critică a lui Milton unde amenda sever modernismul lui T.S. Eliot și Ezra Pound. Opțiunile conservatoare ale lui Smith par să nu-l fi deranjat pe Larbaud, spirit eminentamente cosmopolit și receptiv față de nou; mai mult, acesta arată la un moment dat cât de plină de surprize este lectura autorilor vechi, dând și exemple de nume aproape uitate astăzi. Să revenim însă la formula inițială: pentru Valery Larbaud lectura este un viciu deoarece reprezintă o plăcere solitară și, mai ales, o practică rară, anormală. Omul normal citește fie din necesitate profesională, fie pentru a uita de munca și de preocupările sale cotidiene: cei care citesc din pură plăcere sunt excepții, constituie o minoritate. Iar Larbaud adaugă că istoria cunoaște un număr imens de oameni care nu știau să citească dar care au fost, totuși, înțelepți și fericiți.

Suntem, se vede imediat, departe de discursul euforic și convențional care exaltă binefacerile lecturii. Astăzi, scrie Larbaud, mulți știu să citească așa cum știu să conducă automobilul sau să se servească de telefon. E fără sens a încerca să-i convingem pe medici și pe avocați că o solidă cultură literară și filosofică este și o sursă de intense plăceri: nu cultura sau incultura lor mă interesează, ci faptul dacă medicul mă vindecă și dacă avocatul îmi reprezintă eficient interesele. Există însă o categorie de persoane care, prin profesiunea lor, sunt obligate să-i inițieze pe copii și pe tineri în plăcerea lecturii și să facă în așa fel ca viciul să devină o pasiune. Eseul lui Larbaud reconstituie etapele acestei inițieri și schițează, apoi, o tipologie a cititorilor, de la elevul care descoperă lecturile nerecomandate de manuale până la lectorul profesionist.

Itinerariu inițiat, așadar, marcat de obstacole, interdicții, tentații și renunțări. Forma superioară a plăcerii lecturii e atinsă, crede Larbaud, doar de o elită ce reușește să se sustragă finalităților pragmatice și presiunilor conjuncturale: e plăcerea expertului, pentru care două-trei pagini sunt suficiente ca să-și dea seama dacă o carte e bună sau nu. Și asta indiferent de opinia criticilor, a căror judecată poate fi deformată de rea credință, de cultura insuficientă, de lipsa de gust, de interese extra-literare etc. Calitatea de „expert” implică o mare doză de discreție precum și eliberarea de ambiții și de

* Text preluat, cu acordul autorului, din volumul *Prelegeri academice*, Academia Română, Filiala Iași, vol. I, nr. 1, Editura Apollonia, 2002, p. 57-62.

vanității; lectura e, din nou, o plăcere solitară, un viciu practicat într-un soi de clandestinitate.

Ideea că „pedagogia lecturii” presupune, paradoxal, o totală independență a spiritului e o idee recurentă, de la Virginia Woolf („Singurul sfat ce se poate da cuiva în ce privește lectura este de a nu accepta nici un sfat, de a urma, dimpotrivă, propriul instinct, de a utiliza propriile facultăți intelectuale, de a trage propriile concluzii”) până la Hector Bianciotti („Nu formezi un cititor altfel decât deschizându-i ușile bibliotecilor, facilitându-i accesul la tot felul de cărți. Te naști cititor așa cum te naști arhitect sau blond”). Mai important mi se pare însă, cum spuneam și mai înainte, accentul pus pe efortul și pe dificultățile pe care le presupune lectura. Dar nu găsește oare „viciosul” plăceri tocmai în ceea ce pe alții îi dezgustă sau îi inhibă?

În „Sur la lecture” (text publicat mai întâi în 1905 în *La Renaissance latine*), Proust afirmă din capul locului că amintirile noastre de lectură nu privesc atât cărțile pe care le-am citit, ci mai curând percepția cadrului și a impresiilor care au însoțit actul lecturii. E vorba de acel „*autour*” de care va vorbi mai târziu Georges Perec în micul text intitulat „Lire: esquisse socio-physiologique” (din volumul postum *Penser/Classer*, Hachette, 1985), ce își propunea să relanseze reflecția asupra lecturii și care, curios, nu citează niciodată numele lui Proust.

Lectura apare ca o ocupație esențialmente solitară, de unde punerea ei în relație – voi reveni asupra acestui punct – cu conversația. Iată, spre exemplu, lecturile făcute în vacanță, „le matin, en rentrant du parc”, când se strecura în sufragerie, unde nimeni nu intra până la ora prânzului, și unde n-avea drept tovarăși, „très respectueux de la lecture, que les assiettes peintes accrochées au mur, le calendrier dont la feuille de la veille avait été fraîchement arrachée, la pendule et le feu qui parlent sans demander qu’on leur réponde...” Lectură solitară și lectură tăcută, având în plus avantajul că lasă să se audă zgomotele exterioare ce favorizează reveria: „on entendait le bruit de la pompe d’où l’eau allait découler et qui vous faisait lever les yeux vers elle et la regarder à travers la fenêtre fermée, là, tout près, dans l’unique allée du jardinet qui bordait de briques et de faïence en demi-lunes ses plates-bandes de pensées...” Se adaugă „les ciels versicolores et comme reflétés des vitraux de l’église qu’on voyait parfois entre les toits du village”, sau „les ciels tristes qui apparaissent avant les orages”, apoi sunetul aurit al clopotelor și, atunci când merge în parc și se ascunde la umbra unor copaci, ecoul ce urcă dinspre aleea care însoțește râul, albul porții ce marchează sfârșitul grădinii, țesătura de culori a florilor. Lectură vesperală, iar aici întâlnim din nou detalii privind mobilele, obiectele, perdelele, carpetele etc.; evocarea camerei unde citea în fiecare seară înainte de a adormi e punctul de plecare al unui superb pasaj ce face elogiul camerelor necunoscute, camerelor străine din hotelurile de provincie, unde ai sentimentul că ai violat intimitatea celor care au trecut pe acolo înaintea ta, unde totul e impregnat de aceste vieți străine și diferite, unde, când tragi zăvorul, te închizi împreună cu aceste existențe secrete, unde, în fine, totul e „la création et le langage de vies profondément différentes de la mienne, (...) d’un goût opposé au mien, où mon imagination s’exalte en se sentant plongée au sein du non-moi”...

Proust schițează în continuare o tipologie a lecturii. Ar fi, mai întâi, *lectura-încitare*: o carte nu ne furnizează răspunsuri ci trezește în noi dorințe; lectura se situează „au seuil de la vie spirituelle; elle peut nous y introduire; elle ne la constitue pas”. Apoi, *lectura-terapie*, lectura ca „discipline curative”, foarte eficientă în anumite cazuri de „depresie spirituală”, când joacă un rol analog aceluia al psihoterapeuților pe lângă anumiți neurastenici. În al treilea rând – lectura ca mod de explorare a eului profund și

care ne deschide ușa unor încăperi unde n-am fi știut cum să pătrundem. În sfârșit, lectura-evaziune, ce provoacă reveria și depeizarea: „on aime toujours un peu à sortir de soi, à voyager, quand on lit“.

Lectură, deci, fidelă, lectură de identificare, jucând totodată rolul unui catalizator și al unui revelator al gândurilor, obsesiilor și fantasmelor noastre: „Un esprit original sait subordonner la lecture à son activité personnelle“; și încă: cea mai bună modalitate de a conștientiza ceea ce simțim este de a încerca „de re-créer en nous ce qu'a senti un maître“. Cuvinte c  rora le va face ecou,   n ultimul volum din *La Recherche*, celebrul pasaj: „... je pensais (...)    mon livre et (...)    mes lecteurs. Car ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray; mon livre grâce auquel je leur fournissais le moyen de lire en eux-m  mes“.

  n ce privește starea actuală a lecturii, semnale de alarmă s-au tras multe în ultima vreme, și nu fără temei. Profesioniștii cărții – editorii, librarii – constată scăderea tirajelor și cronicizarea disfuncțiilor în sistemul de difuzare. Criticii literari semnalează proliferarea subculturii, invazia de cărți proaste. Profesorii se pl  ng că elevii citesc puțin și dezordonat. Fiecare poate face, apoi, observații empirice care converg în același sens. Mergi cu trenul și vezi că foarte puțini călători au o carte sau o revistă în m  n  . Caf  neaua și berăria, socotite și ele spații propice lecturii, au devenit, din acest punct de vedere, impracticabile: zgomotul e at  t de supărător, muzica e dat  t atât de tare   nc  t și conversația devine imposibilă, darmite cititul în tihnă al unui ziar.

Să nu deducem de aici, în mod pripit, o imagine prea sumbră. Cărți proaste au existat dintotdeauna, veleitarii sunt o specie redutabilă,   i dai afară pe ușă iar ei intră pe fereastră și, refuzați de edituri, își tipăresc cărțile în regie proprie. Zița lui Caragiale citea și recitea *Dramele Parisului*, ar fi o absurditate să ai pretenție de la ea să se delecteze cu Schopenhauer. Lectura din pură plăcere, lectura – să-i zicem – gratuită a fost și rămâne, totuși, apanajul unei minorități (evit s-o numesc „elită“ pentru a nu contraria unele spirite mai sensibile).   n școli și universități prioritate au, în continuare, lecturile „obligatorii“ și care nu sunt adesea nici ușoare nici amuzante. Sălile de lectură din bibliotecă sunt pline, ceea ce înseamnă – iarăși – că o minoritate continuă să citească serios și cu metodă. Greu de spus, la masa de studenți de acum, care este procentul cititorilor fideli. Important e ca ei să nu se lase contaminați de delăsarea și superficialitatea celorlalți. Una peste alta, mi se pare ineficient a încerca să reluăm discursul convențional și naiv euforic despre „binefacerile lecturii“. Tot mai multe voci opinează că ar fi preferabil un discurs realist și pragmatic: a ajunge un om cultivat înseamnă efort, răbdare, renunțări, dificultăți. Unele cărți te captivează de la primele pagini, altele ți se par – poate pe nedrept – greoaie și plicticoase. Se întâmplă să ai, într-o zi, dispoziție pentru un anume gen de lecturi, altă dată te simți obosit, descurajat, fără chef. Anumite cărți sunt parcă făcute să fie uitate, altele te urmăresc durabil și se lasă recitite. Nici un cititor nu e identic cu altul, unul are un plus de fantezie, celălalt e mai sobru și mai terestru. Nicolae Manolescu distingea undeva între *hedoniștii* și *frigizii* lecturii; dar, adăuga criticul, lumea nu se termină cu ei, există pe undeva la mijloc o a treia categorie, mult mai numeroasă, aceea a „oamenilor care nu citesc“, nu fiindcă nu simt vreo plăcere dacă o fac, ci fiindcă „nu le-a pus nimeni o carte în m  n   ori n-au avut prilejul să descopere ce minunății zac între cop  rțile unei cărți“.

De ce n-au avut acest prilej? Pentru că, mai întâi, lumea noastră tot mai obsedată de viteză și de performanța rapidă lasă puțin loc răgazului lecturii. Pentru că, apoi, mulți tineri trec direct de la ecranul televizorului la ecranul computerului.   n fine – dar asta nu

înseamnă nici pe departe că epuizăm lista motivelor – deoarece presa și televiziunea mizează pe nivelul de jos al capacității intelectuale. Mass-media nu numai că încurajează subcultura dar marginalizează sau ignoră pur și simplu cultura adevărată. Efectul e devastator și consecințele acestei stări de lucruri riscă să fie de lungă durată: pierderea curiozității intelectuale și a apetitului pentru lectură în primul rând, dar și aplatizarea, uniformizarea iremediabilă a universului în care trăim.

Mai putem crede într-o pedagogie a lecturii? Aș înclina să dau un răspuns pozitiv, cu observația că ea trebuie să se ferească de orice intenții moralizatoare și de tonul plat didactic. Descoperirea lumii imaginare dintr-un roman e o experiență unică și eminemmente subiectivă, o aventură pe cont propriu. „Ghidul” trebuie să fie discret și să știe să se oprească. Oricum, pe cititorul cu adevărat pasionat nimeni nu-l mai poate întoarce din drum.

Recent, în numărul pe decembrie 2001 al revistei *Esprit* a avut loc o foarte interesantă discuție unde un sociolog specialist în „practici culturale”, Jean-François Barbier-Bouvet, se ocupă de problemele lecturii în epoca Internetului. Revin asupra câtorva idei ce mi se par indispensabile pentru a înțelege miza discuției. Sociologul constată că trăim într-o cultură a fragmentului: ne mulțumim să citim frânturi de texte, „pagini alese”, capitole sau pasaje „trase la xerox” etc. Toate statisticile înregistrează scăderea cantității de lectură (inclusiv în mediul universitar, în ciuda creșterii numărului studenților): oamenii citesc, în cele mai multe cazuri, cu un scop precis, adesea cât se poate de pragmatic (pregătesc un examen, pleacă în călătorie, vor să știe cum să utilizeze un aparat ș.a.m.d.); femeile, ce formau odinioară un public masiv și constant, au abandonat lectura în favoarea televizorului (Zița de astăzi nu mai citește *Dramele Parisului*, ea se uită la telenovele) sau a activităților profesionale. Lectura în profunzime, specifică unei civilizații a cărții (o carte îți dă posibilitatea să recitești cutare pagină, să te oprești din lectură și să visezi, să te ajuți de note, de indicele de nume etc.), e înlocuită treptat de lectura plană, aceea impusă de pagina dublă de ziar; însuși computerul ne readuce la un mod de lectură ce dispăruse demult, acela al „ruloului” din vechime.

Cartea este simbolul, spune Barbier-Bouvet, unei *culturi de stoc*; când citim o carte rămânem liberi, adoptăm ritmul care ni se pare potrivit, întrerupem lectura și o reluăm după un timp, stăpânim obiectul-carte și nu ne lăsăm dominați de el.

Aparatul de radio, ecranul televizorului și al computerului schimbă radical datele problemei; ne aflăm, actualmente, într-o *cultură de flux*, nu ne mai putem manifesta libertatea, când schimbăm canalul pentru că ne enervează un *talk-show* acesta continuă independent de voința noastră, textul defilează pe ecran, frazele se înșiruie la radio, nu putem interveni, nu putem opri curgerea imaginilor sau a vorbelor și, evident, nu putem să ne întoarcem pentru a reasculta cutare pasaj sau revedea cutare secvență. Internetul combină, e adevărat, cultura de stoc și cultura de flux, numai că textul e stocat într-un spațiu virtual încât – rezultat poate al unui sentiment de frustrare – punem în funcțiune imprimanta pentru a fixa pe hârtie ceea ce ni se pare important.

De aici, încă o observație: ne-am instalat într-o *cultură a nerăbdării, a grabei*. În ziare, articolele sunt scurte, oamenii de presă par convinși că cititorii nu mai au capacitatea intelectuală de a suporta un text mai lung. La televiziune predomină clipurile, spoturile publicitare. Editorii scot cărți cu „citate”, producătorii de discuri propun mai ales „compilații” (principiul lui *best of*). Când manevrezi telecomanda, încă mai dispui de o formă de libertate, poți schimba tu canalul; în cazul lecturii ce ascultă de practica *zapping*-ului (pe românește, „butonare”) altcineva „butonează” în locul tău. Studenții nu mai „fișează”, nu mai rezumă, nu mai adnotează, ci subliniază cu „marker”-ul direct pe

pagină rândurile, pasajele care li se par importante și apoi, eventual, le „trag la xerox“. Nu mai au căutare cărțile care pun întrebări: se preferă, de la mare distanță, cărțile care dau răspunsuri de-a gata (vedeți voga fabuloasă a cărților cu „soluții la probleme pentru bacalaureat“, a manualelor care dau materia deja mestecată etc.).

Consecințele acestor fenomene sunt adânci și se vor resimți, cu siguranță, pe termen lung. Învățământul privilegiază acum – reiau o formulă a celebrului George Steiner, profesor în Anglia și în Statele Unite – *amnezia programată*: s-a renunțat la valorile culturale care, timp de secole, își dovediseră utilitatea, la un întreg patrimoniu spiritual, și s-a trecut, peste noapte, la un învățământ de tip „fast-food“. Jack Lang, până de curând ministrul învățământului în guvernul francez, descoperea anul trecut că principala misiune (ce revelație!) a școlii primare este să-i învețe pe copii să citească și să scrie; de unde, anunțată cu tam-tam, o dispoziție a ministrului privind... (re)introducerea orelor de caligrafie! E drept, acum vreo cinsprezece ani, același Jack Lang, tot în calitate de ministru, recomanda universităților să înființeze catedre pentru studierea benzilor desenate și a „grafitti“-urilor, adică a mângâlelilor de pe ziduri, socotite forme de exprimare modernă a tinerelor generații. Numai că tinerele generații, perfecționându-se în mângâlituri colorate și pline de semne cabalistice, nu mai știau nici să citească, nici să scrie...

În sfârșit, cultura grabei, a fragmentului și a fluxului duce la atrofierea capacității de discernământ. Degeaba oferă Internetul o masă colosală de informații dacă nu poți selecta și ierarhiza aceste informații. Tot Barbier-Bouvet observă că cei care stăpânesc cultura cărții sunt cei care exploatează în mod cu adevărat inteligent noile tehnologii. Trebuie să știi să faci asociații, conexiuni, disocieri, să separi esențialul de neesențial și, mai ales, să interpretezi cu luciditate și cu spirit critic. Altfel, ne pierdem într-o masă documentară infinită și în care riscăm să punem în relație, fără nici o noimă, elemente lipsite de orice semnificație.

În 1992, un romancier de recunoscut talent, Daniel Pennac, ce are în spate și o experiență de profesor, publica o carte – încântătoare – intitulată *Ca un roman*. Cartea e o vibrantă laudă a lecturii, autorul precizând însă că își imploră colegii profesori să nu-i folosească textul „drept instrument de tortură pedagogică“. Ultimul capitol enumeră „drepturile imprescriptibile ale cititorului“, valabile – fără restricții – și pentru cititorul de vârstă școlară:

1. Dreptul de a nu citi.
2. Dreptul de a sări pagini.
3. Dreptul de a nu termina o carte.
4. Dreptul de a reciti.
5. Dreptul de a citi orice.
6. Dreptul la bovarism (maladie transmisibilă pe cale textuală).
7. Dreptul de a citi oriunde.
8. Dreptul de a „ciuguli“ (de a lua o carte din bibliotecă, de a o deschide la întâmplare și de a citi câteva pagini sau câteva pasaje).
9. Dreptul de a citi cu voce tare.
10. Dreptul de a tăcea (adică dreptul de a nu fi obligat să-ți justifice lecturile și să dai socoteală cuiva despre ele).

Nouă din cele zece puncte (chiar dacă le-am enumerat rapid, lăsând la o parte comentariile lui Pennac) nu pun în nici un fel în cauză, se vede imediat, importanța și necesitatea lecturii. Surprinde, însă, punctul unu. Or, explicațiile pe care le dă aici autorul sunt indispensabile. Întâlnim în viață, scrie el, oameni care nu citesc, asta nu

înseamnă că ei nu sunt frecventabili sau chiar agreabili. Dar, pe de altă parte, avem datoria să dăm copiilor, învățându-i să citească, inițiindu-i în literatură, mijloacele grație cărora ei să poată aprecia dacă au sau nu nevoie de cărți: „Fiindcă, dacă putem admite fără probleme că un cetățean oarecare respinge lectura, este intolerabil ca el să fie – sau să se creadă – respins de lectură“.

Dreptul la incultură, așadar, se acordă doar atunci când nu mai e nimic de făcut.

L'ÉCRIT À L'ÉCRAN, UN LIVRE DE SABLE*

Roger Chartier

Je voudrais commencer cette réflexion sur les langues, les livres et les lectures à l'âge de la textualité électronique avec deux «fables», comme écrit son auteur. La première indique la durable nostalgie face à la perte de l'unité linguistique, la seconde présente la figure inquiétante de sa restauration utopique. «Le Congrès» fut publié par Borges dans *Le livre de sable* en 1975. Dans cette fable, un certain Alejandro Ferri, qui, comme Borges lui-même, a écrit un essai sur l'idiome analytique de John Wilkins, est chargé d'identifier quelle pourrait être la langue que devront utiliser les participants du Congrès du Monde qui «représenterait tous les hommes de toutes les nations.¹» Pour établir cette langue de la communication universelle, les initiateurs du projet envoient Alejandro Ferri à Londres. Il relate ainsi son séjour (je cite la traduction française): «Je trouvai à me loger dans une modeste pension derrière le British Museum, dont je fréquentais la bibliothèque matin et soir en quête d'un langage qui fût digne du Congrès du Monde. Je ne négligeai pas les langues universelles; j'abordai l'espéranto – que le *Lunaire sentimental* qualifie d'«équitable, simple et économique» – et le volapük, qui veut exploiter toutes les possibilités linguistiques, en déclinant les verbes et en conjuguant les substantifs. Je pesai les arguments pour ou contre la résurrection du latin, dont nous traînons la nostalgie depuis des siècles. Je m'attardai même dans l'étude du langage analytique de John Wilkins, où le sens de chaque mot se trouve dans les lettres qui le composent.²» Alejandro Ferri considère successivement les trois types de langues qui sont capables de dépasser l'infinie diversité des langues vernaculaires. En premier lieu, les langues artificielles inventées au cours des XIX^e et XX^e siècles comme l'espéranto ou le volapük qui devaient assurer la compréhension et la concorde entre les

* Prezența lui Roger Chartier în paginile revistei noastre o datorăm domnului Nicolae Mihai, actualmente bursier la New Europe College.

¹ Jorge Luis Borges, *Le Congrès*, in *Le livre de sable*, Traduction de Françoise Rosset, revue par Jean Pierre Bernès, in Borges, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1999, Tome II, p. 492-508 (citation p. 497); texte espagnol, Jorge Luis Borges, *El Congreso*, in *El libro de arena*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 27-54 («un Congreso del Mundo que representaría a todos los hombres de todas las naciones» p. 35).

² Borges, *Le Congrès*, *op. cit.*, p. 503, texte espagnol, Jorge Luis Borges, *El Congreso*, *op. cit.*, p. 45-46 («Me hospedé en una módica pensión a espaldas del Museo Británico, a cuya biblioteca concurría de mañana y de tarde, en busca de un idioma que fuera digno del Congreso del Mundo. No descuidé las lenguas universales; me asomé al esperanto – que el *Lunario sentimental* califica de «equitativo, simple y económico» – y al Volapük, que quiere explorar todas las posibilidades lingüísticas, declinando los verbos y conjugando los sustantivos. Consideré los argumentos en pro y en contra de resucitar el latín, cuya nostalgia no ha cesado de perdurar al cabo de los siglos. Me demoré asimismo en el examen del idioma analítico de John Wilkins, donde la definición de cada palabra está en las letras que forman»).

peuples³. En second lieu, le retour possible à une langue qui a été, à travers l'histoire de l'Occident, un véhicule universel de la communication, le latin. Et, en troisième lieu, les langues formelles qui promettent comme le faisait en 1668 le «*philosophical language*» de John Wilkins, une parfaite correspondance entre les mots dans lesquels chaque lettre est signifiante et les catégories, les éléments, les espèces que ceux-ci désignent. Si l'on se réfère à l'essai que Borges lui-même avait consacré à ce langage inventé dans l'Angleterre du XVII^e siècle, on voit comment fonctionne cette langue parfaite: «*de* veut dire 'élément', *deb* 'le premier des éléments', 'le feu', *deba* 'une portion de l'élément feu', 'une flamme'.⁴» Dans ce langage analytique, dans cette langue parfaite, chaque mot se définit par lui-même, et le langage devient une classification de l'univers. Finalement, les recherches d'Alejandro Ferri à la British Library se révèlent inutiles. Réunir un Congrès du Monde était une idée absurde comme le constate son initiateur Don Alejandro: «J'ai mis quatre années à comprendre ce que je vous dis maintenant. La tâche que nous avons entreprise est si vaste qu'elle englobe – je le sais maintenant – le monde entier. Il ne s'agit pas d'un petit groupe de beaux parleurs pérorant sous les hangars d'une propriété perdue. Le Congrès du Monde a commencé avec le premier instant du monde et continuera quand nous ne serons plus que poussière. Il n'y a pas d'endroit où il ne siège.⁵» De ce fait, la recherche d'une langue universelle était une idée aussi vaine que celle de réunir un Congrès du Monde puisque le monde est déjà là, constitué par une diversité irréductible de lieux, de choses, d'individus et de langues. Essayer d'effacer cette multiplicité est dessiner un avenir inquiétant. Dans une autre des fables publiées dans *Le livre de sable*, «Utopie de l'homme qui est fatigué», le monde des temps futurs, dans lequel le narrateur s'est perdu, a fait retour à l'unité linguistique.⁶ Le visiteur du futur, Eudoro Acevedo, qui, comme l'auteur, est professeur de littérature anglaise et américaine, auteur de contes fantastiques et qui, comme Borges lorsqu'il était Directeur de la *Biblioteca nacional* à Buenos Aires, possède un bureau dans la rue México, ne sait pas comment communiquer avec l'homme très grand qu'il rencontre: «J'essayai de lui parler en diverses langues mais nous ne nous comprîmes pas. Quand il prit la parole, c'est en latin qu'il s'exprima. Je rassemblai mes souvenirs déjà lointains de lycée et je me préparai pour le dialogue. Je vois à ton vêtement, me dit-il, que tu viens d'un autre siècle. La diversité des langues favorisait la diversité des peuples et aussi des guerres; le monde est revenu au latin. D'aucuns craignent que le latin ne dégénère de nouveau en français, en limousin ou en papiamento [cette langue qui ressemble aux chants des oiseaux et que parlent certaines populations des îles d'Amérique centrale], mais ce risque n'est pas immédiat. Quoi qu'il en soit, ni ce qui a

³ Anne Rasmussen, *A la recherche d'une langue internationale de la science 1880-1914*, in *Sciences et langues en Europe*, sous la direction de Roger Chartier y Pietro Corsi, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996, p. 139-155.

⁴ Borges, *La langue analytique de John Wilkins*, in *Autres inquisitions*, Traduction de Paul Bénichou, Sylvia Bénichou-Roubaud, Jean Pierre Bernès et Roger Caillois, in Borges, *Oeuvres complètes*, op. cit., tome I, p. 747-751, texte espagnol, Jorge Luis Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, in *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 154-161.

⁵ Borges, *Le Congrès*, op. cit., p. 506, texte espagnol, Jorge Luis Borges, *El Congreso*, op. cit., p. 51 («Cuatro años he tardado en comprender lo que les digo ahora. La empresa que hemos acometido es tan vasta que abarca – ahora lo sé – el mundo entero. No es unos cuantos charlatanes que aturden en los galpones de una estancia perdida. El Congreso del Mundo comenzó con el primer instante del mundo y proseguirá cuando seamos polvo. No hay un lugar en que no esté»).

⁶ Borges, *Utopie d'un homme qui est fatigué*, in Borges, *Oeuvres complètes*, op. cit., tome II, p. 531-537, texte espagnol Jorge Luis Borges, *Utopía de un hombre que está cansado*, in *El libro de arena*, op. cit., p. 96-106.

été, ni ce qui sera ne m'intéresse.⁷) L'unité linguistique retrouvée grâce au retour au latin signifie la perte, tout à la fois, de l'histoire, des identités, des noms «Tu m'as dit que tu t'appelais Eudoro; moi je ne puis te dire comment je m'appelle, car on me nomme simplement 'quelqu'un'.⁸» Et, pire encore, ce retour dans un monde sans mémoire, sans musée, sans bibliothèque, conduit à la destruction acceptée. Sortant de la maison avec ses habitants, Eudoro Acevedo découvre un édifice inquiétant: «J'aperçus au loin une sorte de tour surmontée d'une coupole – C'est le crématoire, dit quelqu'un. À l'intérieur, se trouve la chambre funéraire. On dit qu'elle a été inventée par un philanthrope qui s'appelait, je crois, Adolf Hitler.»⁹ L'utopie d'un monde sans différences, sans inégalités, sans passé, s'achève dans une figure de mort. Commentant dans l'épilogue du *Livre de sable* les différents contes qu'il a réunis, Borges indique que «Utopie d'un homme qui est fatigué» est «la pièce la plus honnête et la plus mélancolique de la série.¹⁰» Mélancolique, sans doute, parce que tout ce qui dans les utopies classiques paraît promettre un meilleur futur, sans guerre, sans pauvreté ni richesse, sans gouvernement, conduit ici à la perte de ce qui définit les êtres humains dans leur humanité même: la mémoire, le nom, la différence.

Ces différentes leçons borgésiennes ne manquent peut-être pas de pertinence pour comprendre mieux notre présent. Comment, en effet, penser la langue de ce nouveau «Congrès du monde» que construit la communication électronique? Elle renvoie aux trois formes de la langue universelle rencontrées par Alejandro Ferri dans la *British Library*. La première, la plus immédiate, la plus évidente, se lie à la domination d'une langue particulière, l'anglais, comme langue de communication universellement acceptée, dans et hors le médium électronique, aussi bien pour les publications scientifiques que pour les échanges informels. Une telle domination renvoie au contrôle par les entreprises multimédias les plus puissantes, c'est-à-dire américaines, du marché des bases de données numériques, des *web sites*, et de la production et diffusion de l'information. Comme dans l'utopie effrayante imaginée par Borges, l'imposition semblable d'une langue unique et du modèle culturel qu'elle véhicule ne peut que conduire à la destruction mutilante des diversités.

Mais cette nouvelle manière de poser la «question de la lengua» comme disaient les Italiens de la Renaissance, de Pietro Bembo à Baldassare Castiglione, qui se lie à la domination de l'anglais, ne doit pas occulter deux autres innovations de la textualité électronique. D'une part, le texte électronique réintroduit dans l'écriture quelque chose des langues formelles qui, à partir du XVIII^e siècle, voire du XVII^e, ont recherché un langage symbolique capable de représenter adéquatement les processus de la pensée.

⁷ Borges, *Utopie d'un homme qui est fatigué*, op. cit., p. 532, texte espagnol Jorge Luis Borges, *Utopía de un hombre que está cansado*, op. cit., p. 97 («'Ensayé diversos idiomas y no no sentendimos. Cuando él habló lo hizo en latín. Junté mis ya lejanas memorias de bachiller y me preparé para el diálogo.' – 'Por la ropa, veo que llegas de otro siglo. La diversidad de las lenguas favorecía la diversidad de los pueblos y aun de las guerras; la tierra ha regresado al latín. Hay quienes temen que vuelva a degenerar en francés, en lemosin o en papiamento, pero el riesgo no es inmediato'»).

⁸ Borges, *Utopie d'un homme qui est fatigué*, op. cit., p. 533, texte espagnol Jorge Luis Borges, *Utopía de un hombre que está cansado*, op. cit., p. 99 («Me has dicho que te llamas Eudoro; yo no puedo decirte cómo me llamo, porque me dicen alguien»).

⁹ Borges, *Utopie d'un homme qui est fatigué*, op. cit., p. 537, texte espagnol Jorge Luis Borges, *Utopía de un hombre que está cansado*, op. cit., p. 105-106 («Divisé una suerte de torre, coronada por una cúpula. – Es el crematorio – dijo alguien –. Adentro está la cámara letal. Dicen que la inventó un filántropo cuyo nombre creo, era Adolfo Hitler»).

¹⁰ Borges, *Utopie d'un homme qui est fatigué*, op. cit., p. 556, texte espagnol Jorge Luis Borges, *Utopía de un hombre que está cansado*, op. cit., p. 140 («la pizza más honesta y melancólica de la serie»).

C'est ainsi que Condorcet, lorsqu'il écrit dans sa prison l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, souligne la nécessité d'une langue universelle, capable de formaliser les opérations de l'entendement et les raisonnements logiques et susceptible d'être traduite dans les différentes langues vernaculaires. Cette langue universelle peut être écrite grâce aux signes conventionnels (symboles, tableaux, tables) qu'il nomme «méthodes techniques» qui permettent de transcrire formellement les relations entre les objets à connaître et les opérations de la connaissance. La langue universelle qu'imagine Condorcet est rendue possible par l'invention et la diffusion de l'imprimerie qui a fixé le langage graphique.¹¹ Dans le monde contemporain, c'est en relation avec le texte électronique que s'esquisse un nouveau langage formel, immédiatement déchiffrable par chacun, indépendamment de la langue qu'il parle et écrit. C'est ainsi que se sont introduits dans l'écriture électronique ce que l'on appelle en anglais «*emoticons*», c'est-à-dire les pictogrammes qui utilisent différents caractères du clavier (parenthèses, virgule, point-virgule, deux points) pour indiquer le registre de signification donné par celui qui écrit à ce qu'il énonce: joie :-) tristesse :-(ironie ;-) colère :-@ etc. Les «*emoticons*» traduisent la recherche, à l'intérieur de la langue écrite sur l'écran, d'un langage non-verbal qui, pour cette raison même, peut permettre la communication universelle des émotions et désigner le registre de compréhension du discours tel que l'a voulu son auteur.

D'autre part, il est possible de dire que l'anglais de la communication électronique est autant une langue artificielle avec un vocabulaire et une syntaxe propres, qu'une langue particulière élevée au rang de langue universelle. D'une manière certes moins évidente que les langues inventées au XIX^e siècle, l'anglais transformé en *lingua franca* du monde électronique est une langue nouvelle qui réduit le lexique, qui simplifie la grammaire, qui invente des mots, qui multiplie les abréviations. De là, l'ambiguïté d'une langue universelle qui a pour matrice une langue existante, mais qui, par ailleurs, impose des conventions originales, découlent plusieurs conséquences importantes.

La première est de renforcer aux Etats-Unis la certitude dans l'hégémonie sans partage de la langue anglaise et, du coup, de tenir pour inutile l'apprentissage d'autres langues. Il y a peu d'années, dit-on, un ex-gouverneur de l'Etat du Texas déclarait: «If English was good enough for Jesus, it would be good enough for the children of Texas.» Et, aujourd'hui, selon une statistique publiée par le *New York Times* en avril 2001, seulement 8% des élèves des *High Schools* et *Colleges* américains suivent des classes de langues étrangères.¹² En second lieu, l'anglais électronique suppose un apprentissage spécifique que ne procure pas nécessairement la connaissance de l'anglaise «classique». Comme l'indique Geoffrey Nunberg: «L'anglais que l'on trouve sur le réseau est d'une certaine manière plus difficile que ce qui est exigé pour pouvoir faire des communications formelles.»¹³ Une troisième conséquence est l'impérialisme de l'anglais qui ne connaît ni les tildes, ni les accents et qui en impose souvent la suppression sur l'écran à des langues comme le français, l'italien, le portugais ou l'espagnol. Comme le note Emilia Ferreiro, à l'impérialisme linguistique s'ajoute ainsi un impérialisme graphique

¹¹ Cf. Roger Chartier, *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 20-24.

¹² «The New York Times», 16 avril 2001, p. A1 et A10.

¹³ Geoffrey Nunberg, *La langue des sciences dans le discours électronique*, in *Sciences et langues en Europe, op. cit.*, p. 247-255 (citation p. 254).

qui soumet à ses lois les autres langues lorsqu'elles sont écrites ou lues sur le support de la communication électronique.¹⁴

Deux éléments doivent nuancer ces constats. Le premier renvoie à la diminution de l'écart entre la communauté de langue anglaise et les autres dans le monde électronique. Les progrès dans la diffusion et l'usage de ce nouveau mode de communication conduisent chaque jour à le réduire. Toutefois, les données publiées par le site électronique, *Globe Internet Statistics* montrent qu'en 2001 47,5% des adresses électroniques se trouvait située dans des pays de langue anglaise, pour seulement 4,5% pour l'espagnol, 3,7% pour le français, 2,5% pour le portugais.¹⁵ Un tel déséquilibre est une traduction immédiate, non pas du poids démographique respectif des différentes communautés linguistiques, mais de leur inégal niveau de développement, qu'il soit économique, social ou culturel.

Second élément: les progrès de l'enseignement et de la connaissance des langues étrangères, en particulier en Europe et en Amérique latine, ont permis des échanges dans lesquels chacun utilise sa propre langue tout en étant capable de comprendre celle de l'autre. C'est dans cette perspective que peut être défini un polyglottisme moderne tel que Umberto Eco l'a proposé dans son livre sur la recherche de la langue parfaite: «Le problème de la culture européenne [ou universelle] de l'avenir ne réside certainement pas dans le triomphe du polyglottisme total. Celui qui saurait parler toutes les langues serait semblable au *Funes el memorioso* de Borges, l'esprit tout occupé par une infinité d'images, mais dans une communauté de personnes qui peuvent saisir l'esprit, l'atmosphère d'une parole différente.¹⁶» Les apprentissages linguistiques devraient permettre aux individus, non pas de parler ou écrire toutes les langues, mais d'en comprendre un nombre assez grand nombre de façon à ce qu'une communication multilingue soit possible. Il y a là un enjeu, à la fois, pédagogique, qui a des conséquences sur l'enseignement des langues, et un civique afin que puisse être évitée la domination d'une langue unique, quelle qu'elle soit.

Monolingue ou polyglotte, le monde de la communication électronique est un monde de la surabondance textuelle où l'offre d'écrit dépasse de beaucoup la capacité d'appropriation des lecteurs. Souvent, la littérature a dénoncé l'inutilité des livres accumulés, l'excès des textes trop nombreux. Un tel diagnostic fait contrepoids à tous les discours de célébration qui, dès la fin du XV^e siècle, exaltent l'invention de Gutenberg. Il exprime une inquiétude tenace face à un monde textuel multiplié et devenu incontrôlable. Dans le monde utopique de l'«Utopie d'un homme qui est fatigué,» le dialogue entre Eudoro Acevedo et l'homme sans nom du futur traduit à sa manière cette angoisse. Eudoro Acevedo feuillette une édition de 1518 de *L'utopie* de Thomas More et déclare: «C'est un livre imprimé. Chez-moi, il doit y en avoir plus de deux mille, mais évidemment moins anciens et moins précieux que celui-ci». Son interlocuteur se met à rire: «Personne ne peut lire deux mille livres. Depuis quatre siècles que je vis, je n'ai pas dû en lire plus d'une demi-douzaine. D'ailleurs ce qui importe ce n'est pas de lire mais de relire. L'imprimerie maintenant abolie, a été l'un des pires fléaux de l'humanité, car elle a tendu à multiplier jusqu'au vertige des textes tout à fait inutiles.»¹⁷

¹⁴ Emilia Ferreiro, *Pasado y presente de los verbos leer y escribir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 55-56.

¹⁵ *Global Internet Statistics*, <http://www.euromktg.com/globstats/index.php3>, 24 avril 2001.

¹⁶ Umberto Eco, *La Recherche de la langue parfaite*, Paris, Editions du Seuil, 1994.

¹⁷ Borges, *Utopie d'un homme qui est fatigué*, op. cit., p. 533-534, texte espagnol Jorge Luis Borges, *Utopia de un hombre que está cansado*, op. cit., p. 100 («Es un libro impreso. En casa habrá más de dos mil, aunque no tan antiguos ni tan preciosos. Leí en voz alta el título. El otro se rió. – Nadie puede leer dos mil

Plus de trois siècles auparavant, le dialogue que Lope de Vega imagine dans *Fuente Ovejuna* entre Barrildo, le paysan, et Leonelo, un étudiant qui revient de Salamanque, illustre le même manque de confiance face à la multiplication des livres permise par l'invention de l'imprimerie – une invention récente en 1476, date des événements historiques racontés par la *comedia* de Lope. A Barrildo qui loue les effets de l'imprimerie («Maintenant qu'on imprime tant de livres, il n'est personne qui ne se pique d'être savant»), Leonelo répond: «A cause de cela même, j'estime au contraire qu'on est plus ignorant car le savoir ne peut se limiter à une brève somme: l'excès des livres est source de confusion et réduit les efforts qu'on fait à une vaine écume. Et l'homme le plus rompu à la lecture finit, à la seule vue de tant de titres, par y perdre son latin.»¹⁸ Étonné par cette remarque, Barrildo affirme: «Mais, Leonelo, l'imprimerie est une invention importante», ce dont n'est guère convaincu le «licenciado»: «On s'en est passé pendant des siècles, et on ne voit pas que le nôtre ait révélé un saint Jérôme ou un saint Augustin». La multiplication des livres est source de confusion plus que de savoir, et l'imprimerie qui a généré un excès de livres qui n'a pas produit de nouveaux génies.

De là, une question sur le présent: comment penser la lecture face à une offre textuelle que la technique électronique multiplie encore plus que l'invention de l'imprimerie? En 1725, Adrien Baillet écrivait dans un ouvrage intitulé *Jugemens des savants sur les principaux ouvrages des auteurs*: «On a sujet d'appréhender que la multitude des livres qui augmentent tous les jours d'une manière prodigieuse ne fasse tomber les siècles suivants dans un état aussi fâcheux qu'était celui où la barbarie avait jeté les précédents depuis la décadence de l'Empire romain.»¹⁹ Baillet avait-il raison et sommes-nous tombés dans une barbarie textuelle semblable à celle qui aurait suivi la décadence de l'Empire romain? Pour répondre à cette question, il faut soigneusement distinguer entre les différents registres de mutations qui caractérisent la révolution du texte numérique. Les premières portent sur l'ordre des discours, les secondes sur celui des raisons, les troisièmes sur celui des propriétés.

Avec l'ordre des discours, nous sommes face à la rupture qui est sans doute la plus fondamentale. Dans la culture écrite telle que nous la connaissons, cet ordre est établi à partir de la relation entre des objets (la lettre, le livre, le journal, la revue, l'affiche, le formulaire, etc.), des catégories de textes et des usages de l'écrit. Ce lien qui associe types d'objets, classes de textes et formes de lecture est le résultat d'une sédimentation historique de très longue durée qui renvoie à trois innovations fondamentales. La première apparaît aux premiers siècles de l'ère chrétienne, lorsque le *codex* tel que nous le connaissons encore, c'est-à-dire un livre constitué par des feuillets et des pages rassemblés dans une même reliure ou couverture, remplace le rouleau ou *volumen*, d'une structure toute différente qui était le livre des lecteurs grecs et romains.

libros. En los cuatro siglos que vivo no habré pasado de una media docena. Además no importa leer, sino releer. La imprenta, ahora abolida, ha sido uno de los peores males del hombre, ya que tendió a multiplicar hasta el vértigo textos innecesarios»).

¹⁸ Lope Félix de Vega Carpio, *L'Illustre Comedia de Fuente Ovejuna*, Traduction par Pierre Dupont, in *Théâtre espagnol du XVII^e siècle*, Edition publiée sous la direction de Robert Marrast, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1994, p. 265, texte espagnol, Lope de Vega, *Fuente Ovejuna*, Edición, prólogo y notas de Donald McGrady, Barcelona, Crítica, 1993, vers 901-908, p. 87 (Barrildo: «Después que vemos tanto libro impreso, / no hay nadie que de sabio no presuma» – Leonelo: «Antes que ignoran más, siento por eso, / por no se reducir a breve suma; / porque la confusión, con el exceso, / los intentos resuelve en vana espuma; / y aquel que de leer tiene más uso, / de ver letreros sólo está confuso»).

¹⁹ Adrien Baillet, *Jugemens des savants sur les principaux ouvrages des auteurs*, Amsterdam, 1725, «Advertissement au lecteur». Je dois cette référence à Ann Blair.

La seconde rupture se situe aux XIV^e et XV^e siècles, avant l'invention de Gutenberg, et consiste en l'apparition du «*libro unitario*», selon l'expression d'Armando Petrucci. Celui-ci rassemble dans une même reliure les œuvres d'un seul auteur, voire même une seule œuvre. Si cette réalité matérielle était la règle pour les corpus juridiques, les œuvres canoniques de la tradition chrétienne ou les classiques de l'Antiquité, il n'en allait pas de même pour les textes en vulgaire qui, en général, se trouvaient réunis dans des miscellanées composées par des œuvres de dates, de genres ou de langues différents. C'est autour de figures comme Pétrarque ou Boccace, Christine de Pisan ou René d'Anjou, que naît, pour les écrivains «modernes» le livre «unitaire», c'est-à-dire un livre où se noue le lien entre l'objet matériel, l'œuvre (au sens d'une œuvre particulière ou d'une série d'œuvres) et l'auteur.

Le troisième héritage est, évidemment, l'invention de la presse à imprimer et des caractères mobiles à la mi-XV^e siècle. À partir de ce moment-là, sans qu'elle fasse disparaître, tant s'en faut, la publication manuscrite, l'imprimerie devient la technique la plus utilisée pour la reproduction de l'écrit et la production des livres.

Nous sommes les héritiers de ces trois histoires, tant pour la définition du livre qui est à la fois un objet différent des autres objets de la culture écrite et une œuvre intellectuelle ou esthétique dotée d'une identité et d'une cohérence assignées à son auteur, que pour une perception de la culture écrite fondée sur les distinctions immédiates, matérielles, entre des objets qui portent des genres textuels différents et impliquent des usages différents.

C'est un tel ordre des discours que met en question la textualité électronique. En effet, c'est le même support, en l'occurrence l'écran de l'ordinateur, qui fait apparaître face au lecteur les différents types de textes qui, dans le monde de la culture manuscrite et *a fortiori* imprimée, étaient distribués entre des objets distincts. Tous les textes, quel qu'ils soient, sont produits ou reçus sur un même support et dans des formes très semblables, généralement décidées par le lecteur lui-même. Est ainsi créée une continuité textuelle qui ne différencie plus les genres à partir de leur inscription matérielle. De là, l'inquiétude ou la confusion des lecteurs qui doivent affronter ou surmonter la disparition des critères les plus fortement intériorisés qui leur permettaient de distinguer, de classer et de hiérarchiser les discours.

De ce fait, c'est la perception des œuvres comme œuvres qui devient plus difficile. La lecture face à l'écran est généralement une lecture discontinue, qui cherche à partir de mots-clefs ou de rubriques thématiques le fragment dont elle veut se saisir : un article dans un périodique électronique, un passage dans un livre, une information dans un *web site*, et ce, sans que nécessairement soit connue, dans son identité et sa cohérence propres, la totalité textuelle dont ce fragment est extrait. Dans un certain sens, on peut dire que dans le monde numérique, toutes les entités textuelles sont comme des banques de données qui offrent des unités dont la lecture ne suppose d'aucune manière la perception globale de l'œuvre ou du corpus d'où ils proviennent.

Quant à l'ordre des discours, le monde électronique propose donc une triple rupture. Il propose une nouvelle technique d'inscription et de diffusion de l'écrit, il incite à une nouvelle relation avec les textes, il impose à ceux-ci une nouvelle forme d'organisation. L'originalité et l'importance de la révolution digitale ne doivent donc pas être sous-estimées dans la mesure où elle oblige le lecteur contemporain à abandonner, consciemment ou non, les différents héritages qui l'ont constitué. Cette nouvelle forme de textualité n'utilise plus l'imprimerie (au moins dans son sens typographique), elle ignore le «*libro unitario*» et elle est étrangère à la matérialité du codex. C'est donc une révolution qui, pour la première fois dans l'histoire, associe dans

le même temps une révolution de la modalité technique de la reproduction des textes, (comme l'invention de l'imprimerie), une révolution du support de l'écrit (comme la révolution du *codex*) et une révolution de l'usage et de la perception des discours (comme les différentes révolutions de la lecture). D'où, sans doute, le désarroi du lecteur contemporain qui doit transformer non seulement les catégories intellectuelles qu'il mobilise pour décrire, hiérarchiser et classer le monde des livres et des écrits, mais aussi ses perceptions, ses habitudes et ses gestes les plus immédiats.

La seconde mutation concerne l'ordre des raisons, si on entend par là, la manière d'organiser une argumentation et les critères que peut mobiliser un lecteur pour l'accepter ou la refuser. Du côté de l'auteur, la textualité électronique permet de développer des démonstrations selon une logique qui n'est plus nécessairement linéaire ou déductive, comme l'est celle qu'impose l'inscription, quelle que soit sa technique, d'un texte sur une page. Elle permet une articulation ouverte, éclatée, relationnelle du raisonnement, rendue possible par la multiplication des liens hypertextuels.²⁰ Du côté du lecteur, la validation ou la récusation d'un argument peut désormais s'appuyer sur la consultation des textes (mais aussi les images fixes ou mobiles, les paroles enregistrées ou les compositions musicales) qui sont l'objet même de l'étude, à condition, évidemment, qu'ils soient accessibles en une forme numérisée. Si tel est le cas, le lecteur n'est plus seulement obligé d'accorder sa confiance à l'auteur, il peut à son tour, s'il en a le goût ou le loisir, refaire tout ou partie du parcours de la recherche. Il y a là une mutation épistémologique fondamentale qui transforme profondément les techniques de la preuve et les modalités de construction et de validation des discours de savoir.²¹

Soit un exemple. Dans le monde de l'imprimé, un livre d'histoire suppose un pacte de confiance entre l'historien et son lecteur. Les notes renvoient à des documents que le lecteur, généralement, ne pourra pas lire. Les références bibliographiques mentionnent des livres que le lecteur, le plus souvent, ne pourrait trouver que dans des bibliothèques spécialisées. Les citations sont des fragments découpés par la seule volonté de l'historien, sans possibilité pour son lecteur de connaître la totalité du texte. Ces trois dispositifs classiques de la preuve (la note, la référence et la citation) se trouvent profondément modifiés dans le monde de la textualité numérique à partir du moment où le lecteur est mis en position de pouvoir lire à son tour le livre lu par l'historien et consulter lui-même, directement, les documents analysés. Les premiers usages de ces nouvelles modalités de production, organisation et accréditation des discours de savoir montrent l'importance de la transformation des opérations cognitives impliquée par le recours au texte électronique.²²

²⁰ Pour les nouvelles possibilités argumentatives offertes par le texte électronique, cf. David Kolb, *Socrates in the Labyrinth*, in *HyperText/Theory*, Edited by George P. Landow, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 323-344, et Jane Yellowlees Douglas, *Will the Most Reflexive Relativist Please Stand Up: Hypertext, Argument and Relativism*, in *Page to Screen: Taking Literacy into Electronic Era*, Edited by Ilana Snyder, Londres et New York, Routledge, 1988, p. 144-161.

²¹ Pour les définitions de l'hypertexte et de l'hyperlecture, cf. J. D. Bolter, *Writing Space: The Computer, Hypertext, and the History of Writing*, Hillsdale, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1991; George P. Landow, *Hypertext: The Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1992, réédition *Hypertext 2.0 Being a Revised, Amplified Edition of Hypertext: the Convergence of Contemporary Critical Theory and Technology*, Baltimore et Londres, The Johns Hopkins University Press, 1997; Ilana Snyder, *Hypertext: The Electronic Labyrinth*, Melbourne et New York, Melbourne University Press, 1996, et Nicholas C. Burbules, *Rhetorics of the Web: Hyperreading and Critical Literacy*, in *Page to Screen*, op. cit., p. 102-122.

²² Pour un exemple des liens possible entre démonstration historique et sources documentaires, cf. les deux formes, imprimée et électronique, de l'article de Robert Darnton, *Presidential Address. An Early Information Society: News and the Media in Eighteenth-Century Paris*, in «The American Historical Review».

Un troisième registre de mutation se lie à l'ordre des propriétés, si l'on entend propriété à la fois dans un sens juridique, celui de la propriété littéraire ou du copyright, et dans un sens textuel, celui des caractéristiques propres à chaque écrit. Le texte électronique tel que nous le connaissons ou l'avons connu est un texte mobile, malléable, ouvert. Le lecteur peut intervenir non seulement dans ses marges, mais dans son contenu même, en déplaçant, réduisant accroissant, recomposant les unités textuelles dont il s'empare. À la différence de la culture manuscrite ou imprimée, où le lecteur peut seulement insinuer son écriture à l'intérieur des espaces laissés en blanc par la copie à la main ou par la composition typographique, avec le monde numérique, c'est dans le texte lui-même qu'il peut intervenir. La conséquence est potentiellement forte. Elle conduit à l'effacement du nom d'auteur et à de la figure d'auteur donnés comme garants de l'identité et de l'authenticité du texte puisque celui-ci peut-être constamment modifié par une écriture multiple et collective. On peut penser que cette possibilité offre à l'écriture des virtualités nouvelles dont, plusieurs fois, Michel Foucault a rêvé en imaginant un ordre des discours dans lequel disparaîtrait l'appropriation individuelle des textes et où chacun, anonymement, laisserait sa trace dans des nappes de discours sans auteur.²³

Mais la mobilité du texte ouvert et malléable lance un défi sérieux aux critères et aux catégories qui, au moins depuis le XVIII^e siècle, ont fondé juridiquement la propriété de l'auteur sur son œuvre, partant celle de l'éditeur sur l'œuvre acquise de l'écrivain. La reconnaissance du copyright (le mot apparaît en 1704 dans les registres de la Stationers' Company) suppose que l'œuvre puisse être identifiée dans sa singularité et son originalité. C'est ainsi qu'au XVIII^e siècle, Blackstone, l'un des avocats impliqués dans les procès engagés autour de la naissance du copyright, justifie la propriété de l'auteur en soutenant qu'une œuvre est toujours la même si, au-delà des variations de ses formes matérielles, peuvent être reconnus ce qu'il désigne comme le «*sentiment*», le «*style*» ou le «*language*.» Un lien étroit est donc établi entre l'identité singulière des textes, toujours repérable, et le régime juridique et esthétique qui en attribue la propriété à leurs auteurs.²⁴ C'est là le fondement de la notion de copyright qui protège une œuvre supposée être toujours la même quelles que soient les formes de sa publication. Les textes palimpsestes et polyphoniques de la textualité numérique mettent en question la possibilité même de reconnaître cette identité perpétuée.²⁵

De là, la réflexion qui s'est ouverte dans les dernières années quant à la possibilité ou non de stabiliser dans la textualité numérique l'identité des textes ou, pour le moins, de certains textes. De là, aussi, la suggestion d'une réorganisation du monde du numérique de façon à ce que puissent être protégés les droits des auteurs, partant ceux

Volume 105, Number 1, February 2000, p. 1-35 et AHR web page, www.indiana.edu/ahr/. Cf., à titre d'exemples, pour la physique théorique, Josette F. de la Vega, *La Communication scientifique à l'épreuve de l'Internet*, Villeurbanne, Presses de l'Ecole Nationale Supérieures des Sciences de l'Information et des Bibliothèques, 2000, en particulier p. 181-231, et pour la philologie, José Manuel Blecua, Gloria Clavria, Carlos Sanchez et Joan Torruella, eds., *Filología e Informática. Nuevas tecnologías en los estudios filológicos*, Bellaterra, Editorial Milenio et Universitat Autònoma de Barcelona, 1999.

²³ Michel Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur?*, *Dits et écrits, 1954-1988*, Edition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, tome I, 1954-1969, p. 789-821.

²⁴ Cf. Mark Rose, *Authors and Owners. The Invention of Copyright*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1993, citation pp. 89-90.

²⁵ Cf. Janc C. Ginsburg, *Copyright without Walls? Speculations on Literary property in the Library of the Future*, in «Representations», 42, 1993, p. 53-73.

de leurs éditeurs. Cette réorganisation peut conduire à une distinction plus forte (même si elle est rendue difficile par le support qui est une machine unique transmettant de textes de nature différente) entre, d'un côté, la communication électronique telle que nous la connaissons, qui rend possible d'offrir ou recevoir des textes ouverts, mobiles, gratuits, et, d'un autre côté, l'édition électronique, qui suppose que le texte doit être fixé, délimité et fermé afin que sa propriété soit clairement définie et que, de ce fait, le soient aussi les droits de son auteur et la rémunération de son éditeur. C'est autour du *e-book* que s'est cristallisée cette discussion puisque ce nouveau type d'ordinateur ne permet pas de transmettre, copier, modifier, voire imprimer les textes mis sur le marché dans une forme électronique. L'édition électronique, qui implique les mêmes opérations que l'édition imprimée (préparation des textes, constitution d'un catalogue, travail de correction) serait ainsi définie ainsi par opposition avec la communication libre et spontanée du réseau.²⁶

La tension entre la communication gratuite des idées et l'édition qui fixe et ferme les textes est un enjeu majeur des conflits entre les communautés scientifiques et les éditeurs. Dans ces dernières années, une controverse très forte a opposé les revues scientifiques, qui ont multiplié les éditions électroniques protégées par des «*securities*» interdisent la copie ou l'impression des articles de façon à maintenir un marché captif pour des revues dont les abonnements peuvent coûter jusqu'à 10 ou 12.000 dollars, et les chercheurs qui réclament le libre accès aux avancées du savoir. Deux logiques sont ici affrontées: la logique d'une communication gratuite, qui renvoie à l'idéal des Lumières du partage de la connaissance, et la logique de la publication fondée sur les notions de droit d'auteur et de profit commercial. Certaines revues, comme *Molecular Biology of the Cell* ou *Science* ont finalement accepté que leurs articles soient librement consultables après quelques mois ou une année d'accès payant.²⁷

L'exemple des périodiques illustre la profonde différence qui existe entre les lectures du «même» texte lorsqu'il passe d'un support imprimé à une forme électronique. Le cas des journaux est particulièrement éclairant. Dans le journal imprimé, le sens donné par le lecteur à chaque article dépend de la présence, sur la même page ou dans le même numéro, d'autres articles ou d'autres éléments (photographies, caricatures, annonces publicitaires, etc.). Le lecteur construit la signification de l'article qu'il lit à partir de sa mise en relation, même inconsciente, avec ce qui le précède, l'accompagne ou le suit et, également, à partir de sa perception de l'intention éditoriale et du projet intellectuel qui gouvernent la publication. Dans la forme électronique, la lecture du «même» article s'organise à partir de l'architecture logique qui hiérarchise des domaines, des thèmes, des rubriques et des mots-clefs. Cette lecture procède à la manière de la langue analytique de John Wilkins, c'est-à-dire à partir d'une organisation encyclopédique qui propose au lecteur des textes qui n'ont pas d'autre contexte que celui donné par leur appartenance à une même thématique. Cette différence doit être rappelée en un temps où, dans toutes les bibliothèques du monde, est discutée la nécessité de construire des collections numériques, en particulier pour les journaux et les revues. Les projets de numérisation qui permettent la communication à distance sont tout à fait essentiels. Mais ils ne doivent jamais conduire à la relégation ou, pire, à la destruction des objets imprimés dans leur forme première.

²⁶ Cf. Robert Darnton, *The New Age of the Book*, in «The New York Review of Books», 18 mars 1999, p. 5-7.

²⁷ «Libération», 14-15 avril 2001, p. 16-17.

Le vif débat entamé aux Etats-Unis à partir de la publication du livre du romancier Nicholson Baker, *Double Fold. Libraries and the Assault on Paper*, consacré aux effets déplorables du microfilmage des collections de livres et journaux, montre que la crainte de nouvelles destructions, du fait de la numérisation cette fois, n'est pas sans fondement.²⁸ À partir des années 1960, le Council on Library Resources a soutenu une politique de reproduction sur microfilms de millions de volumes et périodiques avec une double justification: la nécessité de vider les magasins des bibliothèques pour accueillir les nouvelles acquisitions, la préservation des textes transportés sur un nouveau support. Cette politique a trouvé sa forme paroxystique en 1999 en Angleterre lorsque la British Library a décidé de vendre ou détruire toutes ses collections de journaux américains postérieurs à 1850 après les avoir microfilmés. Des deux côtés de l'Atlantique, les conséquences ont été désastreuses, avec la disparition de collections entières, détruites durant le travail de microfilmage lui-même ou démembrées pour être vendues par numéros. Le scandale a été tel qu'en Angleterre et aux Etats-Unis, il y a eu un pas en arrière dans l'«*assault on paper*» et ainsi a pu cesser le «grand massacre» des journaux et des livres.²⁹ Mais les pertes sont immenses et irréparables.

La leçon ne doit pas être oubliée aujourd'hui, alors que les possibilités offertes par la numérisation démultiplient les collections accessibles à distance, mais renforcent également l'idée qu'un texte est toujours le même quelle que soit sa forme, imprimée, microfilmée ou digitale. C'est là une erreur fondamentale puisque les processus par lesquels un lecteur attribue du sens à un texte dépendent, consciemment ou non, non seulement du contenu sémantique de ce texte, mais aussi des formes matérielles à travers lesquelles celui-ci a été publié, diffusé et reçu³⁰. Il est donc essentiel que soit préservée la possibilité de consulter les textes en leurs formes successives et que, jamais, les opérations de numérisation, tout à fait nécessaires au demeurant, n'entraînent la destruction des objets qui ont transmis ces textes aux lecteurs du passé – et même de notre présent.

En 1978, Borges affirmait: «On parle de la disparition du livre, je crois que c'est impossible».³¹ Il n'avait pas complètement raison puisque dans son pays, depuis deux années, des livres étaient brûlés ou détruits, et que des auteurs et des éditeurs disparaissaient, assassinés. Mais, évidemment, son diagnostic exprimait autre chose: la confiance dans la survie du livre et de l'écrit face aux nouveaux moyens de communication du son et de l'image, le cinéma, la télévision, le disque. Peut-on maintenir aujourd'hui semblable certitude? La question est récurrente mais peut-être est-elle mal posée puisque notre présent est caractérisé, avant tout, par l'apparition d'une nouvelle technique et modalité d'inscription, de diffusion et d'appropriation des *textes*. Les écrans du présent ne sont pas des écrans d'images qu'il faudrait opposer à la culture de l'écrit. Ce sont des écrans d'écrits. Certes, ils accueillent les images, fixes ou mobiles, les sons, les paroles, les musiques, mais, en même temps, ils transmettent, multiplient, peut-être jusqu'à un excès incontrôlable, la culture écrite.

Et, pourtant, nous ne savons guère comment ce nouveau support proposé aux lecteurs transforme leurs pratiques. Nous savons bien, par exemple, que la lecture du

²⁸ Nicholson Baker, *Double Fold: Libraries and the Assault on Paper*, New York, Random House, 2001.

²⁹ Robert Darnton, *The Great Book Massacre*, in «The New York Review of Books», 26 avril 2001, p. 16-19.

³⁰ D.F. McKenzic, *Bibliography and the sociology of texts*, The Panizzi Lectures 1985, Londres, The British Library, 1986 (tr. fr. *La bibliographie et la sociologie des textes*, Paris, Editions du Cercle de la Librairie, 1991).

³¹ Jorge Luis Borges, *El libro*, in *Borges oral*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 9-23 (citation p. 21-22).

volumen dans l'Antiquité supposait une lecture continue, mobilisait tout le corps puisque le lecteur devait tenir le rouleau à deux mains et interdisait d'écrire durant la lecture. Nous savons aussi que le *codex*, manuscrit puis imprimé, a permis des gestes inédits. Le lecteur peut feuilleter le livre, désormais organisé à partir de cahiers, feuillets et pages. Le *codex* peut être paginé et indexé, ce qui permet de citer précisément et retrouver aisément tel ou tel passage. De ce fait, la lecture qu'il favorise est une lecture fragmentée, mais une lecture fragmentée dans laquelle la perception globale de l'œuvre, imposée par la matérialité même de l'objet, est toujours présente. Comment caractériser la lecture du texte électronique?

On peut formuler deux observations, empruntées à Antonio Rodríguez de las Heras,³² qui nous mettent à distance de nos habitudes héritées ou de nos gestes spontanés. Il ne faut pas considérer l'écran comme une page, mais comme un espace à trois dimensions, doté de largeur, hauteur et profondeur, comme si les textes atteignaient sur la surface de l'écran à partir du fond de l'appareil. En conséquence, dans l'espace numérique, ce n'est pas l'objet qui est plié, comme dans le cas de la feuille d'imprimerie, mais le texte lui-même. La lecture consiste donc à «déplier» cette textualité mobile et infinie. Une telle lecture constitue sur l'écran des unités textuelles éphémères, multiples et singulières, composées à la volonté du lecteur, qui ne sont en rien des pages définies une fois pour toutes.

L'image de la navigation sur le réseau, devenue si familière, indique avec acuité les caractéristiques d'une nouvelle manière de lire, segmentée, fragmentée, discontinue. Si elle convient aux textes de nature encyclopédique, fragmentés par leur construction même, elle demeure perturbée ou désorientée par les genres dont l'appropriation suppose une lecture moins hachée, une familiarité maintenue avec l'œuvre et la perception du texte comme création originale et cohérente. Les succès des encyclopédies électroniques, *Encyclopaedia britanica* ou *Encyclopédia Universalis*, comme les déboires des éditeurs pionniers dans l'édition électronique des essais ou des romans attestent clairement le lien qui associe certains modes de lecture avec certains genres et, également, la plus ou moins grande capacité du texte électronique à satisfaire ou transformer ces habitudes héritées. Un des grands enjeux de l'avenir réside dans la possibilité ou non de la textualité digitale à surmonter la tendance à la fragmentation qui caractérise, à la fois, le support électroniques et les modes de lecture qu'il propose.

La textualité électronique sera-t-elle un nouveau et monstrueux *livre de sable*, dont le nombre de pages était infini, que personne ne pouvait lire et qui dut être enterré dans les magasins de la Bibliothèque nationale de la rue Mexico?³³ Ou bien, permettra-t-elle, grâce aux promesses qu'elle offre, d'enrichir le dialogue que chaque livre engage avec son lecteur ?³⁴ Tous les jours, comme lecteur, sans nécessairement le savoir, nous inventons la réponse.

³² Antonio R. de las Heras, *Navegar por la información*, Madrid, Los Libros de Fundesco, 1991, p. 81-164.

³³ Borges, *Le livre de sable*, in *Le livre de sable*, op. cit., p. 550-554, texte espagnol, Jorge Luis Borges, *El libro de arena*, in *El libro de arena*, op. cit., p. 130-137.

³⁴ Borges, *Note sur (à la recherche de) Bernard Shaw*, in *Autres inquisitions*, op. cit., p. 789-792, texte espagnol Jorge Luis Borges, *Nota sobre (hacia) Bernard Shaw*, in *Otras inquisiciones*, op. cit., p. 237-242.

SCRIS ȘI CITIT, ARTĂ ȘI TRADIȚIE. NOTE DE LECTURĂ LA H. G. GADAMER

Andi Mihalache

Cuvântul „hermeneutică” vine de la Hermes, mesagerul și intermediarul zeilor greci, patronul hoților și al comercianților totodată. Negociator abil, nu foarte demn de încredere, el interpreta deseori veștile transmise într-o manieră foarte personală. De aceea, unele statui nu îl reprezentau în formula consacrată¹, cu caduceu, sandale înaripate și vestita pălărie cu boruri largi, ci îl înfățișau fără brațe, pe motiv că vorbele răstălmăcite de Hermes constituiau, oricum, niște arme mai redutabile decât și-ar fi dorit patronii săi din Olimp². Din comportamentul lui imprevizibil, teoreticianul german Hans Georg Gadamer extrăgea o analogie cu funcțiile hermeneuticii, menită să ajute la înțelegerea a ceea ce este echivoc, să interpreteze acele scrieri care nu pot avea un sens stabil³. Această comparație, atât de plastică, a stimulat și încercarea de a repertoria și a populariza măcar, ideile-cheie din *Adevăr și metodă*, cea mai cunoscută lucrare a savantului menționat⁴.

Tradiția ca text

Hans Georg Gadamer consideră că înțelegerea tradiției facilitează investigarea unor fragmente de realitate (arta, filozofia, istoria) al căror adevăr depășește domeniul de competență acoperit de metodele științifice (p. 12). Tradiția nu presupune, cum s-ar crede, precepte epistemice intangibile, ci încercări de îndreptare a unor prejudecăți despre rostul și putințele științei. Nu dictează ci mijlocește permanent un adevăr care nu rezultă însă decât din participarea la experiențe comune. *A înțelege și a participa* la o aceeași viață sunt aici premisele de bază ale drumului spre adevăr. În lectura gadameriană, adevărul patronat de tradiție nu e suprauman, „obiectiv”, definitiv stabilit. E mai curând o sinteză a realităților existente, „exersate”, o alchimie a tuturor istoriilor care vor fi fost (p. 13).

Spre deosebire de accepția kantiană a ideii de adevăr, redusă la concretitudinea naturii și la cunoașterea ei pe cale strict științifică, Gadamer consideră că arta include o pretenție de veridicitate, diferită de aceea a științei, dar nu inferioară acesteia. Pledând pentru legitimitatea adevărului extras din experiența estetică, Gadamer redescoperă

¹ Anca Balaci, *Mic dicționar de mitologie greacă și romană*, București, Editura Mondero, 1992, p. 191-192; caduceul era un baston pe care se încolăceau doi șerpi.

² Paul Hamilton, *Historicism*, London and New York, Routledge, 1996, p. 52.

³ Hans Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val Panaitescu, Iași, Polirom, 2000, p. 8.

⁴ Idem, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Marcel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001, 736 p. Toate numerele de pagină trecute între paranteze provin din această carte.

filosofia lui Hegel, cel care credea în posibilitatea de a scrie o istorie a concepțiilor despre lume, o istorie adevărului, așa cum se nasc ele din oglinda artei. Aceasta ar „sintetiza“ realitatea, ar dezvălui-o, ar scoate-o la lumină, dând senzația că imitația are un potențial cognitiv prin care actualizăm și ne reamintim lucruri esențiale, arhetipale, divine chiar, uitate dar nu dispărute pentru totdeauna. Cel care imită o operă de artă *face să existe* ceea ce el cunoaște, restituindu-ne adevăruri știute și de noi, dar momentan pierdute din vedere. De exemplu, cu toate că unii artiști lansează modele și canoane, posteritatea lor nu se reduce la un șir de imitații oarbe. Chiar și atunci când reproducem o operă celebră, o recreăm potrivit felului în care am reușit să descoperim în ea un alt sens, ori să i-l sporim pe acela vechi (p. 99). Simplificând, a imita înseamnă, într-o primă etapă, a suplini, a evoca ceva care nu e de față.

Abordând opera de artă ca „text“, Gadamer se întoarce la hermeneutica romantică, la Friederich Schleiermacher⁵ (1768-1834) în special, urmărind restaurarea, prin înțelegere, a motivațiilor aflate la originea operei de artă și a literaturii. După Schleiermacher, arta pusă în circulație și ajunsă până la noi nu mai este o entitate autentică, primară, deoarece fiecare artefact trebuie înțeles, în primul rând, prin contextul care i-a dat viață. De aceea, dacă opera este smulsă din mediul ei original sau dacă acesta nu e conservat cum se cuvine, ea își pierde din semnificație (p. 133). Adevărata definiție a operei stă, după Schleiermacher, în *începuturile* ei, în împrejurările care i-au făcut posibilă geneza. A-i sesiza semnificațiile este echivalent cu a recupera ingredientele genezei sale. Hermeneutica romantică își propunea, cam utopic, să protejeze opera de artă de falsele actualizări, să facă inteligibil adevărul ei înțeles prin descoperirea și reconstruirea stării originare, singura care părea să o explice în mod credibil (p. 133). Preceptele acestea i se par însă lipsite de noimă lui Gadamer: restaurarea unei vieți trecute este imposibilă datorită istoricității noastre. Viața pe care dorim să o resuscităm, să o întoarcem din îndepărtarea ei temporală, nu va mai fi niciodată aceea originară. Tendința postbelică de a scoate operele din muzee și de a le duce acolo unde fuseseră găsite este o bună exemplificare în acest sens. Îi mai adăugăm și dorința de a reda monumentelor forma lor inițială. În nici unul din aceste cazuri operele nu mai redevin, realmente, ceea ce fuseseră odinioară. Rămân simple obiective turistice (p. 134). Căci valoarea de suvenir a unui vestigiu nu se află în obiectul însuși, afirmă Gadamer. El are însemnătate doar ca amintire pentru cel încă atașat de o istorie oarecare. Suvenirurile nu mai au nici un rost dacă trecutul pe care îl evocă își pierde semnificația. Ele nu ne permit să zăbovim asupra lor înșiși, ci asupra trecutului pe care îl întrușipează cuiva (p. 124).

Opera de artă se caracterizează tocmai prin faptul că ea nu este înțeleasă pe deplin niciodată. Nu obținem din ea o informație corectă și atât. Nu putem culege din ea noutățile pe care le conține, astfel încât să rămână după aceea oarecum vidă, asemenea unei știri aduse la cunoștința tuturor. O operă de artă, chiar și cea poetică, nu este niciodată epuizată, atitudinea principală față de ea fiind *zăbovirea*. Nici o creație nu ni se adresează mereu în același fel, consecința fiind că și noi trebuie să îi răspundem în mod diferit. Paradoxal, diversele disponibilități de receptare permit să se conserve unitatea mesajului artistic chiar într-o mare varietate de răspunsuri, reacții și replici.

Gadamer crede, totuși, că se comite o mare greșală dacă această pluralitate de interpretări derivate este orientată împotriva sensului fundamental, definitoriu, al operei (p. 376). Formulează, de aceea, o anumită rezervă: conștiința estetică ne ajută să ne raportăm în mod critic la o operă de artă, ignorând însă faptul că în societățile arhaice

⁵ Pentru mai multe detalii, vezi Nicolae Râmbu, *Romantismul filozofic german*, Iași, Polirom, 2001, p. 59-98.

arta era un „mod de a cunoaște divinul în răspunsul imagistic al omului“ (p. 518). Produs al matematicii, deci al unor legi universale, arhitectura era văzută de medievali drept un mod de cunoaștere⁶. Dacă ne distanțăm de această lume din cauza judecăților estetice, atunci ea își pierde autoritatea originală (p. 518-519), respectivele capodopere nefiind destinate liberei noastre acceptări sau respingeri. Nici un artist al epocilor strâns legate de religie nu și-a conceput cu altă intenție decât aceea de a fi acceptată ca atare, în ceea ce spune. Din acest motiv, conștiința estetică este totdeauna secundară în raport cu *pretenția nemijlocită de adevăr* pe care asemenea lucrări o degajă. Așadar, ori de câte ori judecăm o operă de artă religioasă din perspectivă estetică ne îndepărtăm de acele aspecte care au fost efectiv familiare oamenilor, la nivelul cel mai intim, al trăirii. A judeca estetic este ca și cum ne-am sustrage contactului cu ceea ce ne impresionează direct, ne îndepărtându-ne de adevărata realitate a experienței artistice.

Pledând pentru utilizarea limbajului esteticii în activitatea hermeneutică, Gadamer își argumentează inovația cu unele trimiteri la istorie. Bunăoară, atunci când spunem despre o întreprindere oarecare că are un „stil mare“, o judecăm într-un mod estetic. Iar dacă ne programăm să acționăm într-un stil anume, nu intenționăm decât să ne facem vizibili pentru alții. Stilul înseamnă și aici *unitate de expresie*. Transpunerea conceptului de stil, specific istoriei artei, în istoria generală presupune că fenomenele celei din urmă nu sunt vizate în propria lor semnificație, ci în apartenența lor la un ansamblu de „forme“ și modele de acțiune care caracterizează o epocă. Cu toate acestea, *semnificația istorică* a unui eveniment nu trebuie să fie neapărat în concordanță cu *valoarea cognitivă* pe care el o are ca fenomen vizibil, concret, expresiv (p. 630). Iar explicația o găsim în interpretările cu mare longevitate transmise nouă de tradiție. Aceasta nu funcționează ca un mit al originii. Este, mai curând, codificarea consensuală, negociată, a unor experiențe colective, chiar și aceea a schimbării sau dispariției unor lumi.

În consecință, *racordarea la tradiție* nu este același lucru cu privilegierea *tradiționalului* căruia ar trebui, chipurile, să ne supunem orbește. Formula „racordare la tradiție“ înseamnă mai degrabă că aceasta nu se reduce la ceea ce știm despre biografia unei idei sau comunități. Chiar și *modificarea* ordinii existente este, după Gadamer, o formă de conectare la tradiție în aceeași măsură ca și *apărarea* acesteia (p. 552).

Cu siguranță că tradiția nu este o înțelegere a istoriei ca *desfășurare* ci o însușire a acelor întâmplări care ne ies în întâmpinare, care ni se adresează și ne implică. Nu lecturăm pur și simplu trecutul fără a reuși, măcar puțin, să facem parte din el. Întreaga filozofie a istoriei este determinată de o *conștiință a istoriei efectelor ei asupra noastră*, arată Gadamer. Altfel spus, noi nu ne detașăm de procesul istoric, nu ne plasăm în afara lui, nu îl avem „la dispoziție“, ca obiect. Dacă gândim altfel vom ajunge mereu prea târziu pentru a mai surprinde cu privirea adevărata experiență a istoriei, trăirea ei autentică. Vom reuși însă câte ceva dacă acceptăm de la bun început că ne aflăm în mijlocul istoriei, că nu putem niciodată să „ieșim“ din ea, dar, în același timp, că nu suntem doar o verigă a lanțului cronologic ce se derulează la nesfârșit (cum credea Herder), ci avem în fiecare clipă posibilitatea de a înțelege acel fapt istoric *care vine către noi* și ne este transmis, din trecut, prin tradiție. După cum am precizat deja, Gadamer numește această situație „conștiință a istoriei efectelor“ și își justifică formularea apelând la două ipoteze de lucru: a) conștiința noastră este influențată de un proces istoric real care nu ne permite să ne situăm în afara istoriei; b) producem în noi, iar și

⁶ Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. II, *Estetica medievală*, traducere de Sorin Mărculescu, București, Editura Meridian, 1978, p. 230.

iar, conștiința faptului de a fi influențați de acel trecut care ajunge în câmpul experienței noastre și ne constrânge să îi facem față, să ne asumăm oarecum adevărul lui (p. 466).

Paradoxal, tocmai în eventualitatea ca o clipă oarecare să provoace discontinuitatea unei evoluții se află șansa de a păstra și a cunoaște o continuitate istorică. Perenitatea istorică nu mai este gândită ca un *perpetuum mobile* al timpului în derulare. Dimpotrivă, *discontinuitățile* inerente experienței de zi cu zi sunt cele întrebate despre modul cum înțeleg să conțină *continuitatea* (p. 466). Cea din urmă nu este o certitudine liniștită, nu reprezintă iluzia că devenirea este adevărata realitate a fiecărei clipe sau că tranziția ar garanta neîntreruperea unui proces în curs. Continuitatea este produsul unei *transmiteri* girate de tradiție. Dar respectiva transmitere nu are nimic din siguranța liniștitoare a lucrurilor care realizează de la sine: tradiția poate fi combătută cu pasiune revoluționară acolo unde se dovedește lipsită de viață sau rigidă. *Tradiția și procesul de transmitere își confirmă adevărul sens nu prin menținerea perseverentă a ceea ce este adus până la noi, din trecut, ci prin faptul că ne răspund și își dovedesc realitatea proprie furnizând noi întrebări prin care continuă să ne influențeze și să „converseze” cu noi* (p. 468).

Probitate iluministă, autenticitate romantică

Critica iluministă rezultă, în primul rând, din abordarea Bibliei ca *izvor istoric* și din subminarea adevărului ei dogmatic. Dificultatea specială a acestui lucru s-a aflat în simplul fapt al *fixării scripturale* care a conținut, în decursul atâtor secole de analfabetism, un element autoritar cu o pondere deosebită. Posibilitatea ca ceea ce este scris să nu fie adevărat părea foarte de greu de închipuit. *Scripturalul* poseda palpabilitatea lucrului care putea fi arătat și poate trece drept probă materială. De aceea, eliberarea de prejudecățile favorabile lucrului scris a pretins un efort deosebit. Iluminismul venind cu ideea că ceea ce ni se înfățișează în scris nu trebuie să fie și adevărat, rațiunea lua locul tradiției ca sursă ultimă a autorității (p. 209).

În replică față de credința în progres a iluminismului, atât de ostil superstițiilor, „viața întreagă”, neustrămată de conștiință, comunitatea creștină, evul mediu gotic, simplitatea rustică și apropierea de natură dobândesc în romantism o oarecare echivalare cu *adevărul* (p. 210). Ceea ce fusese la început, deci *originar*, părea să fi fost *întreg*, nealterat, *autentic* și, de aceea, *adevărat*. Ca reacție la evoluția arătată de iluminism se naștea o tendință de restaurare a vechiului, plecând, credem noi, de la criteriul *precedenței* și de la ceea ce Gadamer numește tendința reînnoirii conștiinței la inconștient, la înțelepciunea superioară a începuturilor. Se producea, prin ricoșeu, o eternizare a opoziției iluministe dintre mit și rațiune: credința în perfectibilitatea celei de a doua se transforma, o dată cu romantismul, într-una a așa-zisei perfecțiuni a conștiinței „mitice”, reflectată într-o stare primordială paradisiacă, de dinainte de „păcatul originar” al gândirii. Se exalta, deci, un „originar” care ar fi premers „corupătoarei” logici umane, inevitabil „situată” și fragmentară. Cunoașterea mitică a începuturilor fiind din totdeauna apanajul cunoașterii divine, supraumane, obscuritatea misterioasă care a precedat gândirea noastră era, pentru romantici, un alt nume al cunoașterii absolute (p. 210).

Din revalorizarea romantismului s-a conturat și atitudinea științei istorice a secolului XIX. Ea nu mai măsoară trecutul cu criteriile prezentului, investit cu valoare absolută, ci acordă epocilor consumate o valoare proprie, arătându-se chiar capabilă să recunoască oarecum superioritatea acestora la anumite capitoare. Discreditarea principală a tuturor prejudecăților, care leagă patosul empiric al noilor științe ale naturii de

iluminism, devine una radicală în cadrul iluminismului istoriografic (p. 211). Școala istorică (Ranke, Dilthey, Droysen) a apelat la un amestec de romantism și iluminism, îmbinând pasiunea restauratoare a primului cu antidogmatismul celui de-al doilea. Dacă iluminismul afirmă că orice tradiție care se înfățișează rațiunii drept absurdă poate fi înțeleasă *pe cale istorică*, cu alte cuvinte printr-o întoarcere la modul de reprezentare al trecutului, atunci conștiința istorică apărută o dată cu romantismul semnifică o *radicalizare a iluminismului*. Existența unui sens universal accesibil prin rațiune devine atât de puțin plauzibilă, încât întregul trecut și toată gândirea contemporanilor sunt înțelese „istoric”. Luther însuși credea că hermeneutica e menită să ne învețe utilizarea corectă a rațiunii în înțelegerea tradiției (p. 213). Dar iluminismul a nesocotit realitatea că tradiția poate fi și o sursă de adevăruri. *Autoritatea* nu se întemeiază obligatoriu pe un act de abdicare de la rațiune, ci pe unul de recunoaștere și acceptare, prin care acceptăm că celălalt ne este superior în judecată și apreciere. Oricum, ea nu se condece ci se cucerește. Ea se bazează pe considerație, așadar pe un act al rațiunii însăși, care, conștientă de limitele sale, acordă altora o mai mare putere perceptivă. Înțeleasă astfel, autoritatea nu mai implică supunere oarbă: ceea ce afirmă autoritatea nu este neapărat arbitrar și poate fi admis în principiu (p. 214).

Tradiția a fost aceea formă a autorității pe care romantismul a apărut-o cu o ardoare deosebită. Tot ce era consacrat de ea deținea un prestigiu devenit anonim și tocmai de aceea „obiectiv”, iar ființa noastră istoricește finită se înclina în fața acestei prestanțe a lucrurilor „primite”. Ea exercită o influență puternică asupra acțiunilor noastre care niciodată nu sunt ghidate numai de rațiune. Orice educație se sprijină pe acest lucru. Chiar și după ce ne maturizăm și locul autorității pedagogice este luat de propria noastră rațiune, această emancipare nu eliberează de cutume. Ele sunt preluate în mod conștient, rațional, deși nu sunt create în aceeași manieră. Iar această însușire „din reflex” este ceea ce numim tradiție, romantismul identificându-se cu restaurarea dreptului pe care ea trebuie să îl joace în comportamentul nostru.

Lui Gadamer i se pare că între tradiție și rațiune nu există rupturi absolute: nici chiar cea mai autentică tradiție nu se perpetuează în mod natural, grație persistenței a ceea ce există deja, ci necesită afirmare, asumare, cultivare (p. 215). Ea este în mod fundamental *păstrare* care participă la întreaga dinamică istorică. Iar păstrarea este, cu certitudine, un gest rațional, deși unul discret (p. 215). Chiar și în mijlocul unor convulsii revoluționare, vechiul se păstrează într-o măsură mult mai mare decât ne dăm seama și se unește cu noul formând o altă valabilitate, o altă accepție a veridicității. Păstrarea nu provine dintr-un act mai puțin liber decât inovația pentru că miza propriu-zisă a raportării noastre permanente la trecut nu este distanțarea și libertatea față de ceea ce a fost moștenit. Ne aflăm mereu în interiorul tradiției, mesajul ei nefiindu-ne străin ci aparținându-ne din totdeauna, ca accesoriu indispensabil recunoașterii de sine, identității.

Apariția conștiinței istorice a însemnat, într-adevăr, separarea comportamentului nostru științific de întoarcerea firească la un trecut comun? Înțelegerea de sine prin știință mai este corectă dacă mutăm tot ce ține de propria ei istoricitate în sfera prejudecăților care trebuie eliminate? Gadamer crede că în științele spiritului înțelegerea se bazează pe o premisă fundamentală, aceea de a se lăsa interpelate de tradiție (p. 216). Iar motivația i se pare simplă: *potrivit esenței universale a tradiției, doar ceea rămâne netrecător din trecut face posibilă cunoașterea istorică*. Tradiția este aici un alt nume pentru ideea de „clasic”. Prin acest termen înțelegem definiția dată de Hegel în *Estetica*: cel care se păstrează deoarece se semnifică pe sine și se autointerpretează. *Clasicul* pare grăitor în sensul că nu reprezintă un enunț referitor la un lucru dispărut, o simplă

mărturie care să trebuiască a fi interpretată la rândul ei, ci acel ceva care comunică cu prezentul nostru de parcă s-ar adresa în mod special acestuia. Ceea ce numim „clasic” nu necesită o depășire prealabilă a distanței istorice, căci efectuează el însuși această depășire printr-o mediere permanentă. Clasicul este atemporal și normativ, dar Gadamer vede și în asta o modalitate de a fi a ființei istorice (p. 221): *conștiința istorică include în continuare și altceva decât este dispusă să mărturisească de la sine* (p. 219).

Eu, tu și Schleiermacher

Hermeneutica nu este o metodă. Ea se ocupă de întrebările care fac posibilă orice cunoaștere (p. 588). Cea practică de romantici nu lua însă în considerare natura istorică a experiențelor umane. Schleiermacher credea numai în comprehensiunea celui alt chiar din text, la fel ca în raportul dintre „eu” și „tu”. Totul i se părea descifrabil pentru că totul se reducea pentru el la text. De aceea, înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare* și mai puțin ca *explorare* (p. 185). Va fi urmat, până la un punct, de Wilhelm Dilthey (1833-1911)⁷.

Hermeneutica romantică solicita, așadar, pe baza pretenției omogenității a naturii umane, un substrat anistoric pentru teoria ei despre comprehensiune: individul care voia să înțeleagă ceva era astfel desprins de orice condiționare istorică (p. 219). Gadamer, dimpotrivă, consideră că înțelegerea nu trebuie gândită în primul rând ca acțiune a unei subiectivități, cât mai mult ca o inserare într-un eveniment pe care tradiția îl interpretează mediind mereu între trecut și prezent (p. 222). Schleiermacher practica însă o hermeneutică divinatorie prin care se transpunea în persoana autorului, suprimând din această postură orice înstrăinare față text. În opoziție cu Schleiermacher, Heidegger (1889-1976)⁸ vorbea de un cerc al comprehensiunii întemeiat nu pe transpunerea în situația autorului ci pe anticiparea, pe intuirea sensului potrivit unor așteptări existente deja în noi din pricina experiențelor anterioare și tradiției. La Heidegger înțelegerea nu se produce nici obiectiv și nici subiectiv, el combinând dinamica tradiției cu inițiativele interpretului. Complicitatea cu tradiția nu constituie, prin urmare, o simplă premiză sub care ne plasăm din oficiu. O producem noi înșine înțelegând, participând la survenirea ei mereu într-o altă lumină și împingând-o, la rândul nostru, mai departe. Așa cum destinatarul unei scrisori înțelege veștile dintr-o scrisoare mai întâi prin intermediul expeditorului, dându-i dreptate fiindcă a fost la „fața locului” și știe oricum mai multe, tot astfel noi înțelegem textele transmise de tradiție pe baza unor expectanțe de sens ivite din raportarea noastră prealabilă față de chestiune (p. 224).

Sarcina hermeneuticii *nu este aceea de a elabora o metodă a înțelegerii* (adică a căuta, psihologic, secretul individualității cum voia Schleiermacher), ci *de a elucida condițiile în care se petrece această înțelegere* (p. 226). Însă nu toate aceste condiții țin de un „procedeu” sau o metodă: ele sunt mai curând date, preexistente. Interpretul nu dispune în mod liber de prejudecățile și preconcepțiile care îi domină conștiința și nu poate distinge între cele care îl ajută în înțelegere și cele care i-o obstrucționează. *Înțelegerea era gândită în romantism ca reproducere a unui act creator original. De unde și subordonarea comprehensiunii față de necesitatea de a înțelege un autor mai bine decât s-a înțeles el însuși*. E un principiu care ținea de estetica geniului, de sinonimia între autenticitate, adevăr și creația inconștientă, spontană. Gadamer crede că înțelegerea

⁷ Amănunte găsim la Marnie Hughes-Warrington, *Fifty Key Thinkers on History*, London and New York, Routledge, 2001, p. 63-70.

⁸ *Ibidem*, p. 143-149.

ulterioară care dispune de o superioritate principală în fața producției originare și poate fi, de aceea, formulată ca o înțelegere mai bună, nu derivă din conștientizarea postumă care duce la o identificare cu autorul (cum credea Schleiermacher), ci circumscrie, dimpotrivă, o *diferență insurmontabilă* între interpret și autor, o înstrăinare reieșită din *distanța istorică*. Fiecare epocă va fi nevoită să se înțeleagă pe sine într-un text transmis prin tradiție, să se înscrie, deci, în ea. Adevăratul sens al unui text, sub forma în care îl interpelează pe interpret, nu depinde de *autorul și publicul* său inițial. Sau cel puțin nu se epuizează în acest raport inițial. Căci respectivul sens este *codeterminat* mereu și de situația istorică a *interpretului*, de totalitatea evoluției istorice. *Sensul unui text își depășește totdeauna autorul*. De aceea, înțelegerea nu este doar un comportament *reproductiv*, ci și unul în permanență *productiv*. Este o idee care dislocă principiul criticii obiective din epoca Luminilor, fundamentând-o pe estetica geniului. Comprehensiunea nu este, în realitate, o mai bună înțelegere, nici în sensul unei competențe superioare datorate unor obiective mai bine precizate, nici în sensul unei superiorități de principiu, de care ar dispune actul conștient al criticii în fața gestului inconștient al creației. *Dacă înțelegem, o facem mereu altfel* (p. 226). E o abordare care aruncă în aer hermeneutica romantică.

Atunci când nu se mai vizează individualitatea și intenția lui, ca în romantism, textul nu mai este înțeles ca o simplă expresie a vieții. Este considerat potrivit pretenției sale de adevăr. Faptul acesta era într-o vreme de la sine înțeles, dar a fost discreditat de cotitura psihologică pe care hermeneutica i-o datorează lui Schleiermacher și conștiinței exaltate de istorism. S-a revenit la „normal“ după declinul istorismului, o dată cu mutația fundamentală impulsionată, în secolul XX, de Heidegger. Începând cu el, timpul nu mai era, în primul rând, un abis despărțitor și creator de *distanță* peste care trebuie construită o punte. Era, mai degrabă, *fundamentul survenirii în care se înrădăcinează prezentul*. Prin urmare, după Heidegger, distanța istorică nu e ceva ce trebuie depășit. Aceasta era, în primul rând, presupuziția naivă a istorismului, care credea că ar fi necesară o transpunere în spiritul unei epoci, practicarea unei gândiri în termenii și potrivit reprezentărilor acelei perioade, pe motiv că noțiunile prezentului nu ar putea conduce la atingerea obiectivității istorice. În realitate, distanța temporală nu este o prăpastie, un interval de timp fiind umplut de continuitatea cutumei și a tradiției în lumina cărora ni se înfățișează întreaga *moștenire* de idei, așteptări și experiențe.

O vreme s-a crezut că o cunoaștere obiectivă a istoriei poate fi atinsă doar din perspectiva unei anumite distanțe față de trecut. Gadamer nu e de acord, dar recunoaște că această axiomă prezintă și unele aspecte față de care nu ne putem opune. Este adevărat, de pildă, că ceea ce distingem drept fapt esențial apare numai după ce luăm distanță față de actualitatea născută din circumstanțe tranzitorii. Depărtarea ne asigură o imagine sintetică asupra trecutului și față de judecățile care populează prezentul unui eveniment, dovedindu-se o condiție necesară bunei comprehensiuni istorice. Distanța ar filtra amănuntele semnificative oferindu-ne, în schimb, o înlănțuire mai precisă a evenimentelor, un tablou mai compact, mai coerent. Cu alte cuvinte, comenta nemulțumit Gadamer, interesul istoricului ar trebui suscitât numai de ceva îndeajuns de lipsit de viață (p. 227). Întrebarea este dacă problema hermeneutică se epuizează o dată cu această distanță temporală care mumifică faptul analizat, lipsindu-l de mizele extraacademice. Într-adevăr, ea permite emergența deplină a adevăratului sens al întâmplărilor și semnificațiilor. Însă epuizarea *sensului adevărat ce rezidă într-un text sau într-o creație artistică nu se încheie aici, constituind, în realitate, un proces infinit*. Luând distanță nu eliminăm numai unele surse, mereu noi, de eroare astfel încât să se ajungă la filtrarea

sensului adevărat din mijlocul unui mediu tulbure. Avem de-a face cu apariția permanentă a unor noi izvoare ale înțelegerii care dezvăluie conexiuni de sens nebănuite. *Distanța istorică*, subliniază Gadamer, *nu are o dimensiune fermă, ea modificându-se și lărgindu-se continuu. Ea nu provoacă numai atrofierea prejudecăților cu o natură aleatorie, ci permite reliefaarea celor care dirijează o înțelegere reală* (p. 228). Iar scoaterea la lumină a unei prejudecăți implică, în mod evident, suspendarea valabilității ei. Căci atâta timp cât o prejudecată ne determină nu avem cunoștință de ea și nu o considerăm ca atare (p. 228).

Gadamer critică obiectivismul istoric, redescoperind eficacitatea, ea însăși istorică, schimbătoare, a modurilor în care ni se transmit și transmitem, la rândul-ne, niște tradiții de interpretare. Comprehensiunea se identifică, din acest punct de vedere, cu acea distanțare prin care discernem adevăratele *efecte* ale unor *cauze* istorice (p. 229). Naivitatea istorismului a constat însă în ignorarea propriei istoricități, a propriului context în care se manifesta, mizând în zadar pe caracterul științific al tehnicilor sale. Or, dacă o investigație veritabilă este obligată să ia în considerare propria ei istoricitate, ea nu va mai goni după fantasma unui obiect de studiu față de care să fie complet neutră și nu va mai tinde către o cercetare despre care crede că progresează neîncetat. Va învăța, în schimb, să recunoască în acest obiect de studiu *alteritatea* a ceea ce îi este propriu (p. 229). Obiectivismul istoric se apropie aici de statisticile care constituie un instrument de propagandă pentru că „lasă să vorbească faptele“, simulând o obiectivitate dependentă, în realitate, de legitimitatea întrebării la care aceste statistici răspund (p. 230). Gadamer asociază această limitare cu ideea de orizont: suntem între limitele lui și se mișcă o dată cu noi (p. 230).

În ochii istoricului, una din slăbiciunile filologului, de altfel apreciat de către romantici, este aceea că își privește textul asemenea unei opere de artă, suficientă sieși. Plasându-se în opoziție cu Schleiermacher, Wilhelm Dilthey spunea că filologia ar vrea să vadă pretutindeni o existență împlinită în sine. Dimpotrivă, istoricul trebuie să pună cap la cap frânturi de trecut și să controleze textul documentului cu ajutorul unor date „din afară“, cu mijlocirea unor interpretări moștenite. În cazul în care o lucrare poetică transmisă prin tradiție produce impresie asupra istoricului ca simplu individ, acest lucru nu are o relevanță hermeneutică pentru el, ca cercetător. În această ultimă ipostază, el nu se poate concepe ca destinatar al textului liric. Interoghează documentul mai curând în ceea ce acesta *nu* dorește să ofere din proprie inițiativă, *istoricul trebuind să interpreteze tradiția într-un sens diferit de cel pe care textele îl reclamă de la sine*. Caută, altfel spus, realitatea pe care documentele o exprimă involuntar. Gadamer este de părere că aici asistăm aici la împlinirea conceptului de interpretare, cerută acolo unde sensul textului nu poate fi înțeles direct și unde suntem neîncrezători față de ceea ce el înfățișează în mod nemijlocit (p. 255). Conștiința istorică a modificat cu timpul și atitudinea filologică, aceasta renunțând la ideea că textele sale dispun de o valoare normativă, în sine. Nu mai vedea în ele modele ale rostirii, citindu-le din perspectiva lucrului pe care acestea îl vizau, cu alte cuvinte cu ochii istoricului. Filologia a devenit astfel o știință auxiliară a istoriei, cu atât mai mult cu cât cea din urmă se dedica tot mai mult antichității. Înțelegerea însemna pentru filologi altceva, mai precis inserarea unui text dat în istoria unei limbi, a unei forme literare, a unui stil. Iar această mediere ducea, în cele din urmă, la o integrare în ceea ce Gadamer numește „totalitatea înlănțuirii istorice a vieții“. Grație prefacerilor petrecute în filologie, decădea și ideea că antichitatea exprimă artisticul în mod exemplar, nu numai ca forță poetică și frumusețe a rostirii, ci și ca adevăr superior (p. 256).

Cititul, marele noroc al scrisului?

Un cititor nu citește niciodată doar ceea ce i se înfățișează într-o scriere. În orice lectură se consumă mai curând o aplicare, astfel încât cel care parcurge un text este prezent el însuși în sensul pe care îl percepe. *Hermeneutica romantică considera, greșit, că înțelegerea se întemeiază pe transpunerea de sine în celălalt, pe împărtășirea nemijlocită a unuia din altul.* Înțelegerea a ceea ce o persoană spune înseamnă înțelegerea în interiorul limbii și nu o transpunere în celălalt, ori refacerea trăirilor acestuia, cum credeau romanticii (p. 287).

Tradiția scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute ci se ridică deasupra acesteia, în sfera sensului pe care îl păstrează pentru totdeauna. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ce ține de limbă dincolo de resturile unei ființări conjuncturale și oricum apuse. Căci ceea ce poartă tradiția mai departe nu este o scriere anume, poate o frântură dintr-un întreg revolut, ci *continuitatea memoriei*, singura capabilă să ne vorbească în mod nemijlocit. Acolo unde tradiția literară ne ajunge din urmă nu ne devine cunoscut doar un lucru particular, ci suntem, *à rebours*, contemporani cu o întreagă umanitate trecută în raportul ei general cu lumea. Dar dacă în locul moștenirii literare lăsate de o cultură nu dispunem decât de monumente mute, înțelegerea noastră rămâne mereu incertă și episodică: „nu numim încă istorie o astfel de veste dinspre trecut“ (p. 292).

Vechile documente impun o sarcină hermeneutică doar într-un sens mai larg, pentru că nu sunt inteligibile în ele însele. Importantă este problema *interpretării* nu doar a *descifrării* și *înțelegerii* în litera lor. Fără îndoială, voința de perpetuare poate supraviețui și fără scriere. Însă numai tradiția scripturală se poate desprinde de simpla dăinuire a rămășițelor unei vieți defuncte, făcând din ea un punct de plecare de la care o existență să permită deducții retrospective, care să întregască o altă existență (p. 292).

Gândindu-ne la tot ce ne-a parvenit prin inscripții și relicve din piatră sau orice alt material, e clar că voința de dăinuire și-a creat o formă proprie de perpetuare care nu este alta decât literatura. În cadrul acestei literaturi nu se asigură doar o trăinicie a monumentelor și semnelor. *Literatura și-a cucerit o simultaneitate proprie cu orice prezent.* A o înțelege nu presupune, în primul rând, o retrospectivă asupra unei vieți trecute, ci *participare prezentă la ceea ce s-a spus în trecut.* Aici nu e vorba de un raport între persoane, între cititor și autor (care de cele mai multe ori nu se cunosc reciproc niciodată), ci de participare la *comunicarea* pe care o propune textul. Sensul a ceea ce este spus se dovedește viu și actual, acolo unde reușim să înțelegem ceva, cu totul independent de faptul că suntem capabili să vorbim sau nu despre autor ori să folosim textul ca izvor istoric (p. 293). Sarcina inițială a hermeneuticii fusese înțelegerea textelor. Abia Schleiermacher a fost cel care a diminuat, pentru o vreme, caracterul esențial al fixării scripturale, considerând că înțelegerea se realizează foarte bine și în cazul discursurilor orale, unde chiar și-ar atinge deplinătatea. Să o recunoaștem, cotitura psihologică adusă de el în hermeneutică a blocat pentru o vreme dezvoltarea dimensiunii istorice a fenomenului hermeneutic. Astăzi însă nu ne mai îndoim de faptul că fixarea în scris provoacă desprinderea scrierii de autorul ei și ridicarea textului într-o sferă a sensului din care se împărtășește oricine știe să citească. Desprins de factorii emoționali ai exprimării și vestirii, sensul unei consemnări scrise este doar ceea ce rămâne mereu identic, neschimbat, în ciuda mai multor reluări. *Înțelegerea prin lectură nu este repetarea a ceva ce aparține trecutului, ci participare la un sens contemporan cu ultima citire* (p. 293). Concluzionând, scrisul este vorbire înstrăinată, iar literatura una din ipostazele voinței de a da mai departe (p. 295).

Istoria unui dublu discredit: dialogul și retorica

Dacă hermeneutica lui Paul Ricoeur accentuează rolul pe care *narațiunea* îl are în conservarea acelor sensuri pe care noi le dăm istoriei, hermeneutica lui Hans Georg Gadamer mizează pe *dialog* și pe certitudinile sociale oferite de acesta. În cele ce urmează, înfățișăm câteva din argumentele marelui gânditor german.

Deși nu există o limbă comună pentru toți, ea având, invariabil, propria ei istoricitate, ne putem totuși înțelege dincolo de limitele indivizilor, ale popoarelor, ale timpurilor: obiectele și ființele din jurul nostru ni se par atât de familiare doar pentru că *vorbim* despre ele, pentru că ne consolidăm cunoașterea prin banale, cotidiene schimburi de impresii. Felul cum este un lucru se arată abia atunci când discutăm cu alții despre el. În aceeași ordine de idei, Gadamer mai observă că în orice strădanie de a spune adevărul se află certitudinea că *nu-l putem spune fără adresare*, fără un răspuns și, prin aceasta, fără un consens cu interlocutorul nostru. Lucrul cel mai uimitor în esența limbii și a dialogului este însă acela că *nici unul dintre noi nu cuprinde întregul adevăr în gândirea noastră izolată* (p. 408).

Limba nu stă alături de artă, drept și religie, ci constituie mediul susținător pentru toate aceste fenomene (p. 419). Din această cauză, arta și istoria se sustrag unei înțelegeri definitive, realitatea limbii conținându-le pe amândouă. Limba interpretează experiențele noastre în lume, mediind între posibilitatea unei cunoașteri infinite și putințele noastre restrânse de a îngurgita această cunoaștere. *Interpretarea lumii prin intermediul limbii nu avansează progresiv către un sens dinainte vizat. Este, la fiecare pas al ei, o reprezentare a acestui sens* (p. 422). Limba este atotcuprinzătoare stare de preinterpretare a lumii: înaintea oricărei gândiri critice, lumea noastră este deja interpretată în limbă, ea care ne articulează universul (p. 424). Ea există sub forma cuvântului adresat cuiva, ea întemeind comunicarea dintre oameni și creând solidaritate (p. 425). Nu întâmplător, unul dintre cele mai profunde imbolduri ale epocii romantice a fost credința în *dialog* ca sursă de sine stătătoare a *adevărului*. Generația lui Schlegel și Schleiermacher s-a distins, de altfel, prin înflăcărata întreținere a cultului prieteniei, de aici provenind, realmente, aptitudinea pentru genul epistolar, pentru comunicare în genere, ca trăsături de definitorii ale sentimentului romantic al vieții (p. 437).

În orice tip de cunoaștere suntem înconjurați de limba pe care o vorbim. Creștem, aflăm tot mai multe și în cele din urmă ne *cunoaștem pe noi înșine învățând să vorbim*. A ne deprinde să articulăm cuvinte și propoziții nu presupune doar să numim ceea ce ne înconjoară. Înseamnă să *moștenim* familiaritatea și cunoașterea lumii însăși, precum și felul cum ea ne întâmpină în fiecare noțiune pe care ne-o însușim (p. 471). Fenomenul înțelegerii poate fi văzut și ca unul lingvistic pentru că limba este cea care susține permanent *caracterul comun* al orientării noastre prin lume. Cu alte cuvinte, în faptul de a discuta unul cu altul se construiește mai degrabă caracteristica unanim acceptată a lucrului despre care vorbim. Dialogul înlătură treptat disensiunile, ducând la o viziune proprie tuturor, în care nu mai întâlnim gândirea mea sau a ta, ci o modalitate, o predispoziție colectivă de interpretare a lumii (p. 497).

Gadamer subliniază că esențialul în științele spiritului nu îl constituie obiectivitatea, ci relația prealabilă cu obiectul cercetării. Savantul german tinde să completeze idealul *cunoașterii obiective* (stabilit de etosul științificității) cu idealul *participării*, o participare la expresiile esențiale ale experienței umane, așa cum s-au configurat ele în artă sau istorie. Gadamer scrie că modelul dialogului are, pentru această formă de implicare, o semnificație care îi lărgeste structura. Căci *dialogul* se caracterizează și prin

faptul că ceea ce iese la iveală în el nu este surprins și afirmat de către cineva, astfel încât numai acea persoană să stăpânească chestiunea aflată în discuție: participarea la adevăr se dobândește în *comuniune* (p. 592). Marca distinctivă a experienței istorice o constituie, de altfel, realitatea că ne situăm în interiorul unui proces fără să știm ce ni se întâmplă și abia retrospectiv ne dăm seama cum au stat cu adevărat lucrurile (p. 597).

Caracterul dialogal al limbii lasă în urma sa punctul de pornire situat la nivelul subiectivității individuale, al vorbitorului izolat în intenția de a găsi un sens pe cont propriu (p. 599). Ceea ce se produce în vorbire nu este o simplă fixare a unui sens ci tentația de a ne lăsa antrenați mereu în relația cu cineva (p. 599-600). *Vorbirea nu este doar o etalare și susținere a prejudecăților noastre, ci o modalitate de le arunca în joc, de a le pune la încercare*. Cine nu cunoaște experiența pe care o câștigăm atunci când vrem să convingem pe cineva? Conduita dialogală nu se limitează la sfera argumentelor și contraargumentelor, prin schimbul și unificarea cărora am putea stabili *sensul* oricărei dispute. Contează și potențialitatea dezacordului care continuă să reziste, să existe dincolo de orice înțelegere reciprocă cu privire la ceea ce am stabilit de comun acord (p. 600).

Cu această viziune asupra limbajului Gadamer reface, pe scurt, complicata istorie a retoricii. Cândva, aceasta susținea un flux al tradiției care păstra, fără a fi contestat, cunoașterea mai veche a omului despre om. Totuși, nici chiar pentru greci retorica nu trecea drept știință. Același regim îl avea, de altfel, și istoriografia, ea ținând atunci de capacitatea de vorbi și scrie bine: pe bună dreptate, simpla acumulare de fapte nu putea fi acceptată ca fundament al științei experimentale (p. 590). În concepția grecilor, matematica era atunci știința prin excelență. Acesteia i se adăugau, abia în epoca modernă, constantele naturii, care luau locul înțelepciunii extrase din matematică de către antici. Oricum, o dată cu Galilei, începea o nouă epocă a cunoașterii științifice și o nouă idee de cognoscibilitate începea să patroneze obiectul interogărilor de această factură. Este vorba de ideea de *metodă* și de primatul ei față de domeniul investigat, *condițiile* cunoașterii metodologice definind indubitabil și *obiectul* cercetărilor. În noile condiții ale modernității retorica primea, indirect, un înțeles peiorativ, desemnând argumentația neobiectivă. Acesta e și motivul pentru care Gadamer vrea să-i redea amploarea inițială, subliniind că ea cuprinde orice formă de comunicare bazată pe puțința de a vorbi unii cu alții și ține astfel laolaltă societatea umană (p. 589). Se știe deja prea bine că retorica își pierduse deja prestigiul o dată cu sfârșitul republicii romane, rămânând, în Evul Mediu, un privilegiu al culturii scolastice. Era, totuși, redescoperită în timpul Renașterii, dar cu prețul unei adaptări funcționale (p. 560). Retorica a fost reabilitată (deși știința modernă axată pe *dovadă*, *judecată* și *concluzie* o respingea) mai mult din cauza laturii ei formative, educative, pe care a insistat Ph. Melanchthon. El a avut un cuvânt greu de spus în învățământul public protestant unde retorica trebuia să transmită adevăruri religioase, să convingă, să emoționeze, să facă prezente scene biblice și nu să imite antichitatea, așa cum făceau amanștii (p. 561).

Melanchthon justifică valoarea retoricii prin faptul că expunerile lungi nu sunt bine receptate de public dacă nu urmează o artă a ordonării vorbitului și a clarificării lucrurilor obscure. De aici a început apropierea retoricii de hermeneutică, discuțiile în jurul alegerii citatelor semnificative și, în cele din urmă, acuzația de inconsecvență, întemeiată pe bănuiala că orice asemenea selecție conținea și o interpretare cu implicații dogmatice (p. 562). Reforma favorizase textul scris, lectura în tăcere, preoția universală. Numai că acest gen de lectură este lipsită de mijloacele accentuării și nuanțării pe care le posedă un profesor viu. Abia pietistii Francke și Rambach vor recunoaște că vechiul

principiu al retoricii clasice, trezirea afectelor, este un principiu hermeneutic. Aceleași cuvinte, spuse însă cu tonalități și gesturi variate, provoacă sensuri diferite. În recunoașterea acestui element inerent *predicii* se află tocmai rădăcina interpretării „psihologice” întemeiate de Schleiermacher și, în ultimă instanță, a oricărei teorii a *empatiei* cu creatorul unei opere de referință. Rambach scria: „interpretul trebuie să-și apropie spiritul autorului atât de mult, încât el să apară treptat *ca al doilea eu* al acestuia” (p. 563). De la cei ca el s-a păstrat, vreme îndelungată, prezumția că motivul central al oricărei hermeneutici este *depășirea, însușirea a ceea ce resimțim ca străin*.

Subordonând interpretarea de texte prejudecăților științei moderne, criteriului științificității mai exact, optăm din start pentru o perspectivă reduționistă, scrie Gadamer. În realitate, sarcina interpretului nu este niciodată o simplă descoperire logic-tehnică a sensului unui discurs oarecare, orice efort de înțelegere a unui text conținând deja acceptarea provocării constante pe care el o reprezintă. Pretenția lui de adevăr trebuie să fie presuposiția întregului demers, chiar și atunci când analiza conduce la concluzia că propoziția avută în atenție este falsă (p. 564).

În secolele XVII-XVIII, legătura dintre retorică și hermeneutică slăbise datorită unor sceptici ca Dannhauer, care lasă deoparte ceea ce el numește interpretare oratorică spre a conferi hermeneuticii o infaibilitate similară cu aceea a logicii. După el, aceasta ar avea două părți, una analitică și alta hermeneutică, ambele învățându-ne să descoperim falsul. Însă ele se deosebesc prin aceea că hermeneutica ne-ar învăța să cercetăm sensul unei afirmații, chiar dacă este fundamental falsă, în timp ce analitica s-ar ocupa numai de adevărul propoziției concluzive mizând numai pe criterii verificate. Hermeneutica s-ar preocupa, așadar, de *înțelesul* propozițiilor, nu de gradul lor de *corectitudine*. Gadamer consideră că acest raționalism este exagerat (p. 566), retorica putând activa, în opinia lui, ca o tehnică de descifrare a textului și descoperire a sensului.

Cuvântul „hermeneutică” (interpretare, traducere, înțelegere) era cu mult anterior ideii de știință metodică, așa cum a dezvoltat-o epoca modernă. La sfârșitul secolului XVIII și la începutul celui următor, apariția izolată a cuvântului „hermeneutică” la câțiva scriitori arată că pe atunci expresia (probabil venind din teologie) a pătruns în limbajul general, iar apoi a desemnat numai atitudinea practică a înțelegerii, adică *acordul empatic cu celălalt*. Acest lucru este reliefat laudativ în cazul duhovnicului, cuvântul apărând pentru prima oară la scriitorii Heinrich Seume și Johan Peter Hebel. La fel și Schleiermacher se bazează pe faptul că arta înțelegerii ar fi absolut necesară nu numai în raport cu textele, ci și în relațiile cu oamenii. Astfel, hermeneutica era, la începuturile ei, ceva mai mult decât o metodologie generală a științelor spiritului. Ea viza mai ales o aptitudine naturală a omului, Gadamer neezitând să gloseze despre *talentul de a vorbi și înțelege* (p. 576). În fine, hermeneutica poate fi definită, la rigoare, ca *artă de a face din nou să vorbească ceea ce a fost spus* sau a fost scris. Are un evident caracter cognitiv. Dacă în „Gorgias” Platon nu vedea în ea decât o artă a lingușirii, la același nivel cu arta culinară, în „Phaidros” el îi conferă un sens mai profund, de *filozofie a vieții umane* marcate de vorbire. Hotărâtoare era diferența, moștenită și de Aristotel, pe care Platon o făcea între știință (techne) și raționalitatea practică (phronesis) (p. 579). Altfel spus, retorica nu poate fi desprinsă de dialectică, iar faptul de a convinge prin cuvinte nu poate fi disociat de cunoașterea adevărului (p. 580). Pe Gadamer îl preocupă utilizarea pe care reformatorii ca Melanchthon au dat-o retoricii, în condițiile schimbării modului de a citi sub influența descoperirii tiparului, a respingerii Tradiției de către Reformă, a întoarcerii la Scriptură, a traducerii acesteia în limbile naționale și a doctrinei preoției universale. Principala consecință a acestor

reevaluări a fost *necesitatea de a găsi un alt îndrumător al lecturii*, care să ia locul reperelor interpretative date de Sfinții Părinți. Apelându-se la retorică, aceasta era transformată astfel dintr-o îndemânare de a spune discursuri, într-o artă de a le urmări cu înțelegere și a desprinde din ele înțelesul corect. Căci scrierea exercită funcția stabilirii univoce a sensului unui text și a autentificării lui controlabile (p. 581). Melanchthon a observat că Aristotel și oratorii antici făceau trimitere, la începutul fiecărei intervenții, la punctul de vedere din care trebuie abordată expunerea. Dar nu același lucru se poate face dacă interpretăm o lege sau Sf. Scriptură. Sensul lor nu se determină printr-o înțelegere „neutră”, ci pornind de la pretenția lor apriorică de valabilitate. Interpretarea corectă a unei legi este oarecum inclusă în aplicarea ei, rostirea concretă a unui verdict juridic nefiind o afirmație teoretică ci o *facere a lucrurilor prin cuvinte*. Orice asemenea punere în aplicare a unei legi depășește simpla însușire a sensului ei juridic și compun o nouă realitate. La fel se întâmplă și în cazul *artelor reproductive* care pun în scenă, creează și consolidează noi realități (p. 582).

Despre adevăr și victimele sale

Oare știința este singurul purtător al adevărului?, se întreabă Gadamer (p. 400). Cu cât demersul științei se extinde asupra a tot ceea ce este, cu atât mai îndoielnică ni se pare capacitatea ei de a pune întrebări care să acopere adevărul lumii în toată vastitatea lui. În ce măsură ține tocmai de știință faptul că există atât de multe întrebări al căror răspuns trebuie să îl știm și pe care ea, totuși, ni-l interzice? Ea ignoră acele elucidări pe care nu le poate da, discreditându-le ca lipsite de noimă. Căci pentru știință are sens numai ceea ce satisface propria ei metodă de *descoperire* și de *verificare* a adevărului. Nu poate răspunde la întrebările pe care concepțiile despre lume din filozofie și religie le ridică.

Grecii, Heraclit mai precis, credeau că naturii îi place să se ascundă. Rezulta, așadar, echivalența dintre *adevăr* și *neascundere*. Lucrurile se mențin de la sine în această stare, iar vorbirea are rolul ei în acest „camuflaj”, spuneau anticii. De aceea, spre a ajunge la ființarea adevărată este nevoie de o vorbire adevărată, starea de neascundere a ființării exprimându-se în starea de neascundere a afirmației. Vorbirea, *logosul*, este adesea tradusă și prin *rațiune*, în măsura în care, pentru greci, ceea ce este păstrat și ascuns în vorbire sunt lucrurile însele, în inteligibilitatea lor (p. 401). Rațiunea lucrurilor se comunică prin vorbire, mai ales când aceasta ia forma afirmației, a judecății. Spre deosebire de celelalte moduri de a vorbi, judecata vrea să fie doar adevărată, să se raporteze exclusiv la faptul că face vizibilă o ființare așa cum este ea. Grecii plasau, deci, adevărul la nivelul faptului de a *arăta prin vorbire*. Adevărul era o stare de neascundere, o suprapunere exactă a vorbirii la lucrurile desemnate. O judecată e falsă dacă lasă ca în vorbire să se prezinte ceva ceea ce nu se integrează perfect, „fără rest”, în adecvarea dintre cuvânt și lucru.

Forma modernă a științei realizează însă o ruptură hotărâtoare în raport cu formele de cunoaștere ale Occidentului grec și creștin. Ideea de *metodă* este aceea care devine treptat dominantă, idealul științific dezvoltat de ea constând în faptul că noi *străbatem un drum al cunoașterii într-un mod atât de conștient încât este totdeauna posibil să îl parcurgem din nou*. *Methodos* înseamnă de altfel „drum al urmăririi”. Faptul de a putea urmări iar și iar felul cum au decurs deducțiile înseamnă a proceda metodic și el caracterizează demersul științei actuale. Însă tocmai astfel este întreprinsă o limitare a ceea ce poate să ridice în genere pretenția de adevăr. Dacă numai posibilitatea *recontrolării*

constituie *adevărul*, atunci criteriul cu care este măsurată cunoașterea nu este adevărul ci *certitudinea* ei. De aceea, de la formularea clasică a certitudinii ca regulă, în vigoare de la Descartes încoace, adevărul etos al științei moderne este dominat de faptul că ea admite că îndeplinesc condițiile de adevăr numai acele date care satisfac idealul certitudinii (p. 402). Iluzia verificării, limitarea cunoașterii la ceea ce poate fi *recontrolat*, își găsește împlinirea în *imitarea* acestei cunoașteri. Modul de investigare al științei este de așa natură încât face imposibilă o instanță intermediară între cunoaștere și aplicarea ei *practică*, restrângând totul la un fel de tehnică a confirmării (p. 403).

Fiecare dintre noi trebuie să accepte ca ideal *verificabilitatea* tuturor cunoștințelor, dar numai în limitele posibilului. E mai bine să recunoaștem că acest ideal este foarte rar atins și acei cercetători care se încapățânează să îl atingă sfârșesc prin a nu reuși să ne comunice ceva cu adevărat important, persiflează Gadamer. Problema constă în *raportul dintre cunoașterea adevărului și exprimarea acestei cunoașteri*, pentru că el nu poate fi apreciat în funcție de verificabilitatea informațiilor. De aici vine și neîncrederea lui Gadamer față de cele „umanoare“ care insistă prea mult pe metoda folosită, ca și cum cele enunțate în introducerea unui studiu s-ar respecta *ad litteram* pe tot parcursul lui, impunând niște concluzii la fel de sigure ca rezultatul unei ecuații.

În *acele premise metodologice se interoghează cu adevărat ceva nou?* Sau doar metoda cu care se lucrează este doar bine imitată, simulându-se, prin sisteme de note supraîncărcate, progresul în cunoaștere? Trebuie să recunoaștem, insistă Gadamer, că în științele spiritului cele mai fructuoase realizări depășesc cu mult idealul verificabilității. Nu este posibil să obții niște informații noi fără ca prin aceasta să renunți la altele, dintr-un registru diferit al realității (p. 404). Nu putem cunoaște unele adevăruri pentru că suntem limitați de prejudecăți, de „mode“, de o anumită birocratizare a științelor spiritului care mizează numai pe un volum finit al cunoașterii, numai pe informațiile pe care ne simțim în stare să le păstrăm. „Birocratizarea“ trimite la modul în care ajungem la adevăr și care ne îndepărtează de presuposițiile de la care am plecat, făcându-le să se piardă în obscuritatea „de la sine înțelesului“. De unde și dificultatea de a depăși aceste presuposiții și a dobândi cunoștințe cu efectiv noi. Căci nu există nici o afirmație care să poată fi concepută doar din perspectiva conținutului pe care îl prezintă. Orice propoziție este „motivată“, are presuposiții pe care nu le declină explicit (p. 405). Când cineva susține o teză pe care nu o înțelegem, atunci încercăm să lămurim ce întrebare și-a pus el pentru a ajunge la ideea cu pricina: niciodată sensul unei propoziții nu poate fi găsit *cu totul* în cuprinsul acesteia (p. 406).

„A fi în istorie“ sau geneza unei resemnări

Gadamer subliniază că istoricitatea (caracterului conjunctural al existenței și cunoașterii umane) a fost o obsesie germană care nu trebuie confundată cu străvechea întrebare despre esența și sensul istoriei. Evident, faptul că realitățile umane se transformă neîncetat, că popoarele se înalță și decad a fost dintotdeauna obiectul meditațiilor filozofice. Grecii, de exemplu, au gândit această ascensiune și decădere nu ca pe o esență a ființei umane, ci pornind de la *altceva*, care se păstrează în orice schimbare, pentru că acel ceva este adevărata ordine. Modelul după care se gândea ființa este natura, ordinea cosmică ce se menține și se înnoiește într-o eternă reîntoarcere. În comparație cu această ritmicitate fără greș, copiind-o pe aceea a anotimpurilor, istoria oamenilor nu era decât una a tuturor dezastrelor. Abia o dată cu creștinismul se recunoaștea, ca trăsătură fundamentală, *irepetabilul* ființei umane. Istoria căpăta un sens

propriu, pozitiv, al mântuirii, care avea să stea la baza metafizicii istorice a Occidentului. Într-o formă secularizată, credința în progres a epocii iluministe făcea încă parte din această concepție (p. 388). Ba chiar ultima încercare importantă de a scrie o filozofie a istoriei, aceea a lui Hegel (evidențierea rațiunii în istorie), se înscrie tot în această metafizică (p. 388-389). Abia după prăbușirea fundalului metafizic (întregul destin uman ascuns în gândirea lui Dumnezeu), problema istoriei devine determinantă pentru conștiința existenței umane.

În *Critica rațiunii pure*, Kant se întreba dacă e posibilă o știință pură a naturii. Pe urmele lui, Dilthey a vrut o critică a rațiunii istorice. Cum și-ar putea dobândi istoria o îndreptățire epistemologică, după modelul științelor naturii? Cartea clasică a logicii neokantene în istorie are semnificativul titlu „Limitele formării conceptelor în științele naturii” și aparține lui Heinrich Rickert. Ea explică, în primul rând, de ce nu căutăm în istorie legități generale, așa cum se întâmplă în științele naturii, ci căutăm particularul, individualul. Ce face ca un fapt oarecare să devină o realitate istorică? Iar răspunsul este următorul: *semnificația lui, adică raportarea la sistemul valorilor culturale ale omului*. În cazul unei astfel de interogări, modelul cunoașterii din științele naturii rămâne călăuzitor în ciuda tuturor delimitărilor care se impun. Numai că istoria nu preocupă umanitatea ca o problemă a cunoașterii științifice, ci ca una a *propriei conștiințe a vieții*. De asemenea, nu este vorba doar de faptul că noi, oamenii, avem o istorie, adică o trăim în ascensiunea, apogeul și decăderea destinului nostru: puterea timpului, care ne trage înainte, trezește în noi conștiința propriei noastre puteri asupra acestui timp. Ea ne ajută să dăm un sens finitudinii noastre, aducând în atenție problema istoricității, cea care a preocupat atât de mult Germania, țara unde moștenirea romantică a fost păstrată chiar în mijlocul elanului științific din secolul XIX (p. 389).

Gadamer crede că trebuie să îl citim pe Dilthey împotriva propriei sale autointerpretări, care e neokantiană. El a încercat o întemeiere autonomă, filozofică, a științelor spiritului, evidențiind principiile care le particularizează. Și le-a găsit fundamentul într-o psihologie descriptivă și analitică (*Idei pentru o psihologie descriptivă și analitică*, 1892). Cu ajutorul psihologiei, el depășește metodologia științelor naturii, dând științelor spiritului o conștiință de sine metodologică. Dilthey pare însă dominat de întrebările referitoare la posibilitatea științei și nu cu privire la ceea ce este istoria. De fapt, el nu se limitează la a reflecta asupra părerilor noastre despre istorie, ci meditează la ființa umană, profund determinată de cunoașterea sa cu privire la trecut. *Viața* este pentru Dilthey realitatea originală și centrală care trimite la formarea propriilor gânduri și nu la un subiect epistemologic. Arta, statul, religia și toate valorile își au originea în ideile și practica de zi cu zi. De aceea, dacă absolutizăm o valoare înseamnă că nu avem orizont istoric. Cel cu o asemenea perspectivă știe, de pildă, că omorul nu a fost totdeauna socotit mai grav decât hoția. Vechiul drept german sancționa furtul mai sever decât crima pentru că acesta era considerat laș și nebărbătesc. Să ai, deci, o perspectivă istorică înseamnă să înțelegi relativitatea unor aprecieri care, aparent, se cer acceptate necondiționat. Cu precizarea că Dilthey nu devine adeptul unui relativism istoric, căci nu relativitatea ci realitatea vieții este aceea care îl preocupă.

Influențat de *idei romantice*, el a recunoscut că o astfel de înțelegere a semnificației amintirilor noastre este structurată *cu totul altfel* decât demersul cunoașterii din științele naturii. Aici nu se trece de la un lucru la altul și din nou la următorul, pentru a se abstrage din ele generalul, ci *fiecare trăire este deja un întreg al semnificației*, un context în sine. Nu faptul ultim pe care îl trăiește cineva ar fi cel care desăvârșește și determină, de fiecare dată, semnificația conferită unui eveniment. Sensul unui destin stă

mai degrabă într-o totalitate aparte, care nu este configurată de *sfârșit*, ci pornind de la un *centru* generator de sens. Nu în jurul ultimei trăiri, ci al *trăirii hotărâtoare* se elucidează interpretarea istorică, deoarece o clipă poate fi decisivă pentru o viață întreagă (p. 390).

Tributar aceluiași romantism, Dilthey dezvoltă problema sensului recurgând la un exemplu insolit: felul cum înțelegem muzica. O melodie este, ce-i drept, o succesiune de sunete, însă forma ei *nu* se construiește cu gândul la vibrația *ultimului acord*. Mai degrabă se merge pe motive semnificative, de la care se cristalizează linia melodică. Și înțelegerea istoriei pleacă de la un centru, sensul istoriei împlinindu-se în istoria universală. Dilthey arată că „totalitatea” nu este un întreg ipotetic al istoriei desfășurate până în prezent, ci un centru de la care iradiază anumite generalizări. Pentru Dilthey, înțelegerea istorică este o creștere permanentă a conștiinței de sine și o lărgire permanentă a orizontului vieții. Dar oare istoria începe cu adevărat, se întreabă Gadamer, abia acolo unde omenirea dă semne că vrea să transmită o conștiință despre sine însăși? (p. 392).

Înțelegerea istorică promovată de Dilthey se lauda cu lipsa ei de prejudecăți. De fapt, la capătul oricărei critici a surselor se află totdeauna un ultim criteriu de credibilitate care depinde de ceea ce considerăm posibil și suntem dispuși să acceptăm ca veridic. Ca și viața reală, istoria ne vorbește numai atunci când se adresează judecăților noastre prealabile despre lucruri, oameni și timpuri. Orice înțelegere a ceea ce este semnificativ presupune deja că aducem cu noi un ansamblu de prelecturi. Este ceea ce Heidegger, opus lui Dilthey, numește *cerc hermeneutic*. Semnificația nu se deschide, deci, cum credea Dilthey, în *distanțare* ci în aceea că noi înșine ne situăm în contextul de *efecte* ale istoriei. Înțelegerea istorică este, prin urmare, experiența efectului și a exercitării lui mai departe (p. 393). Nu din înțelegerea suverană a lui Dilthey se sporește cunoașterea, arată Gadamer, ci din confruntarea cu trecuturi care ni se par, pe moment, neinteligibile, străine. Bunăoară, nu noi interpretăm miturile, ci miturile ne interpretează pe noi. Istoria omenirii nu este aceea a dezidolatrării lumii, a disoluției a mitului, după cum considera gândirea iluministă, pentru că rațiunea nu se face singură posibilă. Ea este doar o șansă, o posibilitate istorică care nu se înțelege automat pe sine însăși. Rămâne susținută și cuprinsă de realitățile, de ideile preexistente, cu ajutorul cărora o facem explicită (p. 394).

Dosarul istoriei „așa cum a fost“

Schleiermacher sublinia că e necesar să înțelegem un scriitor mai bine decât s-a înțeles el pe sine: o formulă din care se va contura, pur și simplu, întreaga istorie a hermeneuticii moderne (p. 150). În descendența lui, Ranke a dus mai departe această echivalență forțată între intuiție, retrăire, pe de o parte și exactitate pe de altă⁹. Aspirând să scrie istorie universală, școala critică a recunoscut, abia prin Dilthey (nu Ranke ori Droysen) că înțelegerea unui text ca produs literar, în funcție de intenția și compoziția lui, nu este tot una cu valorificarea acestuia ca document, folosit pentru cunoașterea unor istorii mai vaste (p. 154). Dilthey va apela la hermeneutica romantică, dar pentru a o transforma într-o metodică și chiar într-o epistemologie.

Știm că școala istorică își căpătase individualitatea ridicându-se contra lui Hegel și a concepției lui despre istoria universală. Împotrivirea a dus-o însă în ambianța

⁹ Perceperea lui Ranke drept apologet al empirismului este analizată de Georg G. Iggers, *The German Conception of History, The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Hanover, New Hampshire, Wesleyan University Press, 1988, p. 63-89.

filologiei pentru că această alianță îi accentua convingerea că nu gândește înlănțuirea istoriei universale din punct de teleologic sau din perspectivă iluministă (ideea unui stadiu final al istoriei care să permită și o judecată asupra ei). Pentru filologi nu există însă nici sfârșit și nici o exterioritate a noastră în raport cu istoria universală, înțelegerea întregii ei desfășurări putând fi obținută doar din tradiția istorică însăși. Deci sensul unui text, conform hermeneuticii filologice, se găsește numai în cuprinsul acestuia. Gadamer crede că Hegel era mai sincer pentru că recunoștea dependența judecăților noastre de istorie: detașarea obiectului de interpretul său nu poate susține adevărata sarcină a istoricului, istoria universală (p. 153). Căci istoria nu numai că nu se află la sfârșit, noi înșine aflându-ne în ea, în calitate de subiecte ale comprehensiunii, asemenea unor verigi condiționate de o înlănțuire neîncheiată (p. 155-156). Or, școala istorică știa că nu poate escamota problema istoriei universale deoarece semnificația particularului se definitivează doar din perspectiva întregului. Ce-i rămânea atunci de făcut cercetătorului empiric, știind fiind că viziunile exhaustive aparțin numai filozofiei?

După cum am sugerat mai sus, actul de naștere al școlii critice a fost refuzul filozofiei lui Hegel, ideea că nu filozofia speculativă ci doar cercetarea istorică poate să conducă la o perspectivă universală asupra istoriei. Premisa acestei cotituri a fost critica făcută de Herder – plecând de la lucrarea lui Winckelman, *Istoria artei antichității* – la adresa schemei iluministe (p. 156). Vina lui Winckelman era, pe scurt, aceea că dădea un caracter exemplar antichității clasice, critica prezentul și îi propunea ca model vechii greci. Or, a gândi istoric, după Herder, însemna să acordăm fiecărei epoci *un drept de existență propriu*. Nuanța adusă de Herder este importantă pentru că e anticlasicistă (p. 156). Raționalismul iluminist era transistoric, nu respecta diferențele, localizând modele numai acolo unde găsea asemănări cu prezentul. Herder acceptă exemplaritatea unui asemenea trecut, dar nu ca prototip, ci ca început al unor noi istorii, comparații și evoluții (p. 156).

Iluminismul gândea istoria din perspectiva unui criteriu situat dincolo de ea. Astfel ne explicăm de ce W. Humboldt privea totul prin prisma modelului grec, înțelegând prezentul ca degradare a perfecțiunii anticilor. Teologia istorică a epocii lui Goethe, care avea să îl influențeze și pe Ranke, concepea viitorul drept restaurarea exemplarității pierdute a vremilor străvechi (p. 156). Mai moderat, Hegel a vrut să concilieze autoritatea estetică a antichității cu conștiința de sine a prezentului, proclamând că acesta din urmă aduce desăvârșirea istoriei (p. 156-157). Dar rămânea, totuși, la ideea că o gândire istorică presupune un criteriu situat în afara ei (p. 157). Abia secolul XIX avea să corecteze caracterul anticipativ al construcțiilor apriorice schițate de filozofii istoriei, dar fără a se feri cu totul de presupuzițiile metafizice. Pe urmele lui Herder (și nu ale lui W. Humboldt), Dilthey, Droysen și Ranke și-au exprimat opoziția față de filozofia istoriei pentru că realitatea, subliniau ei, nu există pentru a ilustra idei cum ar fi „esență“, „libertate“, „necesitate“. De ce Herder? El arăta că lumea noastră este o „ordine a consecințelor“, a efectelor unor evenimente, a resimțirii acestor efecte, că în istorie nu avem un scop stabil și identificabil în afara acesteia, că nu există o necesitate dinainte recunoscută. După Ranke, unitatea de măsură între ceea ce a fost și ceea ce urmează este „succesul“, importanța dată mai târziu unui fapt oarecare. Gadamer sesizează însă că acest mod de a gândi este tot unul teleologic, dat fiind că ceea ce urmează în posteritate (aprecierea ori uitarea evenimentului) decide semnificația celor întâmplate la un moment dat. Tocmai acest „succes“ sau „eșec“ al memoriei istorice face ca o întreagă înlănțuire de fapte să devină semnificativă ori lipsită de sens. Structura ontologică a istoriei poate fi teleologică chiar și în lipsa unui *telos* declarat,

conchide Gadamer (p. 158), pe urmele celor scrise de Droysen: continuitatea ține de esența istoriei, căci istoria include, spre deosebire de natură, factorul temporalității. Droysen citează frecvent afirmația lui Aristotel despre suflet, care ar fi o „sporire în sine însuși”. În opoziție cu forma repetitivă a naturii, istoria ar fi, deci, caracterizată de o asemenea sporire, intensificare, acest lucru ducând, deopotrivă, la preservarea și, totodată, la depășirea calitativă a lucrului conservat (p. 162).

Școala istorică a respins unitatea istoriei rezultată din „spiritul care se împlinește pe sine în conștiința de sine a prezentului”, dar a optat pentru o autodefinire teologică: raporta cunoașterea noastră finită la un spirit divin căruia lucrurile îi stau la discreție în desăvârșirea lor. De aceea, cercetarea istorică ar fi fost doar o cunoaștere progresivă, dar limitată. Pentru Ranke, conștiința istoricului este desăvârșirea conștiinței de sine a omului. Cu cât reușește să cunoască mai mult și mai ales din punct de vedere istoric, cu atât va gândi mai asemănător lui Dumnezeu, *nemijlocirea* în relația cu divinitatea putând fi atinsă, potrivit lutheranului Ranke, și prin sondarea amănunțită a trecutului (p. 163). Din ea ar trebui să rezulte compasiunea, „complicitatea cu cosmosul” (p. 164). Or, tocmai acest lucru îl interesează pe istoric: pe de o parte să nu raporteze realitatea la concepte, iar pe de alta să nu se abțină a înțelege manifestările vieții drept expresii ale divinității, ale vieții cosmice. La Ranke (un hegelian care se simțea apropiat de poeți, adică de abandonarea în voia contemplării lucrurilor, de atitudinea epică a celui ce caută basmul istoriei lumi), cosmosul este însă un univers interior. Poetica se regăsea, în opinia acestuia, și în istorie, de vreme ce Dumnezeu este prezent în toate, nu sub forma concepte abstracte ci sub aceea a „reprezentării exterioare”, vizibile și chiar palpabile (p. 164). Recursul la comportamentul poetului, care îl mulțumea pe Ranke, devenea în cazul lui Droysen insuficient. Abandonarea de sine în contemplare sau narațiune nu conduce către realitatea istorică, aprecia cel din urmă. Căci poeții plămuesc o interpretare psihologică a evenimentelor, iar în realitate mai acționează și alte elemente decât personalitățile. Ei tratează realitatea trecutului ca și cum aceasta ar fi voită și plănuită astfel de indivizi activi. Însă „intenționarea” ei nu conține nicidecum concretitudinea istoriei. De aceea, voința indivizilor nu este obiectul propriu-zis al înțelegerii istorice, interpretarea lor psihologică neputând accede la sensul evenimentelor. Interioritatea persoanei este inaccesibilă istoricului, credea Droysen, simpatia sau iubirea nenumărându-se între obiectivele cercetărilor noastre (p. 165). Conceptul de cercetare (*forschung*) creat de Droysen indică despărțirea istoricului de creația artistică și de empatia dintre „Eu” și „Tu”. Cercetarea era restrânsă acum la *examinarea* tradiției transmise nouă, la exploatarea unor izvoare și interpretarea lor mereu înnoită. Droysen se delimitează aici nu numai de idealitatea artei ori de empatie, ci și de metoda experimentală a științelor naturii. Ideea de cercetare intra în opoziție cu „știința” secolului XVIII ori „doctrina” secolului XIX, plecând de la sugestia de *explorare* a unor teritorii necunoscute. Cu cât pălește fundalul teologic și filozofic al lumii, cu atât știința este gândită tot mai mult ca *înaintare în necunoscut*. Numai că, spre deosebire de științele naturii, cercetarea istorică nu se bucură de univocitatea lucrului văzut cu proprii ochi. Cercetăm, fatalmente, ceea ce nu mai putem vedea.

Schleiermacher mizase pe o filozofie panteistă, pe teoria romantică a comprehensiunii, pe poezie și psihologism. Școala istorică i-a rămas tributară, pendulând între empirism și idealism. Iar cel care a conștientizat această duplicitate ca problemă epistemologică a fost Dilthey (p. 169). Hermeneutica romantică nu lua deloc în considerare natura istorică a experienței. Se întemeia pe un concept fundamental al esteticii kantiene, acela de geniu, care ar crea opera exemplară în mod inconștient, la fel ca

natura, adică fără să aplice cu premeditare anumite reguli ori modele (p. 451). Schleiermacher credea în comprehensiunea celui alt chiar din text, la fel ca în raportul dintre eu și tu. Totul este descifrabil pentru că totul este text, sublinia și Dilthey. De aceea, și el înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare* și mai puțin ca *explorare* (p. 185).

Mai târziu, în secolul XX, comprehensiunii i se atribuie o structură anticipativă, Heidegger, crezând că recunoașterea prejudecăților noastre este începutul oricărei hermeneutici. Motivația lui era simplă: în ciuda criticilor sale la adresa raționalismului iluminist, istorismul din secolul XIX a împărțit aceleași clișee, și mai ales acela că el ar detrona toate prezumțiile și cutumele (p. 207). Or, Gadamer crede că principiul cartezian la îndoielii (nu poate fi considerat cert un lucru care e pus la îndoială) nu poate fi aplicat în istorie (p. 208). Depășirea prejudecăților, exigența globală a iluminismului, se va dovedi ea însăși o mare prejudecată. Revizuirea ei, în secolul XX, elibera calea unei înțelegeri adecvate a finitudinii care nu stăpânește doar existența biologică ci și conștiința noastră istorică (p. 211). De fapt, ideea unei rațiuni absolute nu constituie în nici un chip o posibilitate a umanității istorice. Rațiunea nu există pentru noi decât ca una istorică, adaptată contextului și schimbându-se o dată cu el. Cu alte cuvinte, ea nu dispune de autodeterminare, rămânând mereu dependentă de datele asupra cărora se exercită. Omul este străin față de propriul său destin într-un mod diferit de acela în care își este străină natura, care nu are conștiința propriei existențe. Istoria nu ne stă la dispoziție în întregime, noi fiind aceia care îi aparținem într-o foarte bună măsură. Dilthey sesizase acest lucru, dar fără a reuși să se desprindă de epistemologia tradițională (p. 212). Cu mult înainte de a ne înțelege pe noi înșine printr-o reflecție retrospectivă, facem acest lucru în mod firesc datorită familiei, școlii, societății. Prejudecățile individului sunt realitatea istorică a ființei sale într-o măsură mult mai mare decât raționamentele sale conștiente (p. 212).

Insistând pe apartenența interpretului la fenomenul interpretat, Gadamer își dezvăluie afinitățile cu filozofia practică a lui Aristotel, care nu se definea drept o cunoaștere de specialitate, neutră, de expert. Teoria aristotelică presupunea tocmai faptul că noi suntem în prealabil formați de reprezentările normative în care am fost educați și care stau la baza întregii vieți sociale. Ceea ce nu înseamnă că opiniile noastre se mențin neschimbate și că ar fi necriticabile: viața socială constă într-un permanent proces de transformare a ceea ce a fost valabil până nu demult. Gadamer susține deci *un concept de știință care nu admite idealul observatorului imparțial, înclinând, prin urmare, spre conștientizarea a ceea ce este comun și îi leagă pe toți*. Cine vrea să înțeleagă un lucru aduce deja cu sine niște legături apriorice cu acel lucru, o complicitate, o preînțelegere sau un acord preexistent cu obiectul cunoașterii noastre. Gadamer dă exemplul oratorului obligat să pornească totdeauna de la un asemenea acord cu publicul său, dacă vrea să convingă, prin cuvinte și dovezi, într-o chestiune controversată. Numai cel familiarizat cu zestrea de noțiuni a unei științe descoperă și întrebările care o duc mai departe (p. 587). Iar disponibilitatea noastră de a asculta *noul* nu provine, oare, de la *vechiul* care ne-a câștigat deja? (p. 522)

ISTORIA ȘI TENTAȚIA LITERATURII

Florin Cântec

Secole de-a rândul istoricul a fost galvanizat de obsesia lui *graphein*, de misiunea lui „sacră” de a identifica și de a transmite prin scris, cât mai fidel și cât mai inteligibil, „ceea ce a fost”. Dacă reconstituirea trecutului a fost și este miza demersului istoric, comunicarea durabilă a acestei urme edificatoare (în sens academic și identitar) se părea că era posibilă doar prin intermediul unui cod care să păstreze mesajul și să-l poată transmite, nealterat, generațiilor viitoare. Scrisul devenea astfel un imperativ al vocației istorice, iar actorul acesteia, istoricul, era, în mod esențial și primordial, un **istoriograf**. „A scrie”, deci, a fost semnul destinului cercetătorului care se ocupa cu trecutul și incidența lui, „a citi” în meseria istoricului este – dincolo de semnificația funcțională a decriptării unui mesaj sau sens în documente – o provocare de dată recentă în această disciplină, reflex al dezbaterilor metodologice pe care modernitatea târzie le-a indus în „științele omului”. De aceea, o bună lectură istorică ne obligă, din capul locului, la analiza modului în care survine, prin scris, discursul istoric, înainte de a dezvălui felurile specifice de citire operate de acesta, cu atât mai mult cu cât ambele laturi ale procesului sunt indisolubil legate între ele prin aceeași fină codeterminare care guvernează tot orizontul umanoarelor.

La 1881, A.D. Xenopol sublinia, în perfect acord cu spiritul vremii și într-o admirabilă încercare de sincronizare a dezbaterilor românești asupra chestiunii cu paradigma apuseană, condiția de maturitate și credibilitate pe care discursul istoric este dator să o îndeplinească: „istoria este și ea o știință și ca atare trebuie excluse pe cât se poate din ea fabulele și povestea care până astăzi păreau a face din ea parte integritoare”¹. Era aici nu doar efortul de a legitima credibilitatea disciplinei, astfel încât să poată fi folosită eficient în procesul politic de construcție a identității naționale, ci, mai mult, încercarea de a dezbate aceste probleme de la egal la egal cu autoritățile academice europene, astfel încât reflecția românească asupra teoriei istoriei să capete anvergura universală necesară². De altfel, dezbaterile polemice a timpului, lansate de istoriografia germană (Ranke, cu precădere) asupra adevărului istoric, care se cuvenea acum identificat cu mijloacele mai credibile ale rigurozității științifice, puneau în discuție nu numai paradigma romantică, de tip Michelet, care dominase copios până atunci scena istoriografiei și care colorase indelebil stilul reconstrucției istorice, ci și statutul

¹ A.D. Xenopol, *Istoria universală*, I, Iași, 1881; apud Al. Zub, *Junimea. Implicații istoriografice 1864-1885*, Iași, Junimea, 1976, p. 244.

² Alexandru Zub este cel care pune în discuție, cu acuratețe și cu o minuție întru totul legitimă „științific”, modul cum *intelligentsia* junimistă dezbată și se integrează în trendul scientist al timpului, care va face din istorie pivotul reconstrucției științelor umane în secolul XIX, binecunoscut astăzi drept „secolul istorismului”. Vezi Al. Zub, *op. cit.*, în special cap. X, „Probleme de metodă și teorie istorică”, p. 208-300.

epistemic al disciplinei. Istoria se cuvenea să fie altceva decât o povestire moralizatoare capabilă să anime elanurile revoluționare sau să îmbărbăteze națiunile în formare, ea trebuia să spargă haloul mitic care înconjurase ambiguu tot discursul umanist (filosofie, arte, literatură, teologie, istorie) din antichitate până la acel timp³. Se năștea astfel, triumfătoare și purificată, Știința, iar valențele ei edificatoare păreau de neoprit și mai presus de orice îndoială. În acest context scientist și sociologizant, care a dominat copios până în perioada interbelică scena umanioarelor, istoria făcea efortul de a se dezbăra de tarele romantice ale „literaturizării”, aspirând la o legitimitate epistemică realizată printr-un discurs aulic, riguros și sec, ce trimitea la o incontestabilă („mistică” aș spune) încredere în valoarea de adevăr a documentelor și faptelor ce se articula geometric într-o explicație rațională, ultimă, fără rest. Paradigma pozitivistă, cu rigoarea descrierii minuțioase și cu obsesia obiectivității, a constituit și – în spațiile conservatoare epistemologic – constituie încă *nec plus ultra* pe care spiritele abrupte, neîntinate de îndoială, se sprijină în explicația trecutului. Unde să mai încapă aici literatura, spațiu predilect al subiectivității și al unicității (știute fiind slăbiciunile nerepetabilului, care nu poate aspira la o valoare de adevăr prea mare)?

Ce încredere ar fi putut trezi, în astfel de condiții, sondarea adevărului – misiune înaltă și esențială a istoricului pozitivist – prin intermediul unui astfel de instrument impur, este inutil să mai detaliez în condițiile în care „chiar Aristotel ne învață că funcția literaturii, spre deosebire de cea a istoriei, nu este de a ne descrie adevărul, ci de a ne prezenta în mod veridic faptele”⁴. În ce mă privește, cred că tocmai în această tensiune dintre descrierea pozitivistă și prezentarea veridică (ce implică tehnici narative și imaginație literară) ar putea fi găsită cheia de articulare (stilistică și epistemologică) a scrisului istoric astăzi.

1. Întemeierea subiectivității istoricului

La 26 martie 1938, în aula Facultății de litere a Sorbonnei, Raymond Aron prezenta public, în vederea obținerii doctoratului în filozofie, două teze: „Introducere în filozofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivității istorice” (teza principală) și „Eseu despre teoria istoriei în Germania contemporană” (teza secundară) în fața unei comisii alcătuită din cei mai importanți și influenți reprezentai ai pozitivismului din științele umane ale timpului (Fauconnet, Bouglé, Vermeil, Bréhier, Halbwachs și Brunschwig – în marea lor majoritate, discipoli ai lui Durkheim). După cum ne informează sec notița de rigoare din *Revue de métaphysique et de morale* (nr. din iulie 1938, p. 28-31), teza principală a candidatului, care întemeia critic valoarea subiectivă a autorului de texte istorice dinamitând iluzia pozitivistă că poate exista o știință universală despre trecut, l-a făcut pe Fauconnet, principalul vizat de magnifica deconstrucție aroniană, să înceapă ședința prin mărturisirea că: „efortul candidatului i se pare o amenințare la adresa construcției sociologice a generației precedente și nu-și dă seama dacă spiritul negativist care inspiră această critică necruțătoare, și îl vizează pe el însuși, este «al unui satanic sau al unui disperat» (citată în text)”⁵. Dincolo însă de polemică și de context, poziția lui

³ O interesantă analiză asupra acestei chestiuni în *Filosofia, o știință?*, eseu publicat de Gabriel Liiceanu în volumul *Încercare în politropia omului și a culturii*, București, Cartea românească, 1981.

⁴ I. P. Culianu, *Ēros et magie à la Renaissance 1484*, Paris, Flammarion, 1984, p. 367 (traducerea și sublinierile îmi aparțin).

⁵ Reprodus în anexele variantei finale a tezei, publicată la Gallimard, în 1986, în ediția definitivă, revăzută și adnotată de Sylvie Mesure. Vom cita din traducerea românească a acestei ediții, în tălmăcirea lui Horia Gâncescu: Raymond Aron, *Introducere în filozofia istoriei. Eseu despre limitele obiectivității istorice*, București, Humanitas, 1997. Articolul din *RMM*, la p. 425-429, menționează greșit data susținerii ca fiind 18

Raymond Aron marca o răsturnare spectaculoasă de perspectivă asupra condiției istoricului și întemeia o epistemologie a subiectivității în demersul critic asupra trecutului prin care era proclamată, fără drept de apel, încheierea dominației triumfătoare a pozitivismului în științele umane. Argumentele lui Aron, solide și fundamentate pe o lectură comparată și profundă a istoriei ideilor, vor deschide calea unei răsturnări de paradigmă ale cărei efecte sunt resimțite și astăzi, când legitimitatea subiectivității și a lecturii personale în câmpul umanist și, pe cale de consecință, a reconstrucției trecutului operată de istorici, sunt incontestabile. Cu toate acestea, argumentarea aroniană nu și-a pierdut totuși actualitatea și merită a fi, foarte schematic, readusă în discuție cu atât mai mult cu cât, în istoriografia românească, poncifele istorismului și mitologia „obiectivității” demersului istoric sunt, din motive de decalaj epistemologic inevitabil, încă la mare preț.

De la bun început, în „Introducere”, Raymond Aron subliniază înțelesurile atribuite termenului de obiectivitate: „Obiectivitate nu înseamnă imparțialitate, ci universalitate. Dat fiind nivelul cunoștințelor noastre experimentale, o lege fizică ni se impune tuturor. Putem oare atribui aceeași **validitate** (s.n. F.C.), în funcție de o anumită treaptă a erudiției, unei reconstituiri istorice?”⁶ se întreabă el, legitim și retoric, pentru a pune cu temei în discuție contextul și misiunea cercetării istorice. Iar precizările care urmează, esențiale pentru înțelegerea premiselor criticii obiectivității discursului istoric, limpezesc și coordonatele raportului propus între descrierea adevărului, pe de o parte, și veridicitatea argumentării și a construcției discursului istoric de cealaltă parte; nu seriozitatea cercetării este pusă de Aron în discuție („excludem din cercetarea noastră tot ce se referă la stabilirea faptelor și critica textelor”), și nici gradul de artisticitate, stilul propriu implicat în demonstrație („lăsăm în egală măsură deoparte realizarea artistică, problemele de exprimare”), ci legitimitatea unei interpretări subiective (numită fără echivoc chiar „ficțiune”) în câmpul cercetării istorice. Căci, fatalmente, reducerea expunerii istorice la o serie de judecăți înlănțuite – lucru inevitabil atâta timp cât comunicarea prin limbaj presupune această secvențialitate care necesită pentru deciptare structuri raționale, singurele capabile să ofere garanția comunicabilității și a înțelegerii corecte – atrage după sine obligația istoricului de a articula nu atât descrieri, cât **sinteze** (ce presupun, cu termenii săi, alegere, organizarea materialelor, interpretare), iar o astfel de construcție nu mai poate avea, prin natura lucrurilor, aerul tare al descrierii științifice pure, universal valabile, sinteza implicând un tip de imaginație creatoare capabilă să slăbească valoarea de adevăr definitivă din științele naturii. „Nu pierdem din vedere – rezumă Aron – cât se îndepărtează de realitate o asemenea ficțiune, dar nu credem că este mai puțin legitimă; acceptată tacit de aproape toți cei care s-au ocupat de metodologie, ea este indispensabilă de îndată ce, legat de istorie sau de științele sociale, se pune problema adevărului”⁷.

Deconstrucția „iluziei pozitivistice” a adevărului istoric este realizată de Aron prin dezvoltarea polemică, față de tradiția hegeliano-marxistă, sociologizantă și fatalmente supusă unei mecanici a progresului liniar și prin aceasta inoperantă în domeniul

martic. Unul dintre participanți, părintele G. Fessard, corectează acest lucru în *La philosophie historique de Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1980, menționând că susținerea s-a făcut la „treisprezece zile de la Anschluss” pe fundalul unei atmosfere agitate și apăsătoare care, datorită contextului și a faptului că autorul venea după trei ani petrecuți în Germania, „a fost de natură să imprime ansamblului susținerii un caracter de înfruntare, fără îndoială întotdeauna amabil așa cum cerceau locul și ritualul, totuși destul de animat pentru a fi resimțit imediat dacă nu ca o ruptură, cel puțin ca o ciocnire între generații”. Cf. *Anexe la R. Aron, ed. cit.*, p. 431.

⁶ R. Aron, *op. cit.*, p. 19.

⁷ *Ibidem*.

societalului și al cunoașterii istorice, a temelor filozofiei critice a istoriei. Aceasta, de tradiție kantiană, este continuată de școala germană a filozofiei istoriei (Dilthey, Rickert, Simmel), de Max Weber sau de antipozitivismul francez (H.I. Marrou), iar Raymond Aron se situează el însuși în descendența acestei linii de gândire prin afirmarea țintei epistemologice urmărite de propriul demers: de la critica filozofiilor dogmatice ale istoriei la reîntemeierea științei istorice. Urmând această direcție și utilizând parcursul epistemologic în doi timpi arătat mai sus, Aron va reconcilia metodic și critic cele două metafizici ale istoriei prin raport cu care s-a construit sistemul său: viziunea unilaterală, liniară, a progresului Rațiunii (linia hegeliano-marxistă) cu cealaltă perspectivă unilaterală a spargerii și distribuției culturilor în fragmente ireconciliabile care alcătuiesc o pluralitate ireductibilă de culturi unice (Spengler). Rezumând construcția aroniană, s-ar putea spune că jocul complementar al explicației și înțelegerii precum și atenuarea pulsionilor totalizante ale rațiunii sunt elementele ce generează valoare de adevăr pentru viziunile subiective a istoricului.

În al doilea rând, Aron dezvăluie antinomia internă a cunoașterii istorice (istoricul dezbate și judecă fapte și succesiuni construite de el însuși în procesul de rescriere a trecutului). Față de această situație, aporetică în fond, soluția nu poate fi, în opinia filozofului francez, decât o profundă și morală scrutare pe care istoricul o întreprinde asupra propriei subiectivități. Raportul dintre „gândirea angajată” și „reflecție”, presupus de celebra sa situație în poziția „spectatorului angajat”, pune în discuție profunda obligație morală pe care istoricul ar trebui să o asume tocmai odată cu legitimarea „științifică” a valorii de adevăr pe care subiectivitatea o aduce. Deconstrucția obiectivității nu este niciodată, iar Aron însuși reprezintă un model cu virtuți exemplare, o invitație la diletantism sau la suspendarea judecății morale ca efect al legitimării dimensiunii subiective a istoricului. Dimpotrivă, imperativul moral kantian generează obligației istoricului de a proiecta asupra lumii cunoașterea de sine. Numai într-un astfel de caz întemeierea subiectivității sale e validă științific și poate constitui un spor de cunoaștere. Ficțiunea ca o componentă a scrisului istoric, imaginația literară ca o dimensiune a cunoașterii, cunoașterea de sine ca o metodă critică și imperativul categoric, moral sunt axele pe care se poate construi subiectivitatea istoricului. O subiectivitate **responsabilă** este lecția pe care Aron o oferă!

2. Ficțiune și discurs istoric

Odată eliberați de tirania judecăților definitive și de iluzia istoriei ca demers de restituire a unui adevăr integral, e cazul să ne punem întrebarea dacă un Xenopol contemporan nu ar fi mai degrabă tentat, pentru a realiza sincronia istoriografiei românești cu paradigmele ce alcătuiesc spiritul vremii în domeniul metodologiei istoriei, să reincludă „fabulele și povestea” în discursul istoric. Narațiunea, de la Herodot încoace, s-a dovedit a fi principala formă de reconstrucție a trecutului, iar istoricul este în mod esențial și implacabil un „povestăș”, un *descriptor*, un autor invitat să reconstruiască ficțional „ceea ce a fost” în condițiile în care imperativul lui Ranke de a descrie faptele „așa cum s-au petrecut ele” nu mai poate constitui astăzi decât un ideal de neatins. De la narațiunea evocatoare la narațiunea-instrument de cunoaștere, toate formele de „punere în pagină” a unei realități trecute, de imaginare a cauzelor și efectelor unor fapte și evenimente (ele însele realități textuale în cronici și documente), de „reînviere” (pentru uz politic sau educațional) a trecutului sunt utilizate de istoric. Rolul formativ și legitimant al miturilor implicate în discursul istoric modern a fost deja

pus în dezbaterile istoriografică⁸, iar analiza structurilor și tehnicilor narative în construcția discursului istoric este o constantă a dezbaterilor metodologice din ultimele decenii din lume, Hayden White (S.U.A.), Jörn Rüsen (Germania) sau Paul Ricoeur (Franța) fiind deja autorități mondiale în această chestiune⁹. Ce ar mai fi atunci de spus?

Într-o conferință ținută la Universitatea din Chicago, în 1978, și intitulată „Imaginație literară și structura sacralului”¹⁰, Mircea Eliade pune în discuție, cu o asumată trimitere spre necesitatea întemeierii unei alte chei de interpretare a operei proprii, raportul dintre stilistica specifică pentru creația științifică, serioasă, academică (nu întâmplător codificată în mediul anglo-saxon drept „non-fiction”) și cea implicată în creația literară, aceasta din urmă considerată periculoasă și descalificantă pentru un profesor universitar, în mediul academic american. Eliade face în această conferință nu atât elogiul libertății de a scrie ficțiune într-un mediu academic puritan și retractil față de asemenea porniri, în ciuda existenței și a unor exemple care contraziceau această tradiție (Giorgio Santayana, bunăoară), cât, mai ales, dezvăluie un mecanism de creație care îi este propriu și care, venind din tradiția europeană de la care se revendică („născut în România, aproape de începutul secolului, aparțin unei tradiții culturale care nu acceptă ideea unei incompatibilități între investigația științifică și activitatea artistică, în special literară”¹¹), merita a fi reabilitat: complementaritatea discursului științific cu cel literar. Mai exact spus, Eliade consideră că „o atare dublă vocație constituie parte esențială din destinul meu”¹². Istoric riguros, cu o vocație enciclopedică și cu o remarcabilă forță de muncă în spațiul științific, Eliade este și un scriitor de literatură neobosit. La o primă vedere, se părea că nevoia sa de a scrie literatură (numai în limba maternă) era o formă de a-și păstra contactul cu rădăcinile etno-lingvistice, cu un spațiu în care evada atunci când rigorile exilului îl apăsau. Cu toate acestea, mesajul limpede al conferinței sale este că literatura nu înseamnă pentru el doar un refugiu, ci implică o componentă esențială care nu pare evidentă decât la o lectură atentă: capacitatea de a construi teorii și de a inova în spațiul științei este de aceeași natură cu mecanismele care generează creația literară. Comentând o observație a lui J. Bronowski, potrivit căruia descoperirea unei axiome este rezultatul unui joc liber al minții, „o invenție în afara proceselor logice”, Eliade conchide: „aceasta înseamnă însă că literatura este sau poate fi, într-un mod propriu, instrument de cunoaștere. Așa cum o nouă axiomă relevă o structură anterior necunoscută a realului (adică întemeiază o nouă lume), tot astfel orice creație de imaginație literară revelează un nou univers de valori și de sensuri”¹³.

⁸ Unul dintre deschizătorii de drum ai deconstrucției raportului dintre istorie și mit, precum și al clișeele mitologizante din discursul istoric modern, a fost Al. Zub, care a detaliat critic această direcție de cercetare (vezi, spre exemplu, *Istorie și mit în epoca modernă*, republicat în Al. Zub, *Istorie și finalitate. În căutarea identității*, ed. a II-a, Iași, Polirom, 2004, p. 51-75), dezvolta apoi, după căderea regimului comunist, de către Lucian Boia ca o deconstrucție a mitologiilor istorice utilizate de discursul public ceaușist (cel mai cunoscut, dintr-o serie de volume, fiind Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas, 1997).

⁹ O bună introducere în istoriografia problemei este realizată de Sorin Antohi în studiul *Timp și narațiune. Tendințe noi în teoria istoriei*, republicat în S. Antohi, *Exercițiul distanței. Discursuri, societăți, metode*, ed. a II-a, București, Nemira, 1998, p. 65-80.

¹⁰ M. Eliade, *Literary Imagination and Religious Structure* a fost publicată în David Carrasco, Jane Marie Swanberg (eds.), *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective*, Boulder and London, Westview Press, 1985, p. 17-24. Vom cita după varianta în limba română, în traducerea lui Cezar Baltag, publicată în „Viața Românească”, LXXXII, nr. 3, martie 1987, p. 65-71.

¹¹ M. Eliade, *Imaginație literară...*, p. 66.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 67.

Nevoia de ficțiune este întemeiată ontologic, spune Eliade, iar cunoașterea operează organic cu „scenarii narative”, astfel încât oricâte scrupule pozitiviste sau neopozitiviste (în special tirania operată în acea vreme de lingvistică și de filozofiile limbajului în general, față de care Eliade se situa polemic) ar presupune cunoașterea științifică „pură”, ea nu poate fi izolată de creația literară. Rolul imaginației literare ca instrument de cunoaștere este foarte limpede ilustrat de Eliade prin deoalarea mecanismelor utilizate de el însuși atunci când construia discursul teoriei sale fenomenologice asupra istoriei religiei: „Știu, de asemenea, din propria-mi experiență că unele dintre creațiile mele literare mi-au dat o mai profundă înțelegere a anumitor structuri ale sacralului și că, uneori, fără să fiu conștient de acest fapt în momentul când scriam literatură, imaginația literară utiliza materiale sau sensuri pe care le studiasem ca istoric al religiilor”¹⁴. E aici nu numai o pledoarie explicită pentru valorizarea adecvată a creației artistice ca o componentă a cunoașterii, dar și o punere în discuție a interpretării adecvate care ar trebui fructificată în cazul analizei operei eliadene. Iar opera sa nu poate fi în adevăr judecată, cred eu, decât privind-o în integralitatea ei, pe toate palierele de articulare și manifestare: științific, literar, memorialistic și, de ce nu?, politic și social.

Utilizarea ficțiunii în construcția complexului și polifonicului discurs eliadean nu este întâmplătoare, tot așa cum nu este întâmplătoare prezența ficțiunii în discursul oricărui istoric sau hermeneut. Problema centrală a ficțiunii în cazul discursului istoric este, bineînțeles, caracterul ei mistificator. Dacă ficțiunea este utilizată pentru a deturna adevărul, pentru a acoperi cu imagini false chipul unor realități sau fapte neconvenabile discursului puterii sau de a masca și truca memoria „neutilizabilă” atunci, firește, rolul ei este negativ. De altfel, nici nu merită insistat pe această latură, căci nu ficțiunea ca o contrafacere este în discuție aici, ci ficțiunea care, în termenii lui Eliade, este „instrument de cunoaștere”. Însă disecarea celor două perspective nu e chiar atât de simplă cum ar putea părea la o primă lectură. Într-o amănunțită și pătrunzătoare analiză a punctelor de contact și a disocierilor existente între opera lui Eliade și a celui mai important discipol al său din anii '80, Ioan Petru Culianu, criticul Dan Petrescu relevă că, în realitate și contrar opiniei generale, distanța luată de Culianu a fost mult mai mare decât apare la o privire de primă instanță. Iar tema ficțiunii și raportul dintre cunoașterea științifică și cea literară ar putea fi un astfel de punct de disjunție dintre cei doi mari gânditori ai culturii române. Analizând personalitatea lui Eliade prin grila lui Culianu însuși (care vedea în maestrul său „un mare mistagog”¹⁵), Dan Petrescu pune în evidență, cu sagacitate, faptul că „vorbind de «specialiștii sacralului», personalități eminamente creatoare din sânul societăților arhaice (preoți, șamani, *medicine-men*, barzi) cu acces la extaze și izbutind să impună unor colectivități întregi «măcar unele dintre viziunile lor imaginare», istoricul religiilor găsea, în fond, mistagogiei o întrebuintare elitistă și normativă. Aceasta ține însă de o veche paradigmă, a cărei singură justificare sta în **utilitatea relativă a ficțiunilor într-o lume desacralizată** (s.n. F.C.); cu alte cuvinte, după moartea lui Dumnezeu nu situăm în regatul ficțiunii”¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Culianu va pune pentru prima oară în discuție faptul că în mod deliberat Eliade construiește, prin intermediul scrierilor sale, o poveste „criptată” care nu se lasă descifrată, care provoacă o mulțime de sensuri astfel încât s-ar putea spune că își „înscrează” substanța epică pentru a produce un șir infinit de interpretări: „Personaj care, prin puterile, memoriile și romanele sale autobiografice, s-a dezvăluit publicului ca nimeni altul, el este și – cum puțini bănuiesc – un mistagog al literelor, un creator ludic conștient și uneori ludic de enigme. Mircea Eliade nu se oferă: se derobază. El nu spune: sugerează”, în I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, București, Nemira, 1995, p. 158.

¹⁶ Dan Petrescu, *Ioan Petru Culianu și Mircea Eliade: prin labirintul unei relații dinamice*, în Sorin Antohi (coord.), *Ioan Petru Culianu. Omul și opera*, Iași, Polirom, 2003, p. 412.

Nu încap azi nici o îndoială asupra faptului că Eliade a dat frâu liber pasiunii sale pentru mituri și mistere și că a utilizat din plin aceste mecanisme ficționale pentru a-și face opera cât mai greu de descifrat, deci aptă să reziste provocărilor timpului, căci o hermeneutică completă a ei ar fi epuizat-o, sortind-o uitării. Eliade ca arhitect al propriului mister și ca un constructor lucid al unui mesaj criptic de care să dea seama întreaga sa operă este o realitate care nu mai poate fi ignorată. De la dezvăluitori vigilenți ai derapajelor politice de tinerețe, care văd întreaga sa operă doar ca un camuflaj al unui mesaj al misticii legionare, la interpreții avizați ai literaturii sale fantastice sau la dezbaterile vii în câmpul metodologiei studiilor religioase pe care teoriile sale le suscită, opera sa generează o multitudine de reacții și interpretări rămânând astfel vie. În ce mă privește, cred că Eliade și-a gândit creația ca un tot ce înglobează abil cele mai variate forme de creație, științifice și literare, în limbi diferite, fragmente de jurnal și interpretări dirijate asupra propriului trecut (memoriile) astfel încât să facă extrem de dificilă recunoașterea și interpretarea întregului. Ficțiunea a fost astfel la îndemâna istoricului nu numai ca mijloc de cunoaștere, ci și ca strategie de ascundere, făcând astfel ca textul istoricului religiilor să-și depășească condiția de martor pentru a ajunge în postura privilegiată și greu descifrabilă de actor și regizor al propriului rol, înconjurat de faldurile misterelor de tot felul. Firește că Eliade rămâne, așa cum îl descria discipolul său favorit, „un mare creator de mituri” căci el a știut foarte bine ce valoare de întemeiere ontologică are povestirea și era perfect avizat asupra rolului pe care îl joacă ficțiunea în spațiul desacralizat al contemporaneității, care simte difuz nevoia de hierofanii. Aproape de finalul conferinței sale Eliade spunea, și e greu să nu vedem aici mesajul subtil și aparent inofensiv al mistagogului, că: „Printr-o hierofanie sacral este în egală măsură revelat și totodată camuflat în profan. Tot astfel, în cazul operelor literare, valori umane semnificative și exemplare se întruchiează (camuflându-se) în episoade și personaje concrete, istorice, și, prin aceasta, fragmentare. Investigarea și înțelegerea semnificațiilor exemplare și universale ale operelor literare este un fapt analog cu recuperarea sensurilor fenomenelor sacrului”¹⁷.

Se dovedește astfel cât de mare poate fi tentația literaturii pentru un istoric dar, în egală măsură, cât de profund sunt legate *underground* disciplinele umaniste, în ciuda aparențelor. De aceea, pledoaria mea nu poate fi decât în favoarea unui discurs totalizant al umanioarelor care să permeabilizeze granițele, să dinamiteze feudele și să provoace suplețe și toleranță.

În mod paradoxal, dacă vrea să fie credibil, scrisul istoricului nu se poate dispensa de subiectivitate și ficțiune. Dacă însă subiectivitatea trebuie temperată prin răspundere morală, imaginația literară, ca instrument de cunoaștere, trebuie echilibrată prin rigoare epistemologică. Numai așa ficțiunea, tehnicile de articulare a discursului narativ sau amprenta stilistică originală nu vor afecta nici esența demersului istoric (onestitate și probitate intelectuală), nici menirea istoricului, așa cum a fost ea imortalizată de un literat faimos precum Herman Hesse: „a te îndeletnici cu istoria presupune convingerea că năzuiești spre ceva imposibil și totuși de maximă importanță. A te îndeletnici cu istoria însemnează: a te lăsa în seama haosului și a-ți păstra totuși credința în ordine și sens”¹⁸.

¹⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸ Herman Hesse, *Jocul cu mărgelele de sticlă*, București, RAO, 1994.

PRACTICILE SCRISULUI ȘI LECTURII. STADIUL CERCETĂRIILOR ÎN ISTORIOGRAFIA ROMÂNEASCĂ

Alexandru Ofrim

Studiile tradiționale de istoria cărții au conturat o imagine parțială asupra prezenței acesteia în societățile de altădată. Perspectiva pozitivistă, cronologică, a acordat prioritate aspectelor cantitative precum producerea și circulația cărții, modalitățile de desfacere, prețurile, activitatea copiştilor sau tipografilor, posesia cărții, inventarierea bibliotecilor etc. Lipsa efortul de a surprinde relațiile complexe ale cărții cu celelalte activități umane, nu erau puse întrebări referitoare la contextele sociale, culturale sau mentale în care se manifestă aceasta.

Au fost lăsate la o parte tocmai condițiile concrete de apropiere a cărții de către diversele categorii de cititori, modalitățile diferite ale lecturii. Analiza statistică a prezenței cărții nu oferă prea multe indicii referitoare la diversele ei utilizări, la practicile individuale și colective de lectură.

Vechile abordări filologice și bibliologice se ocupau doar de prezența scrisului și a cărții la nivelul elitelor instruite, ignorând impactul acestora la nivelul celor mulți, analfabeți sau posedând câteva rudimente ale scrisului și cititului. La rândul ei, istoria literară a abordat obiectele culturii scrise din aceeași perspectivă unilaterală, fără să treacă dincolo de text, fără a se interesa de context, limitându-se la o analiză intrinsecă, istorico-filologică. În acest sens, istoricul francez Michel de Certeau remarca faptul că istoriografia cărții a fost mai mult interesată de „corelații între obiectele citite, apartenențe sociale și locuri de frecventare, decât de analiza însăși a operațiunii de a citi, modalitățile și tipologia acesteia”¹.

Noul tip de discurs în istoria cărții s-a conturat pe fundalul epistemologic și metodologic al „Școlii de la Annales”. Încă din anul 1941, unul din fondatorii Annalelor, Lucien Febvre, remarca faptul că lectura și cartea erau o *terra incognita* pentru istorici și se pronunța pentru o istorie socială a acestora: „să reconstituim mediul, să ne întrebăm cine scria și pentru cine; cine citea și de ce; ar trebui să știm ce formație primiseră scriitorii la școală sau în altă parte și, de asemenea, ce formație aveau cititorii (...) Ar trebui să punem în legătură schimbările de obișnuință, de gust, de scriitură, de preocupări ale scriitorilor, cu vicisitudinile politice, cu transformările mentalității religioase, cu evoluția vieții sociale, cu schimbările modei artistice și a gustului etc.”². În anul 1958, Lucien Febvre și Henri-Jean Martin au publicat monografia *L'apparition du livre*, moment care a însemnat depășirea metodelor descriptive și bibliografice

¹ *L'invention du quotidien*, vol. I, *Arts de faire*, Paris, UGE, 1988, p. 246.

² *Combats pour l'histoire*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 264.

tradiționale. În anii '70, a treia generație de istorici ai „Școlii de la Annales” a întreprins o vastă anchetă asupra mentalităților din societățile de altădată, aducând la suprafață moduri de gândire, emoții și sentimente, atitudini și comportamente colective. Noua orientare istoriografică nu putea lăsa la o parte istoria practicilor legate de scris și lectură – acestea fiind expresia unor dimensiuni fundamentale ale experienței umane, mai ales în societatea noastră „plumitivă”³.

Obiectivele majore ale noii istorii culturale din ultimele două decenii au fost reconsiderarea locului deținut de cultura scrisă în cadrul societăților europene din secolele XVI-XIX, repertorierea practicilor culturale împărtășite atât la nivelul elitelor sociale cât și la nivel popular, punerea în evidență a competențelor de scriere și de lectură. Orizontul de cercetare a fost lărgit foarte mult de istoricul francez Roger Chartier, ale cărui preocupări privesc istoria cărții și a lecturii, modalitățile de producere, circulație, difuzare și receptare a textelor între secolele XVI-XVIII⁴. Abandonând conceptul de „mentalitate”, noua istorie culturală pune accentul pe conceptele de „reprezentări” și „practici culturale”, acestea permițând o mai bună articulare a trei procese culturale, respectiv: elaborarea, difuzarea-circulația și receptarea-consumul.

Mutațiile epistemologice din istoria culturală au urmat îndeaproape dezbaterile care au avut loc în antropologia culturală. De fapt, abordarea istorică a practicilor culturale legate de scriere și lectură a avut ca punct de plecare achizițiile antropologiei culturale, preocupate de cercetarea modului de funcționare a elementelor culturii scrise și de efectele introducerii scrisului asupra proceselor cognitive existente în societățile orale „pre-literate”. Reprezentanții așa numitei „anthropology of literacy”: Jack Goody⁵ și Walter J. Ong⁶ au arătat că oralitatea și „scrisul – cititul” („literacy”) nu se exclud reciproc. Societățile tradiționale orale nu au rămas în afara circulației cuvântului scris, dimpotrivă, au existat largi spații de manifestare a culturii scrise în interiorul acestora. Elemente ale culturii scrise pot funcționa în societățile orale, dobândind însă trăsături specifice care decurg din dependența lor față de oralitate⁷. Frontiera care îi despărțea pe cei care știau să scrie și să citească de cei care nu știau nu era atât de rigidă așa cum s-a crezut, dimpotrivă, această frontieră era permeabilă și fluidă. Exista o „cultură a scrisului” (sau o „cultură grafică”) chiar și la cei nedepriși cu alfabetul, fragmente ale culturii scrise erau împărtășite și de cei care nu știau să scrie și să citească.

Spre deosebire de vechea istorie culturală care delimitase două mari moduri complet separate de însușire și de transmitere culturală, respectiv cultura scrisă și cultura orală, cercetările din ultimii ani au pus în evidență faptul că „scrisul se află chiar

³ Această formulare îi aparține lui Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, vol. II, 1975, p. 51.

⁴ Dintre studiile sale amintim *Lecture et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987 (trad. rom. *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Editura Meridiane, 1997); vezi și volumele coordonate de Roger Chartier: *Les usages de l'imprime*, Paris, Fayard, 1987; *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot, 1993; *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, IMEC, 1996.

⁵ *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, 1977; vezi și *Literacy in Traditional Societies*, ed. by Jack Goody and Ian Watt, Cambridge University Press (Mas.), 1986.

⁶ *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, New York, Menthuen, 1982.

⁷ Cercetările de teren ale antropologilor, efectuate în societățile arhaice, „pre-literate”, au fost completate de privirea istorică asupra modului în care funcționa scrierea în vechile societăți europene. Nu întâmplător, clasicistul Jesper Svenbro și-a intitulat cartea: *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne* (Paris, La Découverte, 1988; trad. rom. *Phrasikleia. Antropologia lecturii în Grecia antică*, București, Editura Symposium, 2004), unde se ocupă de locul important deținut de lectura cu voce tare în Grecia antică (scrisul era pus în serviciul culturii orale, lectura silențioasă, individuală fiind o practică puțin răspândită).

în inima formelor celor mai gestuale și oralizate ale culturilor de altădată. Așa se petrec lucrurile în ritualurile adesea sprijinite pe prezența fizică și lectura efectivă a unui text central în ceremonie⁸. Mutarea accentului de pe producerea textului pe receptarea lui a dus la conturarea unor noi direcții de aprofundare. Scrisul și cartea nu sunt incompatibile cu caracterul predominant oral al culturii populare, tradiționale. Între cuvântul rostit și cuvântul scris există distanțe, dar și interferențe sau recuperări: textul scris se întoarce în oralitate prin medierea lecturii cu voce tare. Utilizarea cărții presupune nu numai practici private, individuale, ci și colective, mai ales în ceea ce privește modalitățile de receptare, prin lectura cu voce tare, caz în care avem de-a face cu comunități de ascultători ai unui text scris sau tipărit. Iată de ce reconstituirea acestei practici culturale care este lectura trebuie să se ocupe de receptarea cuvântului scris în interiorul culturilor țărănești europene din secolele XVII-XX.

Studiile recente au înlăturat sistemul de opoziții culturale: popular/savant, oralitate/scriș, vulgar/elitar, alfabet/analfabet, opoziții ireductibile, situate de o parte și de alta a unei frontiere bine delimitate. Reformulările au vizat faptul că diferențele culturale nu se suprapun perfect stratificărilor sociale și că, mai degrabă, trebuie depistate numeroasele practici culturale împărtășite atât la nivel popular cât și la nivelul elitelor sociale. Consecința în plan metodologic a fost desprinderea cărții și lecturii din sfera culturii înalte, deplasarea atenției istoricului spre mediile orale, mai puțin sau deloc deprinse cu scrisul și cititul, dar care nu au rămas în afara ariei de acțiune a culturii scrise. Scrisul, cartea și lectura dobândesc conotații simbolice și sunt incluse deseori în practici magico-religioase, unde nu mai au nimic de-a face cu funcția lor de mijloace de comunicare⁹.

Istoria cărții și a lecturii trebuie integrată unei perspective mai largi, interdisciplinare, fiind necesară colaborarea cu mai multe discipline sau perspective teoretice: antropologia culturală, istoria și teoria literară, sociologia cărții și a lecturii, psihologia lecturii, semiotica, pragmatica etc.¹⁰.

În introducerea la o primă sinteză care încearcă să reconstituie profilul lecturii și al cititorilor din diverse epoci istorice, Guglielmo Cavallo și Roger Chartier afirmă că lectura este un proces antropologic: „lectura este o practică întotdeauna întrupată în anumite gesturi, spații, obișnuințe. Spre deosebire de demersul fenomenologic care anulează modalitățile concrete de lectură, considerată ca o invariantă antropologică, trebuie să identificăm dispozițiile specifice care disting comunitățile de cititori, tradițiile de lectură, modalitățile de a citi¹¹”. Această abordare a lecturii din perspectivă antropologică trebuie să țină seama de posturile corpului, de locurile unde se desfășoară lectura, de materialitatea obiectelor scrise (manuscrisul, cartea tipărită), de practicile și comportamentele asociate apropierei textului prin lectură. Întotdeauna, cititorul se confruntă cu texte care sunt vehiculate prin intermediul unor forme materiale, difuzarea și receptarea lor se face prin intermediul acestor suporturi. Există, așadar, o pluralitate a practicilor de apropiere a textelor care circulă la un moment dat într-o societate, în

⁸ Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, p. 22; vezi și idem, *Texts, Printing, Reading*, în vol. *The New Cultural History*, ed. by Lynn Hunt, University of California Press, 1989, p. 170.

⁹ Asupra practicilor, credințelor și riturilor care implică prezența scrisului, cărții și lecturii, vezi Alexandru Ofrim, *Cheia și Psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Pitești, Editura Paralela 45, 2001.

¹⁰ O sinteză a teoriilor lecturii la Paul Cornica, *Introducere în teoria lecturii*, București, Editura Minerva, 1988 (ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 1998).

¹¹ *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, 2001, p. 8.

funcție de tradițiile culturale, de capacitățile de lectură, de obișnuințele și de interesele cititorilor, de modalitățile de receptare.

Cercetările actuale în domeniul practicilor de lectură, așa cum se prezintă ele în istoriografia franceză, dar și în cea anglo-saxonă sau germană, nu se mai limitează la a ști cine citea, ce citea, cât citea, ci mai ales cum și de ce citea un individ sau o comunitate de cititori dintr-o perioadă dată.

În prezentările stadiului cercetărilor, aparținând reprezentanților diverselor istoriografii naționale, susținute cu ocazia unui colocviu care a avut loc la Paris în ianuarie 1993 și reunite într-un volum coordonat de Roger Chartier: *Histoires de la lecture. Un bilan des recherches: actes du colloque des 29 et 30 janvier 1993*¹², lipsește, din păcate, o intervenție referitoare la spațiul istoriografic românesc. Deși cercetarea românească a acumulat numeroase studii în domeniul istoriei cărții, acestea, în marea lor majoritate, urmează căile erudiției istorico-filologice, fiind prea puțin preocupată de a se racorda la dezbaterile purtate în alte discipline sau în istoriografia europeană. Predomină descrierile exemplarelor de carte veche, monografiile privind activitatea centrelor tipografice etc. Însemnările de pe marginea cărților au fost exploatate doar din perspectiva valorii lor documentare, ca dovezi ale circulației cărții (sau sursă pentru istoria politică, economică, demografică etc). Lipsesc cu desăvârșire preocupările de a regăsi și studia în corpusul însemnărilor marginale, tocmai vocea cititorilor, impresiile lor de lectură, reflexe ale practicilor propriu-zise de lectură.

În consecință, cele mai multe lucrări autonome de istoria cărții și a lecturii în spațiul românesc nu și-au reconsiderat obiectivele și metodele cercetării, nu și-au nuanțat instrumentele analitice prin raportarea la discuțiile din alte discipline socio-umane. Aceasta în pofida faptului că există premise teoretice valoroase în lucrările lui Alexandru Duțu, cel care, preocupat de evoluțiile din câmpul cercetărilor literare, ale celor de literatură comparată, a introdus la noi perspectiva școlii franceze a istoriei mentalităților. Alexandru Duțu ne-a lăsat numeroase studii în care a propus un nou tip de demers, debarasat de factualitate și atent la diversele contexte ale faptelor culturale, la mentalitățile colective. El a deschis noi perspective în studiul culturii vechi românești, indicând direcții de cercetare cum ar fi „cultura comună”, raportul oralitate-scriere, practicile lecturii, circulația cărții manuscrise și a cărții tipărite etc¹³.

„Cultura comună” românească din secolele XVII-XVIII, văzută ca un fond comun de practici culturale (inclusiv lectura cu voce tare), împărtășite atât la nivel elitar cât și popular, a fost aprofundată și de Cătălina Velculescu. În studiile sale, cercetătoarea remarcă presiunea exercitată de către cultura tradițională orală asupra începuturilor culturii scrise românești¹⁴.

¹² Paris, IMEC-Ed. de la Maison des Sciences de l'homme, 1995; vezi și grupajul de articole din numărul tematic *Pratiques d'écriture* al revistei „Annales. Histoire, Sciences Sociales”, nr. 4-5, 2001, unde foarte activă este istoriografia maghiară: Istvan György Tóth, *Une société aux lisières de l'alphabet. La paysannerie hongroise aux XVII^e et XVIII^e*, și Gabor Klaniczay, Ildikó Krisztf, *Écriture saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l'écrit*.

¹³ Amintim aici doar câteva din contribuțiile lui Alexandru Duțu: *Cultura română în civilizația europeană modernă*, București, Editura Minerva, 1978; *Literatură comparată și istoria mentalităților*, București, Editura Univers, 1982; *Carte și oralitate în cultura comună*, în *Valori bibliofile din patrimoniul cultural național*, vol. I, Râmnicu-Vâlcea, 1980; „*Literatură populară*” și cultura tipărită, în vol. *Călătorii, imagini, constante*, București, Editura Eminescu, 1985; „*Culture commune*” et culture populaire: l'exemple du sud-est européen, în *Rapports*, XVI^e Congrès International des Sciences Historiques, Stuttgart, 1985, vol. II, p. 500-502.

¹⁴ Vezi studiul *Mentalitate rurală și cultură scrisă în limba română*, din vol. *Cărți populare și cultură românească*, București, Editura Minerva, 1984; *Între scriere și oralitate*, București, Editura Minerva, 1988; precum și studiul *Folclor și cultură comună*, în „*Limba și Literatură*”, 1989, nr. 4, p. 559-566.

Practicile lecturii în cultura veche românească nu au fost cercetate sistematic și unitar din punct de vedere metodologic. Deși diverși cercetători aplecați către domeniul literaturii medievale au făcut observații pertinente referitoare la modalitățile de receptare ale textelor vechi românești, lipsește încă viziunea sintetică. Referințe la modalitățile concrete de lectură sau la cititor sunt prezente la istorici literari precum: Dan Horia Mazilu (care depista urmele „rostirii” în diplomatica medievală românească)¹⁵; Ion Istrate (o excelentă demonstrație asupra practicii lecturii intensive, cu voce tare, având ca punct de plecare ortografia, semnele de punctuație și despărțirea în silabe prezente în texte ale literaturii române vechi)¹⁶; Eugen Negrici (despre stilul oral al psalmilor, adaptați unei lecturi cu voce tare)¹⁷; Anton Cosma (despre publicul auditor al cârților populare românești)¹⁸; Liviu Papadima (interesat, din perspectiva naratologiei, de strategiile comunicării autor-cititor la jumătatea secolului XIX românesc, pune mai mult în valoare „lectorul virtual” și mai puțin pe „lectorul real”)¹⁹.

Pași importanți în direcția reconstituirii cititorului real din cultura veche românească au fost făcuți de către istoricul literar Mircea Vasilescu, în cartea sa „*Iubite cetitoriule... „Lectură, public și comunicare în cultura română veche”*²⁰. Prin investigarea prioritară a corpusului predosloviilor cârților românești din secolele XVI-XVIII, este refăcută relația autor-cititor, fără a fi scăpat din vedere și practicile concrete de lectură, așa cum apar acestea în indicațiile prefatale sau epilogurile tipografilor. O noutate a cercetării lui Mircea Vasilescu este luarea în considerare a materialității cărții (pe urmele „bibliografiei materiale” a lui Donald McKenzie²¹) – de mare importanță în predeterminarea modalităților de lectură. Studiarea formatului cărții românești în intervalul 1508-1820, precum și a altor elemente grafice, oferă informații de prim ordin referitoare la evoluția practicilor de lectură: de la lectura cu voce tare, intensivă, la lectura silențioasă, extensivă. Acest gen de cercetări ar trebuie continuate prin studii seriale sistematice, având în vedere că investigațiile lui Mircea Vasilescu se referă doar la eșantionul oferit de datele existente în *Bibliografia românească veche* a lui Ioan Bianu și Nerva Hodoș.

Alături de aceste contribuții ale filologilor nu putem trece cu vederea cercetările aparținând unor istorici preocupați de prezența cărții în societatea românească premodernă: Valeriu Leu, care reconstituie prezența cărții la nivel zonal, în Banat, ținând însă seama și de reprezentările colective, de codurile „culturii comune” (bazate pe preponderența oralității și pe descifrarea colectivă a cărții)²², și Daniel Barbu, care

¹⁵ *Proza oratorică în literatura română veche*, vol. I, București, Editura Meridian, 1986, p. 98-110.

¹⁶ *Barocul literar românesc*, București, Editura Meridian, 1982, p. 115-194.

¹⁷ *Poezia medievală în limba română*, Craiova, Editura Vlad&Vlad, 1996, p. 28-79.

¹⁸ *Geneza romanului românesc*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 16-30.

¹⁹ *Literatură și comunicare. Relația autor-cititor în proza pașoptistă și postpașoptistă*, Iași, Editura Polirom, 1999.

²⁰ Pitești, Editura Paralela 45, 2001.

²¹ *Bibliography and the Sociology of Texts*, London, The British Library, 1986 (carte tradusă în franceză, *La bibliographie et la sociologie des textes*, Paris, Cercle de la Librairie, 1991, cu o prefață de Roger Chartier). McKenzie consideră că obiectul de studiu al bibliografiei materiale este întregul procesul de producere, de transmitere și de receptare a textelor (nu numai a celor scrise ci și a textelor orale, a imaginilor etc). Studiul formei materiale a textului are o mare importanță întrucât este producătoare de sens (de exemplu: formatul, calitatea hârtiei, punerea în pagină, organizarea internă, corpul de literă etc). Amintim aici și exemplarul studiului al istoricului francez Henri-Jean Martin, *La naissance du livre moderne. Mise en page et mise en texte du livre français (XIV^e-XVII^e siècle)*, Paris, Cercle de la Librairie, 1999. Lectura însăși este condiționată de punerea în pagină a textului, de semnele de punctuație, vezi Paul Saenger, *Space Between Words. The Origin of Silent Reading*, Stanford University Press, 1997.

²² *Cartea și lumea rurală în Banat 1700-1830*, Reșița, Editura Banatica, 1996, în special cap. *Satul bănățean între oralitate și scris*, p. 15-35.

avansează „timpul lecturii“ drept criteriu fundamental al practicilor de lectură în secolul XVIII românesc (el constată că mai mult de jumătate din cărțile tipărite între anii 1678-1830 sunt cărți de cult care nu erau destinate petrecerii timpului liber, adică lecturii extensive, ci lecturii intensive, devoționale, lecturii comunitare, cu voce tare)²³.

Din această trecere în revistă a stadiului cercetărilor se poate observa faptul că studiile de mai sus sunt aproape în totalitate dedicate literaturii române vechi sau circulației cărții vechi românești, lipsind cercetările dedicate perioadei moderne și contemporane. Sunt ignorate manifestările ulterioare, din a doua parte a secolului XIX românesc, când și la noi se multiplică aria de difuzare a culturii scrise, se schimbă radical atitudinea față de carte și se modifică obișnuințele lecturii. Noile practici ale scrisului și lecturii încep să se răspândească în Franța, la mijlocul secolului XVII, apoi în Germania, la începutul secolului XVIII. Istoricul german Rolf Engelsing vorbește despre o „revoluție a lecturii“ (*leserrevolution*), care ar fi avut loc în Europa vestică, la sfârșitul secolului XVIII²⁴. Practicile lecturii s-au modificat, prin trecerea de la lectura intensivă la lectura extensivă, de la lectura repetitivă, cu voce tare (sau subvocalică)²⁵, la lectura unică, silențioasă și rapidă a unor texte aparținând unor genuri diferite. Acest proces a coincis cu laicizarea culturii scrise, cu desacralizarea lecturii. Înainte de secolul XIX predomina lectura intensivă care presupunea frecventarea unui număr redus de cărți, în principal de factură religioasă (*Biblia*, cărți de rugăciuni, vieți de sfinți, dar și almanahuri, calendare). Acest tip de lectură contemplativă (*lectio divina* – apropiată de rugăciune și psalmodiere) nu avea drept scop satisfacerea curiozității intelectuale sau sistematizarea cunoștințelor, ci regăsirea unor adevăruri deja știute, aprofundarea aceluiași text care favoriza memorizarea. Elementul esențial în cadrul acestui tip de raport cu cartea era autoritatea textului sacru, respectul și venerația față de Cartea sfântă, purtătoare a logosului divin²⁶. Lectura extensivă este profană, deritualizată, se desprinde de servituțile culturii orale, devine practică silențioasă, interiorizată, individuală.

Constituirea individualității moderne, erodarea vechilor solidarități de tip țărănesc și urbanizarea pot fi văzute și ca efecte ale masivului proces de aculturație care a fost alfabetizarea societăților europene între secolele XVII-XIX. În absența unor analize concrete (fie și parțiale) care să surprindă atât aspecte cantitative, cât și dimensiuni calitative ale cuceririlor culturii scrise în interiorul societății tradiționale românești, dominate de transmiterea orală, este dificil să înțelegem semnificațiile acestei adevărate „revoluții mentale“, de geneză a însăși modernității noastre.

Achiziționarea noțiunilor elementare ale scrisului și cititului se face în primul rând la școală. Iată de ce istoria cărții și a lecturii nu poate fi separată de istoria școlii și a învățământului. Însă, și în ceea ce privește istoria școlii, istoriografia românească a

²³ *Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, Editura Antet, 1996, cap. *O economie politică a lecturii*, p. 59-76.

²⁴ *Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart, 1974; vezi și Hans Erich Bödeker, *D'une «histoire littéraire du lecteur» à l'«histoire du lecteur». Bilan et perspectives de l'histoire de la lecture en Allemagne*, în *Histoires de la lecture. Un bilan des recherches*, p. 93-124; o perspectivă critică asupra cercetărilor lui Engelsing la Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, Iași, Editura Polirom, 2000, p. 214-215.

²⁵ Referitor la practicile lecturii cu voce tare în mediile rurale și urbane românești din secolele XVIII-XIX, vezi Alexandru Ofrim, Lucia Ofrim, *Practicile lecturii – aspecte istorice și etnologice*, în „Symposia. Caie de etnologie și antropologie“, Craiova, nr.1, 2002, p. 167-188.

²⁶ Referitor la reprezentări ale Cărții sacre și ale lecturii în cultura veche românească, vezi Andrei Oișcanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, Editura Minerva, 1989, p. 228-236; idem, *Mythos&Logos. Studii și eseuri de antropologie culturală*, București, Nemira, 1997, p. 131-141; Alexandru Ofrim, *Cheia și Psaltirea*, p. 44-46, 235-270.

rămas cantonată la aspectele instituționale sau ideologice²⁷, întârziind să apară noi abordări care să pună accentul pe legăturile complexe existente între formele educației instituționalizate și structurile sociale, economice, culturale. Apoi, istoria alfabetizării este identificată cu istoria școlii, operându-se o legătură mecanică între procesul de alfabetizare și școală. Or, alfabetizarea nu se suprapune decât parțial cu școala, întrucât învățarea scrisului și a cititului se petrece și în afara școlii. De aici necesitatea unei abordări etnologice, prin deplasarea atenției spre alte zone cum ar fi: cadrul familial, comunitatea religioasă, armata, administrația etc. Așadar, lunga istorie a alfabetizării trebuie pusă în legătură nu numai cu instituțiile școlare ci și cu circuitele extrașcolare și cu structurile sociabilităților. Acest proces trebuie explicat în legătură cu societatea, cu factorii economici, politici, religioși etc. Alfabetizarea reprezintă o profundă mutație antropologică pentru că scrierea nu este o simplă transpunere a cuvântului rostit, ea determină abilități cognitive, maniere de a gândi, de a organiza și de a transmite datele cunoașterii, diferite de cele ale vechii culturi tradiționale orale²⁸. Răspândirea scrisului a însemnat posibilitatea de a comunica în afara controlului grupului social, adică a tradiției, capacitatea de a citi și scrie modificând relația individului cu normele comunității. Intrarea majorității corpului social în cultura scrisă, această adevărată „revoluție culturală silențioasă” s-a desfășurat extrem de lent și neuniform. Care au fost rezistențele, tensiunile, decalajele (cronologice, geografice, sociale etc.), cum s-au impus noile reprezentări ale culturii scrise în spațiul românesc, iată tot atâtea întrebări la care trebuie să răspundă viitoarele cercetări.

În concluzie, nu putem să nu subscriem observației lui Mircea Vasilescu, potrivit căreia istoriografia românești îi lipsește „o lucrare despre dimensiunile antropologice ale scrisului, care să depășească sfera de interes a istoriei limbii și a filologiei tradiționale și să trateze activitatea de a scrie ca modalitate de comunicare, pusă în legătură cu structurile mentalului colectiv, cu viața materială, cu ansamblul relațiilor sociale și culturale ale vremii și, nu în ultimul rând, oralitatea”²⁹. Scrierea unei istorii a practicilor culturii scrise în spațiul românesc necesită o lărgire a câmpurilor de investigație, o înnoire a metodelor și a problematizărilor. Deseori a fost invocată precaritatea datelor de care ar dispune o asemenea cercetare, dar nu trebuie să uităm că istoria practicilor culturale își poate extrage informațiile dintr-un alt tip de lectură aplicat unor documente deja cunoscute, editate. Indispensabilă este depistarea unor fonduri arhivistice care pot conține informații valoroase despre practicile lecturii, cum ar fi arhivele societăților culturale românești din a doua jumătate a secolului XIX și începutul celui următor, preocupate de răspândirea științei de carte (ASTRA în Transilvania, „Drăgoșiana” în Maramureș), arhivele societăților de lectură din mediul urban și rural, bibliotecilor populare, școlilor pentru adulți³⁰. Cercetarea fondurilor Ministerului Instrucțiunii Publice și a celor aparținând „Casei Școalelor” este în măsură să aducă la suprafață date

²⁷ În acest sector, o înnoire a limbajului și a metodelor poate fi observată la Mirela-Lumița Murgescu, *Între „bunul creștin” și „bravul român”. Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești (1831-1878)*, Iași, 1999.

²⁸ Aspectele cantitative dar și calitative ale alfabetizării societății franceze, proces care a durat trei secole, au fost surprinse de istoricii francezi François Furet și Jacques Ouzuf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Editions de Minut, vol. I-II, 1977.

²⁹ *Op. cit.*, p. 61.

³⁰ Alexandru Zub semnală existența unui fond bogat de documente la Arhivele Statului din Iași referitor la o universitate populară înființată în anul 1927, în județul Botoșani, *Experimentul biblioteconomic de la Ungureni*, în „Revista Bibliotecilor”, nr. 6, 1971.

importante asupra circuitele școlare și extrașcolare ale alfabetizării românilor (statistici, rapoarte ale învățătorilor, anchete școlare, circulare etc).

Pe lângă investigarea întregului corpus de texte ale culturii scrise (manuscrise, tipărituri) și ale culturii orale (texte folclorice), cercetarea trebuie să facă apel la alte tipuri de documente, până nu demult ignorate de istorici, dar și de istoricii literari sau de folcloriști. O istorie culturală redefinită ca loc unde se articulează reprezentări și practici nu poate rămâne indiferentă în ceea ce privește așa numitele „scrieri domestice“, prezente atât în mediile țărănești cât și urbane: liste, rețete, foi de zestre, spițe de neam, „verșuri“, scrisori, jurnale, cronici de familie, povestiri de viață. Risipite în colecții particulare, dar și în arhive, biblioteci, institute de cercetare, muzee, aceste documente trebuie reunite într-un corpus unitar și puse la dispoziția cercetătorilor, pentru că ele sunt cele mai în măsură să redea dialogul culturii scrise cu oralitatea. Textele scrise pot fi puse în relație cu cuvântul rostit, cu imaginea figurativă, pentru a dezvălui pluralitatea folosințelor: publice sau private, administrative, politice, juridice, religioase, magice, literare etc.

Credem că este momentul ca, printr-un efort conjugat, să ajungem la o viziune sistemică, globală, asupra multiplelor sensuri și semnificații ale culturii scrise în spațiul românesc, între secolele XVI-XIX. Principala dificultate în realizarea acestei istorii a practicilor culturale legate de scriere și lectură rămâne efortul de coagulare interdisciplinară, unificarea conceptelor și a metodologiilor într-o perspectivă integratoare. Primul pas ar trebui să îl reprezinte înființarea unui nucleu de cercetare, afiliat unei universități sau institut, care să reunească cercetători din diversele discipline socio-umane, interesați de aceste fenomene culturale.

ACTUL DE CTITORIRE ȘI CARTEA LITURGICĂ ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Arcadie M. Bodale

Actul de ctitorire în Evul Mediu presupune două aspecte: pe de o parte, construirea sau înnoirea lăcașului de cult, iar pe de altă parte, înzestrarea lui. Toate daniile făcute Bisericii erau pentru întreținerea bisericii și a slujitorilor ei (bani, moșii, vite sau case), dar mai ales pentru buna desfășurare a serviciului divin (ceară, tămâie, untdelemn, pâine, vin, odăjdii, icoane, argintărie, sfinte moaște și, nu în cele din urmă, cărți bisericești).

În literatura de specialitate există câteva lucrări care analizează unele aspecte ale actului ctitoricesc¹. Totuși, raportul dintre actul de ctitorire și manuscrisul bisericesc a fost mai puțin studiat. Acest aspect al vieții sociale și religioase din Evul Mediu a fost influențat, pe de o parte, de importanța cărții liturgice și juridice în Biserică, iar pe de altă parte, de motivațiile creatorilor acestor odoare.

I. Importanța cărții religioase și actul de ctitorire

Apariția și dezvoltarea creștinismului a fost în strânsă legătură cu răspândirea cuvântului lui Dumnezeu. Scopul declarat al bisericii a fost salvarea omenirii de pe drumul cel larg al pierzaniei. Pentru acest lucru însă, ea are arme spirituale, prin care să demonstreze existența păcatului și faptul că acesta poate fi stârpit doar prin credință și prin săvârșirea faptelor bune. Ca atare, serviciul liturgic dobânda un rol major în mântuirea credincioșilor. Pentru îndeplinirea acestui scop, biserica a avut permanent nevoie de cărți religioase². Este vorba de cărțile Vechiului și Noului

¹ Voica Pușcașu, *Actul de ctitorire ca fenomen istoric în Țara Românească și Moldova până la sfârșitul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Vremea, 2001; Gheorghe Cronț, *Dreptul de ctitorire în Țara Românească. Constituirea și natura juridică a fundațiilor din Evul Mediu*, în „Studii și Materiale de Istorie Medică”, București, an. IV, 1960, p. 77-116; Valentin Al. Georgescu, *Bizanțul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, București, Editura Academici, 1980; Gheorghe Ghibănescu, *Ponturile religioase ale lui Constantin Nicolae Vodă Mavrocordat*, Extras din „Viața Românească”, Iași, 1931, p. 5-15; Dimitrie Dan, *Patronatul în biserica din Bucovina*, în „Candela”, Cernăuți, an. XXII (1904), p. 1-26; v. și D.G. Boroianu, *Dreptul bisericesc*, vol. II, Iași, 1899; Nicodim Milas, *Dreptul bisericesc oriental*, București, 1915; Iorgu D. Ivan, *Bunurile bisericești în primele VI secole. Situația lor juridică și canonică*, București, 1937.

² „S-au scris această carte care iaste cu tâlcuri din Sfânta Scriptură așzate, care iaste de mare folos păstoriului celui duhovnicesc, ca un izvor ce adapă lumea toată, din care mai întâi pă sine să povățuiască, apoi la tot norodul împărțește, bând cu înțelepciune din izvorul cel dumnezeiesc, care din cartea aceasta izvorâsc. Ca tot cela ce va ceti, cu mare luare aminte pre sine si pre tot ascultătoriul va folosi Cartea păsunii

Testament, de scrieri cu rugăciuni și cântări pentru săvârșirea liturghiei, de învățăturile creștine ale Sfinților Părinți, de rânduieli bisericești, precum și de numeroase legende hagiografice.

Apoi, pentru mântuirea credincioșilor era nevoie ca serviciul liturgic să fie însoțit de învățătura creștină. Aceasta era făcută, de obicei, în sânul Bisericii, căci era propovăduită de cler pe baza cărților sfinte ale Ortodoxiei. Totodată, în interiorul mănăstirilor, ucenicii cu tragere de inimă căutau adevărata înțelepciune și desăvârșirea duhovnicească în textele teologice³.

Atunci când mirenii știau carte, și ei foloseau manuscrisul bisericesc pentru a dobândi singuri învățătura dreptei credințe⁴, căci numai acolo puteau „să citească lucruri de mântuire”⁵, dar și cântări și rugăciuni pentru slava Dreptului Judecător⁶. Pentru osteneala sa, cititorul unei cărți liturgice putea dobândi astfel viața veșnică⁷. De fapt, rolul catihetic al cărții religioase era favorizat și de faptul că aceasta era văzută de ortodocși drept o armă foarte folositoare împotriva diavolului⁸.

a oii cei cuvântătoare” (Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*. B.A.R., vol. I, 1-1600, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 327, ms. rom. nr. 1431, f. 138v).

³ Astfel, în anul 1742, ierodiaconul Cozma copia *Minunile Maicii Domnului și Viața părintelui Vasile cel Nou* și își îndemna frații din mănăstirea Neamț să o citească, arătând că „cine va socoti citind, va lua mult folos și multă îndrăznire către lucrurile cele bune” (*ibidem*, p. 214, ms. rom. nr. 1064, f. 226v). Apoi, la 22 septembrie 1761, Calistru dichia arăta că a citit „pe acest Otecinic <=Pateric>, în zilele preainălțat domnului nostru Ioan Grigorie voievod” (*ibidem*, p. 46, ms. rom. nr. 146, f. 1-3). În sfârșit, cândva în secolul XVIII, ierici lorga ot Cocoraști citea un Pateric împrumutat de la mănăstirea Sinai (*ibidem*, p. 122, ms. rom. nr. 480, f. 174).

⁴ La 10 februarie 1606, Dimitrie fost pitar dăruia bisericii Albe din Iași o carte numită *Patru Împărați*, care putea fi luată din biserică doar „dacă [...] cineva o va lua pentru învățătură, <însă> să n-o ia fără binecuvântarea preotului și iar să o dea în mâinile lui; <atunci> să-l binecuvânteze Domnul și să-i descopere toată înțelepciunea Sfântului Duh scrisă în această carte. Amin. Amin [...]” (P.P. Panaiteșcu, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei R.P.R.*, vol. I, București, Editura Academiei, 1959, p. 257, ms. sl. nr. 171. În continuare: Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR* – n.n.s.). Tot pentru învățătură s-au folosit și cele „două Triade, *Tvitaia i Postna*, <care> s-au fost dat la Nicolae sulger din Uricheni de 12 ani, de s-au ținut și s-au stricat de tot și ei n-au dat nimic la mănăstire, să aibă plată” (*ibidem*, p. 140, ms. sl. nr. 112, pe coperta din urmă, partea interioară). Apoi, în anul 1782, Ioan Rac împrumută de la kir Stan un miscelancu religios, pe care îl citea „din blană în blană” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 353, ms. rom. nr. 1505, f. 131v). De asemenea, în anul 1762, Dumitru, poslușnicul egumenului Macarie de la schitul Edera, județul Prahova, citea un Pateric al mănăstirii Sinai (*ibidem*, p. 122, ms. rom. nr. 480, f. 114v-115). În sfârșit, la începutul secolului XIX un anonim împrumută de la părintele Gheorghi, egumenul monastirii Vintilă Vodă, un miscelancu religios pentru a-l citi și a dobândi învățătura (*ibidem*, p. 288, ms. rom. nr. 1313, f. 282).

⁵ Dimitrie Dan, *Mănăstirea și comuna Putna. Cu două apendice*, București, Edițiunea Academiei Române, 1905, p. 71-72, nr. 3 (În continuare: Dan, *Putna*). În anul 1786, Gheorghe vataf cumpăra cu 6 lei *Preaiminările și înfricoșările și marile vedenii, cărți vedenii au arătat Domnul Dumnezeu fericitului Grigorie preaiubitului ucenic al preacuviosului, marelui întru sfinții părinți și mult pătimitorului și răbdătorului de chinuri și făcătorului de minuni Vasile cel Nou, pentru mântuire, căci „această sfântă carte, ce are într-însa frumoasă învățeturi folositori de suflet la totu creștinul, atâta celor ce cetesc cu înțelegeri, cât și celor ce ascultă cu înțelegeri”* (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 378, ms. rom. nr. 1596, f. 1-32).

⁶ În anul 1610, episcopul Mitrofan de Roman dăruia ucenicului său, Varlaam, o *Psaltire*, ca „să fie lui pentru slăvirea în cântece a lui Dumnezeu cel într-o Treime slăvit, până ce el va fi în acest trup muritor” (Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 387, ms. sl. nr. 283, f. 72v).

⁷ În anul 1809, ierodiaconul Nicodim din mănăstirea Doljești copia *Mântuirea păcătoșilor* pentru ca acela care „pre această carte va citi, pre mine nevrednicul mă va pomeni și iertare de păcate va dobândi” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 54, ms. rom. nr. 176, f. 170v).

⁸ Biblioteca mănăstirii Neamț, *Viața cuviosului Paisie de la Neamț*, ms. nr. 154; apud *De ce trebuie să ne rugăm și Cum trebuie să ne rugăm*, <Iași>, Editura „Credința Strămoșască”, 2001, p. 60-61 (În continuare: *De ce trebuie...*).

De asemenea, cărțile bisericești aveau un important rol cultural, căci în școlile de pe lângă mănăstiri⁹ se învăța carte cu ajutorul lor¹⁰, pregătindu-se viitorii preoți¹¹, dar și viitorii dieci¹².

În același timp, osteneala clerului de a-i învăța pe creștini sfânta rânduială și de a se ruga pentru mântuirea lor trebuia încununată prin justiție creștină.

Astfel, Sfânta Scriptură și învățăturile părinților Bisericii au fost surse de inspirație pentru juriștii Evului Mediu în alcătuirea culegerilor de legi creștine. Pe baza acestor pravile, clerul judeca și îndrepta pricinile legate îndeosebi de dreptul canonic privitor la familia creștină (căsătorie, divorț, adulter, legături peste fire etc.). Alături de acestea, Mitropolia Țării, episcopiile și marile mănăstiri, care se bucurau de venitul unor întinse moșii, aveau dreptul să judece și celelalte nelegiuiri ivite pe domeniul lor, cu excepția furtişagurilor și a omorurilor. Pentru a-i judeca pe creștini cu dreptate, aceste aşezăminte religioase aveau nevoie de Nomocanoane¹³. Ca atare, marile ctitorii voievodale au fost

⁹ În Moldova, astfel de școli erau cele de pe lângă mitropolia Sucevei, a episcopiilor de Roman și Rădăuți și a mănăstirilor de la Neamț, Putna, Moldovița sau Bistrița (Petrus Rezuș, *Din istoria învățământului teologic în Moldova de Nord. Școala duhovnicească din Putna*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul XXXVII, 1961, nr. 1-2, p. 18 (În continuare: Rezuș, *Din istoria...*); idem, *Școlile de la mănăstirea Putna*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul XLII, 1966, nr. 7-8, p. 512-515 (În continuare: Rezuș, *Școlile...*); Dan, *Putna*, p. 18 și 157).

¹⁰ „Acest izvod de Pracsiiu iaste a sfintei mănăstiri Besărecanilor și s-au adus aici, la Episcopie, la Roman, la școală, pentru treaba învățării [...]” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 591). Apoi, pe o Bucoavnă din Banat, de la sfârșitul secolului XVIII, este scris „întăia învățătură a celor ce vor să învețe carte cu slove slovenești, numindu-se Bucoavnă, cu multe folositoare și trebuincioase învățături, după care cu puțină iaste în scurtă vreme a învăța pre pruncul desăvârșit a cetii nu numai învățăturile bisericești, ce și cele orășenești a limbii slovenești și a-l învăța cătră dreapta cunoștință lui Dumnezeu și cinstirea lui Dumnezeu și a-l aduce cătră cuprinderea multor feluri de lucruri trebuincioase în viața orășenească, acum mai întâi pentru trebuința pruncilor sârbești dată” (ibidem, p. 79, ms. rom. nr. 280, f. 1). În sfârșit, cândva la începutul secolului XIX, pe un miscelaneu cu texte mirenești și religioase, Ștefan dascăl a făcut o însemnare pe când era „la București, la mănăstirea Colții, de învățam carte de pomană la dascălul Ion” (ibidem, p. 144, ms. rom. nr. 575, f. 128v-129).

¹¹ Rezuș, *Din istoria...*, p. 18; idem, *Școlile...*, p. 512-514. Este celebră școala pentru preoți din mănăstirea Putna, unde s-a format arhimandritul Varholomei Măzărcau (N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea*, vol. I, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1969, p. 440 și 442; cf. și N.A. Ursu, *Două documente false privitoare la „Academia” lui Varholomei Măzărcau de la Mănăstirea Putna*, Extras din „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A.D. Xenopol», Iași, 1986, tom XXIII, fasc. 2, p. 847).

Acest lucru este consemnat și pe un manuscris de teologie pastorală, copiat în anul 1784 de către popa Nicolae Popovici: „această carte care iaste cu tâlcuiri din sfânta Scriptură aşazate, care iaste de mare folos păstoriului celui duhovnicesc, ca un izvor ce adapă lumea toată, din care mai întâi pă sine să povăţuiască, apoi la tot norodul împărţeşte, bând cu înţelepciune din izvorul cel dumnezeiesc, care din cartea aceasta izvorăsc. Ca tot cela care va cetii, cu mare luare aminte pre sine și pre tot ascultătorii va folosi Cartea pășunii a oii cei cuvântătoare” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 327, ms. rom. nr. 1431, f. 138v).

¹² P. Rezuș, *Școlile...*, p. 513-514; v. și Costea Marinoiu, *Istoria cărții vâlcene, sec. XVII-XVIII*, Craiova, „Scrisul Românesc”, 1981, p. 30. Amintim aici o însemnare interesantă pentru istoria și felul pregătirii dascălilor: „Și eram eu, Ștefan, dascăl la București, la mănăstirea Colții, de învățam carte de pomană la dascălul Ion” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 144, ms. rom. nr. 575, f. 128v-129). Aflăm astfel că, până târziu, mănăstirile au fost locul unde învățau carte viitorii dascăli. Aceștia erau profesorii altor ucenici, pe care, uneori, trebuiau să-i pregătească fără plată, așa cum fuseseră, probabil, și ei pregătiți în vremea uceniciei.

¹³ Până în secolul XVIII, *Sintagma alfabetică* a lui Matei Vlastares a fost cea mai răspândită culegere de legi din spațiul românesc. De asemenea, în mănăstirile Neamț și Putna s-au descoperit exemplare din *Pravila sfinților părinți (apostoli)* și *Canoanele sfințelor soboare* (V. Al. Georgescu, *op. cit.*, p. 109-110).

înzestrate cu Pravile. Aceste danii au fost înfăptuite numai de către cei care reprezentau actul de justiție: domnii țării¹⁴ și ierarhii bisericii¹⁵.

De asemenea, dania unei cărți bisericești către un așezământ religios are și semnificații particulare, determinate de felul cum era văzută de către oameni. Astfel, în Evul Mediu românesc, cartea era privită ca un odor sfânt¹⁶. Valoarea cărții liturgice era cu atât mai mare cu cât ea reprezenta Cuvântul lui Dumnezeu și era un mijloc de preamărire al Celui Preaînalt¹⁷. Ca atare, orice carte religioasă avea cheia mântuirii și a vieții de veci¹⁸. Adeseori, ea era ferecată cu aur sau argint¹⁹ iar, uneori, era împodobită și cu miniaturi²⁰. Apoi, manuscrisele erau înnoite atunci când se degradau din cauza folosirii lor îndelungate. Totodată, uneori aceste manuscrise aveau pentru unii ortodocși o valoare sufletească mai mare, căci erau zidite de părinții lor trupești²¹ sau duhovnicești²². În sfârșit, creștinii erau convinși că, prin înzestrarea unui sfânt lăcaș cu averile

¹⁴ Astfel, în anul 1475, din porunca lui Ștefan cel Mare, ieromonahul Iacov copia pentru mănăstirea Putna un exemplar al *Sintagmei alfabetice* a lui Matei Vlastares (V.Al. Georgescu, *op. cit.*, p. 106-107). De asemenea, în anul 1512, ierodiaconul Nicodim scria în mănăstirea Neamț „cu dania și cu porunca binecinstitorului și de Hristos iubitorului Io Bogdan voievod” un *Nomocanon* pentru noua mănăstire de la Bisericiani (Biblioteca Academiei Române – București, *Miscelaneu*, ms. sl. nr. 685, f. 297v, în P.P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slave (601-730)*, vol. III, Ms. rom., c.f. nr., f. 1368. În continuare se va prescurta: BAR-B..., în Panaitescu, *Catalogul...*, vol. III – n.n.s.).

¹⁵ Este cazul daniei făcute mănăstirii Neamț de către mitropolitul Grigorie Nemțeanul. Astfel, în august 1557, ierodiaconul Ilarion săvârșea pentru mănăstirea de metanie a ierarhului amintit *Pravila Sfinților Apostoli* (BAR-B, *Pravila*, ms. sl. nr. 636, f. 302v, în *ibidem*, f. 1258). Menționăm aici și faptul că, în anul 1694, arhimandritul Efrim de la Voroneț dobânda, ca urmare a unei danii sau a unei cumpărări, o *Pravilă bisericească* (G. Ștrempel, *op. cit.* vol. I, p. 344, ms. rom. nr. 1476, f. 64v).

¹⁶ Cf. Dimitrie Dan, *Mănăstirea Sucevița. Cu anexe de documente ale Suceviței și Schitului celui Mare*, București, 1923, p. 49-95 (în continuare: Dan, *Sucevița*).

¹⁷ În anul 1610, episcopul Mitrofan de Roman dăruia ucenicului său, Varlaam, ce va ajunge mitropolit, o *Psaltire*, ca „să fie lui pentru slăvirea în cântece a lui Dumnezeu cel într-o Treime slăvit, până ce el va fi în acest trup muritor” (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 387, ms. sl. nr. 283, f. 72v).

¹⁸ În a doua jumătate a secolului XVIII, Gheorghe vâtaf cumpăra, cu 6 lei, *Preaminunările și înfricoșările și marile videnii, carii videnii au arătat Domnul Dumnezeu fericitului Grigorie preaiubitului ucenic al preacuviosului, marelui întru sfinții părinți și mult pătimitorului și răbdătorului de chinuri și făcătorului de minuni Vasile cel Nou spre iertarea păcatelor, căci „această sfântă carte, ce are într-însa frumoasă învățeturi folositoare de suflet la totu creștinul, atât a celor ce cetesc cu înțelegeri, cât și celor ce ascultă cu înțelegeri”* (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 378, ms. rom. nr. 1596, f. 1-32). Apoi, la începutul secolului XIX, ierodiaconul Nicodim din mănăstirea Doljești copia *Mântuirea păcătoșilor* căci oricine „pre această carte va citi, pre mine nevrednicul mă va pomeni și iertare de păcate va dobândi” (*ibidem*, p. 54, ms. rom. nr. 176, f. 170v).

¹⁹ Este cazul *Pravilei Sfinților Apostoli*, dăruită mănăstirii Neamț de către mitropolitul Grigorie Nemțeanul, în august 1557. Același ierarh o împodobește cu o frumoasă legătură de aur și argint zece ani mai târziu, întărind-o mănăstirii sale de metanie (BAR-B, *Pravila*, Ms. sl. nr. 636, f. 302v, în Panaitescu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1258). Vezi: idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 35, ms. sl. nr. 22, f. 2-7, și Claudiu Paradais, *Comori ale spiritualității românești la Putna*, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Sucevei, 1988, p. 343-486.

²⁰ Vezi Ștefan Berechet, *Documente slave de prin arhivele ruse, culese și traduse de...*, București, 1920, fascicula I, p. 9-13, nr. 2. Vezi și Claudiu Paradais, *op. cit.*, p. 343-486.

²¹ Amintim aici cazul *Tetraevangelului de la Humor*, ce fusese făcut de către Ștefan cel Mare în anul 1473. În vremea pribegiei sale în Transilvania, Petru Rareș a găsit acest odor la Ciccu „și luându-l cu sine, în mâinile sale, el ținu el atâta timp cât a stat în Cetatea Ciceului și când s-a dus în Țara Turcească a luat pre acesta iarăși cu sine la Țarigrad și a ținut și acolo în mâinile sale această sfântă evanghelie [...]” (*ibidem*, p. 362).

²² Așadar, mitropolitul Theofan cumpăra o *Psaltire* ce fusese scrisă de către părintele său duhovnicesc, episcopul Macarie de Roman, căci: „văzând lucrul mâinilor sfinții sale și fiind tras de dragostea părintelui său au dorit să aducă această Psaltire la sine, nu cu vreo asupreală, ce cu voia egumenului și a tot soborul mănăstirii Neamțului și s-au tocmii și au dat pre dânsa 30 de taleri de argint și au dat și altă Psaltire în locul acesteia, intru pomenirea părintelui ce-i scris mai sus și au dat-o la biserica sfinții sale, unde-i hramul Nașterea lui Ioan Înainte Mergătorul, în mănăstirea Râșca, să-i fie pravilă numai în postul cel mare pre

necesare desfășurării îndelungate a serviciului divin (moșii, mari sume de bani, cirezi de vite, importante cantități de vin, tămâie, ceară sau untdelemn și odoare bisericești), se întărea atât lăcașul lui Hristos, cât și dreapta credință.

Înzestrarea Bisericii cu cărți, odăjdii, animale sau vin intra în categoria „daniilor mici”²³, datorită valorii lor materiale mai reduse decât a marilor danii ctitoricești (moșii, mari sume de bani, obroace anuale pentru hramul bisericii sau scutiri de dări). Creștinii ortodocși care făceau danii mici dobândeau calitatea de binefăcători ai lăcașului. Marile danii făcute bisericii acorda celor care le înfăptuiau calitatea de ctitori. Aceștia se împart, la rândul lor, în două categorii: ctitori mari (inițiali) și ctitori mici (ulteriori). Statutul de mari ctitori îl dobândeau doar cei care făceau sau înnoiau o biserică și, prin urmare, îi dăruiau multă avere. Ceilalți înzestători ai lăcașului cu „danii mari” erau considerați ctitori mici, deoarece cheltuiala lor era mai mică decât a marilor ctitori și era făcută, de obicei, după ridicarea lui. Astfel, atunci când creștinii dăruiau, înnoiau sau înfrumusețau doar o carte liturgică a unui lăcaș, ei intrau în categoria binefăcătorilor acestuia. Acești binefăcători erau însă ctitorii cărții pe care o comandau, o fereau, o răscumpărau sau o înnoiau. Binefăcătorii care făceau multă cheltuială și osteneală pentru un lăcaș dobândeau statutul de ctitori ai acestuia. Prin urmare, aceștia din urmă ridicau sau reparau biserica și o înzestrau cu toate mijloacele necesare îndeplinirii menirii sale de îndrumătoare și apărătoare a creștinilor. Astfel se explică faptul că cei mai mulți înzestători ai fundațiilor pioase cu cărți sunt, de fapt, ctitorii acestuia²⁴.

Ca atare, importanța liturgică, educativă și juridică, dar mai ales imaginea lor ca sfinte odoare a făcut ca, încă de la începutul creștinismului, cărțile sfinte și cele juridice să fie copiate în permanență în mănăstiri²⁵, iar mai târziu și pe lângă bisericile de mir²⁶. Totuși, această activitate se desfășura „cu mare strămtorare și supărare și cu grea muncă”²⁷, din

această Psaltire, pre cine va alege Dumnezeu, iar în alte zile să nu o poarte nici în biserică nici în chilia [...]. Iar noi am apucat mai pre urmă de cetia pre această Psaltire în biserică lui Sveti Nicolai numai în postul mare, iar în alte zile preste an nime nu îmbla nici o purta. Pentru aceștii doar că îi scrisă de mâna părintelui Macarie. Și văzând-o răspită, eu mai micul întru ieromonahi Ghedeon, am plătit de au strâns-o și o au legat să fie în biserică lui Sfete Nicolai de la Râcica [...]. În anul 7224 <1716> luna mai 25 zile” (Biblioteca Academiei Române – București, *Psaltire*, ms. sl. nr. 505, f. 344r-344v, în P.P. Panaitescu, *Catalogul manuscriselor slave (301-600)*, vol. II, Ms. rom., <f. nr.>, f. 995-996 (În continuare: BAR-B..., în Panaitescu, *Catalogul...*, vol. II – n.ns.).

²³ „[...]Și dacă cineva va îndrăzni să ia sau să schimbe această mică danie a noastră, el să fie blestemat [...]” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, p.22, ms. sl. nr. 8, f. 68).

²⁴ Amintim doar pe Ieremia vistic, care ridica mănăstirea Salageni unde, probabil, se călugărea luând numele de Evloghie. El își înzestra ctitoria cu satul din jurul mănăstirii (*Documente privind Istoria României. A Moldova, veac XVI*, vol. I (1501-1550), București, Editura Academiei, 1953, p. 320-321, nr. 286 (În continuare: *DIR. A.*) și cu cărți de cult. Din aceste manuscrise s-a păstrat doar un *Praxiu*, ce fusese dăruit mănăstirii sale în anul 1528 (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 33, ms. sl. nr. 21, fila lipită în interiorul primei scoarțe și f. 276v).

²⁵ P. P. Panaitescu, *Manuscrise slave din BAR, passim*; G. Ștrempel, *op. cit.*, *passim*.

²⁶ Astfel, în anul 1504, popa Ignatic din vestitul sat Cotmani scria un *Miniei pe luna Noiembrie* (Dan, *Putna*, p. 79, nr. 22). Mai târziu, în anul 1704, diacul Daniil din satul Coruți, din Țara Ardealului, scria un *Miniei prescurtat „în sat în Gepiu, în casa lui popa Vasalie”* (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 198, ms. rom. nr. 942, f. 128v). Apoi, între anii 1770-1772, popa Bucur sânu luga Puscașu copia *Cuvinte ale Sfinților părinți* (*ibidem*, p. 272, ms. rom. nr. 1268, f. 1v și f. 27). La 2 mai 1780, Costantin cântărețul de la Biserica Domnască cea de Jos, unde se prăznuiește hramul Buna Vestire, sfârșea *Supunere pentru Isop filosof* (*ibidem*, p.183, ms. rom. nr. 830, f. 1), iar în anul 1804 diaconul Ion din satul Pomârla copia un miscelaneu religios (*ibidem*, p. 310, ms. rom. nr. 1378, f. 129).

²⁷ Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, p. 11, ms. sl. nr. 8. De fapt, munca istovitoare pentru copierea manuscriselor este amintită adeseori de către grămăticii. Astfel, în anul 1652, ieromonahul Misail de la sfânta mănăstire Bisericanii „mult s-a ostenit ziua și noaptea” pentru a sfârși de scris un *Praxiu* (G. Ștrempel, *op. cit.*,

cauza lipsurilor materiale²⁸ și a vremilor tulburi²⁹ care s-au abătut adeseori asupra spațiului românesc. Din acest motiv, până târziu, în epoca modernă, când se generalizează răspândirea tiparului, Biserica din țările române a apreciat întotdeauna ajutorul primit de la creștini în acest sens. Datorită importanței spirituale și valorii lor materiale, cărțile religioase au fost în permanență prețuite³⁰ și îngrijite de slujitorii bisericii, dar și de urmașii ctitorilor. Astfel, ele au fost în continuu ferecate și relegate, pentru a le spori trăinicia.

Totodată, valoarea spirituală și materială a cărților religioase a făcut ca unii creștini să caute a dobândi propriile lor astfel de odore. Numărul acestor dreptmăritori crește foarte mult după răspândirea cărții tipărite. Acei creștini care erau interesați de o anumită legendă sau învățătură dumnezeiască sau cei care nu-și puteau permite o carte întreagă, plăteau copiiști ca să le alcătuiască asemenea cărțile, care erau legate mai târziu în miscelanele religioase³¹. Aceste miscelanele luau naștere și atunci când un posesor aduna prin moșteniri și cumpărări mai multe asemenea cărțile, pe care le aduna într-un singur volum ca să le păstreze mai ușor dar făcând și o singură plată pentru legarea și înnoirea lor.

În spațiul românesc, actul ctitoricesc a avut, în toate formele sale de manifestare, semnificații spirituale, sociale, economice și, uneori, politice.

Astfel, indiferent de natura sa, actul ctitoricesc a fost întotdeauna văzut drept puntea dintre om și Dumnezeu. Așadar, fie că ridicau o biserică, fie că o înzestrau, toți ctitorii urmăreau să obțină sănătate³² și ajutor divin în viața pământească³³, precum și

p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 580). Totodată, și alți dicci munceau neîntrerupt pentru a termina de copiat un manuscris, așa încât și „noaptea o am făcut în loc de zi” (ibidem, p. 229, ms. rom. nr. 1117, f. 68r-v). De asemenea, la 2 ianuarie 1834, robul lui Dumnezeu Matache bărbierul termina de copiat o *Omilie* și îl blestema pe cel care o va fura „fiindcă cu multă osteneală s-au scris această carte” (ibidem, p. 268, ms. rom. nr. 1255, f. 27).

²⁸ Menționez că, la cumpăna secolelor XVIII și XIX, monahul Serapion copia fragmente dintr-un *Pateric* și se ruga de cel care „va găsi greșala să ierte cu duhul blândeților, că cerneală n-am avut bună, că am fost departe de țarg” (ibidem, p. 222, ms. rom. nr. 1083, f. 116v-118).

²⁹ În anul 1788, Dionisie Eclesiarhul de la Episcopia Craiovei isprăvea de tradus *Întrebări și răspunsuri ale blagorodnicului dumnealui Constantin Cantacuzino*, cerând binecinstitorilor creștini să-i ierte greșelile „pentru că cunoscut și știut iaste tuturor că tot omul viu nu iaste slobod de greșală, mai vartos că uneori și noaptea o am făcut în loc de zi, pentru multe strămătorări și mari nevoi, cu primejdie de răpunere de viață, fiind într-această vreme cumplită și turburată, când înfricoșatul războiu între Poarta otomanicească și între împărăția Rusii și între împărăția vecinătății, adecă a Austriei, flecări cu pară de foc îngrozită și cuprinși fiind aici în sfânta mănăstire Hurez” (ibidem, p. 229, ms. rom. nr. 1117, f. 68r-v) pe care „cumpliiții volintiri nemțești, cu foc cumplit ne-au ars toate zidurile, bucatele și altele ale mănăstirii dinprejur” (ibidem, f. 68v).

³⁰ La 24 septembrie 1817, protopopul Nicolae Popovici al Haromsecului arăta că „după avută a mea râvnă în toată vremea vieții, unde am aflat vreo carte folositoare, în tot chipul m-am silit cu ce chip o aș putea ca să o am, ori să o cumpăr, ori să o pre<s>crii, care aceasta m-am ostenit, cu zi, cu noapte a o prescrie. Care o am judecat a o da la tipari, pentru folosul a tot clerul neunit într-acest principat” (ibidem, p. 327, ms. rom. nr. 1431, f. 1).

³¹ În prima jumătate a secolului XIX, „jupânul Stoica Șchiopu, pescaru’ din Pitești” plătea mai multor dicci copierea unor asemenea fragmente de învățătură creștină (ibidem, p. 268, ms. rom. nr. 1255, f. 27, 33 și 38), iar „Ioan diacon ot Pomârla și Gheorghe Filipașcul proin protopopul Herji” copiau mai multe texte religioase, ce au fost ulterior adunate într-un singur miscelaneu (ibidem, p. 310, ms. rom. nr. 1378, f. 129 și f. 139v).

³² BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 670, f. 111v, în Panaitescu, *Catalog...*, vol. III, f. 1336-1337; Dan, *Putna*, p. 69-70, nr. 1; idem, *Un manuscript slavon scris în 20 mai 1650 în satul Bârnova din Moldova. Dare de seamă istorică cu anexe de documente*, Extras din „Arhiva Genealogică”, Iași, anul II (1913), nr. 1-3, p. 2 (în continuare se va prescurta: Dan, *Un manuscript* – n.ns).

³³ C. Paradis, *op. cit.*, p. 363; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 121, ms. rom. nr. 479, f. 111. Și astăzi creștinii plătesc acatist pentru ajutor în viața pământească.

mântuire sufletească în viața de veci³⁴, atât pentru ei³⁵, cât și pentru membrii familiei lor³⁶. De fapt, dania unei cărți era privită ca o formă de răscumpărare a păcatelor donatorului și ale familiei sale³⁷. Alteori, ctitorii, prin actul pe care-l săvârșeau, căutau să mulțumească Domnului pentru nemăsurata mila Sa față de oameni.

Din punct de vedere social, actul de ctitorire în spațiul ortodox a fost influențat de dreptul bizantin. Astfel, ctitorul unui așezământ religios dobânda drepturi și obligații, care au modelat societatea medievală. În acest sens, menționăm faptul că, prin statutul de mare ctitor, o persoană sau o familie dobânda un mare prestigiu în rândul membrilor comunității căreia îi era destinată fundația nou întemeiată. Apoi, marii ctitori erau episcopii averii așezământului pe care-l întemeiau, aveau dreptul de a fi pomeniți în timpul ceremoniilor religioase și de a fi înhumați în interiorul bisericii. Acest ultim aspect este dovedit mai ales de daniile unor obiecte personale făcute de domnii și boierii bejenari sau fără urmași unor lăcașe de cult, în care aceștia doreau să fie îngropați³⁸ sau unor preoți care trebuiau să le continue pomenirea³⁹. Astfel, donatorii se îngrijeau de rânduiala îngropării lor atât sub aspect duhovnicesc, cât și social. Atitudinea lor se explică, probabil, prin faptul că nu aveau rude apropiate care să le facă pomenirea rânduită după trecerea lor în lumea celor dreți.

³⁴ Dan, *Un manuscript*, p. 2; idem, *Putna*, p. 69-70, nr. 1; BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 670, f. 111v, în Panaitescu, *Catalog...*, vol. III, f. 1336-1337; idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 35-36, ms. sl. nr. 22, f. 2-7.

³⁵ BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 360, f. 30v, în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 729; *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 670, f. 111v, în *ibidem*, vol. III, f. 1336-1337; idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 35-36, ms. sl. nr. 22, f. 2-7; Dan, *Putna*, p. 69-70, nr. 1; idem, *Un manuscript...*, p. 2.

³⁶ *Ibidem*; idem, *Putna*, p. 69-70, nr. 1; BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 360, f. 30v, în Panaitescu, *Catalog...*, vol. II, ms. f. 729; *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 670, f. 111v, în *ibidem*, *Catalog...*, vol. III, f. 1336-1337; idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 35-36, nr. 22, f. 2-7.

³⁷ Astfel, Apostol și soția sa, Ana, din Nărești dăruiau bisericii Sfinții Voievozi din acest sat un *Apostol*, „ca să le fie lor rugă și pomenire pentru sufletele lor și pentru sufletul și al femeii lui, și pentru sufletul tatălui lor, Nicolae, și pentru sufletul mamei lui, Ioana, și a tot neamul său. Și să le fie lor rugăciune și pomenire în împărăția cerească și în viața veșnică, unde se judecă toate limbile” (BAR-B, *Apostol*, ms. sl. nr. 703, f. 3v, în idem, *Catalogul...*, vol. III, f. 1400). Apoi, la 17 iulie 1612, Grigorie Popcescu, aflat pe patul de moarte, își îndeplinea promisiunea făcută călugărilor de la mănăstirea Bisericieni de a se face ctitor al acestui lăcaș. Astfel, el înzestra mănăstirea amintită „cu întreaga noastră agonisită și cu toate averile noastre ce avem”, oprindu-i pe toți cci „din neamul meu sau din rude să nu se amestece în averile mele și în dania mea, ce am dat sfintei mănăstiri pentru mulțimea păcatelor mele” (DIR. A., *veac XVII*, vol. III (1611-1615), București, Editura Academiei, 1951, p. 93-94, nr. 151).

³⁸ Astfel, în anul 1564, domnul Moldovei Ștefan Tomșa și boierii săi, Ioan Moțoc vătaf de Iași și Petru Spancioc vornic, își dăruiau averile bisericii Sfântul Onufrie din Liov pentru a fi îngropați acolo după execuția pe care o așteptau. Această danie era făcută pentru a nu fi înmormântați în cealaltă biserică a orașului, cu hramul Adormirii Maicii Domnului, la care era ctitor Alexandru Lăpușcanu, din porunca și dorința căruia urmau să fie omorâți (P.P. Panaitescu, *Fundații religioase românești din Galiția*, în „Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice”, Vălenii de Munte, 1929, an XXII, fasc. 59, p. 89. În continuare se va prescurta: Panaitescu, *Fundațiuni* – n.n.s.). Apoi, este cazul logofătului Gavril Moțoc, care dăruia mănăstirii Unieiv un *Apostol*, tipărit la Liov în anul 1573, pentru a fi îngropat în această mănăstire din Galiția (*ibidem*, p. 12). De asemenea, ieromonahul Ghenadic arăta la leat 1699 că „această Leasfti <Leasfti sfântului Ioan Scăraru – n.n.s.> iaste a mea [...], făcută cu toată cheltuiala mea, iar nu a mănăstirii, căci pârînții nu le-a primit să fie cu cheltuiala mănăstirii, netrebuindu-le, ce au rămas ale mele. Ce unde mi s-a îngropa păcătosul meu trup, acolo să rămâie în veci, de pomană” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 126, ms. rom. nr. 494, f. 7v-13).

³⁹ Menționăm că, în anul 1725, Sofronia Blehăneasa, dăruia duhovnicului ei, preotului Apostol Serban ot Novaci, o *Evanghelie* pentru a i se face slujba și pomenire la sfântul jertfelnic și pentru a fi prohodită după moarte (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 14, ms. sl. nr. 10, f. 259).

Totodată, marii ctitori aveau obligația de a asigura propriilor fundații condițiile necesare⁴⁰ împlinirii menirii pentru care fuseseră ridicate⁴¹. Neîndeplinirea acestei obligații atrăgea pierderea statutului de ctitor, deoarece se pune în primejdie atât trăinicia, cât și îndeplinirea scopului pentru care fusese înălțat lăcașul, căci slujitorii săi cu greutate se puteau achita de chemarea pentru care fuseseră aleși: aceea de a fi călăuzitorii creștinilor spre cele sfinte. De fapt, într-un lăcaș de cult nu se putea săvârși serviciul liturgic, chiar dacă avea slujitori, fără mijloacele necesare desfășurării acestuia⁴². Așadar, dobândirea și păstrarea calității de ctitor al unui așezământ religios era condiționată de înzestrarea continuă a lăcașului cu cele trebuincioase sau cu moșii care de-a pururi să îi acopere nevoile. Așa se explică de ce întotdeauna marii ctitori⁴³ și urmașii lor direcți⁴⁴ au dăruit propriilor lor fundații pioase numeroase bunuri, între care sunt și cărțile sfinte ale ortodoxiei.

Apoi, ctitorii ulteriori ai unei biserici erau rude sau prieteni ai marilor ctitori⁴⁵. Astfel, gestul lor era și un semn de afecțiune sau de prețuire față de aceștia. Atunci când

⁴⁰ Obligațiile ctitorilor și cele ale urmașilor lor direcți către fundațiile întemeiate sunt arătate într-o scrisoare din 8 februarie 1827 a spătarului I. Ralet către mitropolitul Veniamin, prin care îl ruga ca să nu mai trimită egumeni <de la Mitropolie – n.ns.> „la biserica Sfântului apostol Toma din mahalaua Păcurarilor, ci iaste zidită de răposatul moșul meu [...], fiindcă această biserică se află în proastă stare încât nici preoșii slujitori nu au chip a să economisi întocmai precum li s-ar cuveni și eu abia întâmpin cheltuielile bisericii cu unidelemn, tămăie, lumânări și altele, neavând chip a plăti lefi slujitorilor rămânând ei numai cu venitul de la poporani, în care puțin venit intra și lua și egumenul” (Gh. Ghibănescu, *Varia*, în „Ioan Neculce”, Iași, 1930, an. VIII, p. 169, nr. CV).

⁴¹ Biserica era privită drept Casa Domnului. Fiind lăcașuri de rugăciune, clerul era îndreptățit să arate că numai în și prin Biserică lumea își putea afla mântuirea.

⁴² Astfel, un preot rămas necunoscut dăruia bisericii cu hramul Adormirea Maicii Domnului din Ilișești o *Evangelhie*, ulci și tămăie „ca să nu fii uitat la sfintele liturghii” (Olimpia Mitric, *Cartea românească veche în județul Suceava. Catalog*, vol. II, Suceava, 1993, p. 41, doc. nr. 180, f. 3) iar, la leat 7266, icromonahul Anastasie Crețul ot Bisericiani dăruia pentru pomenire schitului Runcul un *Pateric* „și un petralil de pelicoasă verde” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 29, ms. rom. nr. 68, f. 1-6).

⁴³ Amintim aici doar pe Ieremia vistic, care ridica mănăstirea Sălăgeni și o înzestra, între anii 1527 și 1529, cu satul din jurul mănăstirii (*DIR. A., veac XVI*, vol. I, p. 320-321, nr. 286) și cu un *Praxiu* (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 33, ms. sl. nr. 21, fila lipită în interiorul primei scoarțe și f. 276v).

⁴⁴ La 14 septembrie 1731, Bujoranul sin răposatul Pavăl Bujoranul biv vel sulger dăruia Mănăstirii Magariului, „ce iaste făcută de răposati părinții dumisale”, un *Eurologhion* (T. Pamfile, *Însemnări*, în „Miron Costin. Revistă de Cercetări și Mărturie Istorică”, Bărlad, anul I (1913), nr. 2, septembrie, p. 31-32).

⁴⁵ Spre exemplu, Ioanichie episcopul Rădăuților dăruia la 1 iunie 1504 un *Minei* pe luna noiembrie mănăstirii Putna (Dan, *Putna*, p. 78-79, nr. 22). Că făcea parte din familia domnului o dovedește, în primul rând, calitatea sa de episcop de Rădăuți, funcție pe care o ocupa, probabil, în timpul domniei lui Ștefan cel Mare, fiind atestat ca ierarh al acestei eparhii între 1472 (*Documenta Romaniae Historica*, A., vol. II (1449-1486), volum întocmit de Leon Șimanschi în colaborare cu Georgeta Ignat și Dumitru Agache, București, Editura Academiei, 1976, p. 273, nr. 184. În continuare se va prescurta: *DRH*, A., vol. II – n.ns.) și 1504 (Dimitrie Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuți, cu apendice de documente slavone originale și traduse și mai multe ilustrațiuni*, Viena, 1912, p. 40. În continuare se va prescurta: Dan, *Rădăuți* – n.ns.). Apoi, că nu era străin de viața politică a vremii stă mărturie participarea sa la semnarea tratatului de alianță între Ștefan cel Mare și regele Poloniei, Ioan Albert, încheiat la Hârlău, la 12 iulie 1499 (*ibidem*, p. 39). De asemenea, calitatea de marlor la unele dării făcute mănăstirii Putna de către Ștefan cel Mare (*DRH*, A., vol. II, p. 273, nr. 184; p. 137-138, nr. 73; p. 141-143, nr. 74; p. 505, nr. 283), atitudinea sa binevoitoare față de acordarea unui statut de cvasi-episcopie pentru această mănăstire (*ibidem*, vol. III (1487-1504), volum întocmit de C. Cihodaru, I. Caproșu și N. Ciocan, București, Editura Academiei, 1980, p. 137-138, nr. 73; p. 141-143, nr. 74 (În continuare: *DRH*, A., vol. III), participarea în sfatul domnesc cu ocazia unor acte de vânzare ale unor mari boieri (*ibidem*, vol. II, p. 284, nr. 190; p. 293, nr. 195) și chiar grija domnului față de Episcopia de Rădăuți în timpul păstoririi acestui ierarh (*ibidem*, vol. II, p. 335-336, nr. 220; p. 364-365, nr. 239; vol. III, p. 32-33, nr. 19; p. 137-138, nr. 73; p. 514-515, nr. 289) atestă o legătură particulară între episcopul Ioanichie și domnul Moldovei. În calitate de păstor al Episcopiei de Rădăuți, dar și de vâstar al Mușatinilor, episcopul Ioanichie era înmormântat, în vara anului 1504, alături de vecii domni ai Țării Moldovei, în partea dreaptă a pronaosului bisericii Bogdana (Dan, *Rădăuți*, p. 40). Vezi și nota 185.

acesta din urmă era domnul țării, un mare boier sau un ierarh al bisericii, noul ctitor sau binefăcător al sfântului lăcaș căuta, prin darul săvârșit, să obțină și bunăvoința părintelui său ierarhic.

În același timp, actul de ctitorire are o importanță latură economică. În acest sens, menționăm faptul că așezările monahale erau întărite de fondatorii lor cu importante averi (moșii, mari sume de bani, turme de vite și scumpe obiecte de cult), care erau menite să le asigure trăinicia și prestigiul spiritual în veac. Astfel, puțini mireni își puteau permite să ajute biserica cu astfel de averi, așa încât numărul ctitorilor a fost întotdeauna restrâns. Între aceste averi, cărțile erau privite drept sfinte comori, căci cheltuiala pentru facerea unui manuscris în Evul Mediu era foarte mare. Ca atare, orice carte dăruită bisericii ridica înzestrătorul și familia sa la statutul de binefăcători. Dacă acești binefăcători mai adăugau aceluia lăcaș și alte danii, ei deveneau ctitori.

Deasemeni, cartea liturgică reprezenta un odor care îl putea salva pe proprietarul ei de la o nevoie⁴⁶, fie că acesta era copistul⁴⁷ sau traducătorul ei⁴⁸, beneficiarul daniei unui astfel de odor⁴⁹ sau familia celui care îl comandase⁵⁰. Ca atare, aceste cărți bisericesti erau vândute⁵¹, zălogite⁵² sau lăsate zestre⁵³. Uneori, datorită valorii lor materiale,

⁴⁶ Cărțile liturgice au salvat întotdeauna oamenii aflați la nevoie. Astfel, în anul 1717, Cândea vindea un *Triod* cu 26 florini cu prilejul unei judecăți (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69). Apoi, două veacuri mai târziu, în anul 1917, un bolnav care „trebuia să meargă la spital și nu avea nici un ban, imbia pe unul și pe altul” să cumpere un *Apostol* ce fusese tipărit la Buzău în 1743 (O. Mitric, *op. cit.*, p. 32, doc. nr. 149, f. gardă anterioară). În cele din urmă reușește să-l vândă unui soldat bănățean din armata austriacă cu 5 coroane (*ibidem*).

⁴⁷ În anul 1788, Dionisie eclesiarhul copia, în vreme de „multe strămătorări și mari nevoi”, un manuscris cu învățătură „trebuincioasă fiecărui creștin” și îl vindea cu 9 taleri lui Nicolae Madicotici (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 229, ms. rom. nr. 1117, f. 68r-v). Apoi, ieromonahul Nathanail din sihăstria Putnei vindea drept 8 lei de argint un miscelaneu religios pe care îl scrisese în anul 1754 (*ibidem*, p. 314, ms. rom. nr. 1390, f. 3-4 și f. 2-81).

⁴⁸ Ieromonahul Meletic de la mănăstirea Secu traducea din limba elinească un miscelaneu (1795). Ajungând la nevoie în călătoria sa prin Țara Românească, acesta își vindea cartea în mănăstirea Sinaia arhimandritului Partenie (*ibidem*, p. 308, ms. rom. nr. 1371, f. 3-11, f. 65v și f. 199v).

⁴⁹ Episcopul Mitrofan de Roman dăruia viitorului mitropolit Varlaam o *Psaltire* și arăta că ucenicul său este slobod „să o dea sau să o vândă”, după voia sa, cui va vrca (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 328, ms. sl. nr. 283, f. 72v).

⁵⁰ Astfel, ierei Filimon de la biserica satului Vindeoni îi blestema pe toți cei care ar îndrăzni să ia *Octoiul* pe care îl dăruise bisericii „în afară de copii și rudele mele” (*ibidem*, p. 135-136, ms. sl. nr. 107, f. 244v). Apoi, Trifan și familia sa cumpărau o evanghelică cu 6 taleri și o dăruiau unei biserici arătând că „[...] dacă vreunui preot, sau diacon sau citef bisericesc i se va întâmpla a pătrunde în această carte spre a o citi, ei să citească și să îndrepte cuvântul lui Dumnezeu și să roage pe Dumnezeu pentru ei. Iar cine se va alege din neamul lor și va îndrăzni a o vinde, acela să fie blestemat și de trei ori blestemat de 318 sfinți părinți de la Niceia, dacă o va vinde fără a avea nevoie mare [...]” (*ibidem*, p. 26, ms. sl. nr. 16, f. 9v).

⁵¹ *Ibidem*, p. 149, ms. sl. nr. 124, f. 181; BAR-B, *Apostol*, ms. sl. nr. 703, f. 3v, în idem, *Catalogul*, vol. III, f. 1400; O. Mitric, *op. cit.*, p. 30, doc. nr. 139, f. 5-8; p. 105, doc. nr. 468, f. 11-16; p. 116-117, doc. nr. 521, f. 9-17; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 111, ms. rom. nr. 439, f. I liminară v.

⁵² Pe *Evanghelia* dăruită bisericii din cetatea Hotin de părcălabul Gheorghe Lozonschi, în anul 1599, sunt blestemați toți cei care „[...] s-ar apuca să înstrăineze sau să ia această danie a noastră de la această sfântă biserică sau ar zălogi-o și voind s-o urmească din acest sfânt loc [...]” (Dan, *Putna*, p. 74, nr. 4). Apoi, în anul 1741, popa Oprea din Căndeștii lui Moise, fiul popei Mihai, împrumuta o sumă de bani fiilor popii Vasile și primea zălog un *Apostol* (O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 7, doc. nr. XXIV, f. 130-139). De asemenea, un preot amancat un *Penticostar* în anul 1782 cu 7 lei și nu-l mai răscumpăra, fiind dăruit de noul stăpân ctitoriei sale, bisericii din Solca (*ibidem*, p. 33, doc. nr. XLIII, f. 55v-61). În sfârșit, în anul 1795, preotul Gheorghe din Soroca răscumpăra *Voroava de Întrebări și Răspunsuri intru Hristos*, ce fusese zălogită mai înainte de preotul Tănase cucoanci Varvara drept 4 lei (*ibidem*, p. 113, doc. nr. 506, p. 11-31).

⁵³ Neculai Bobeș primea, la 20 aprilie 1850, drept zestre de la soacra sa *Înfricoșatele patimi ale Mântuitorului Hristos*, ce fuseseră copiate la sfârșitul secolului XVIII (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 257, ms. rom. nr. 1213, f. 53v).

aceste odore erau confiscate de domnie pentru hicleie, asemeni celorlalte averi ale boierului vinovat⁵⁴. Alteori, din aceleași motive economice, cărțile erau luate de slugile domnești de la mănăstirile care nu-și puteau plăti dajdiile⁵⁵.

Totodată, valoarea materială a cărților a stârnit adeseori pofta de înăvuiere ale tâlharilor⁵⁶. Aceștia luau manuscrisele din biserică⁵⁷ sau poate de la slujitorii lui Hristos plecați în bejenie cu averea bisericii care nu putea fi îngropată (cărți⁵⁸, odăjdii sau icoane ferecate în aur sau argint). De obicei, răufăcătorii furau aceste cărți pentru a le vinde⁵⁹. Cele mai multe nelegiuiri se petreceau în vremile de răzmerițe, din cauza oștenilor puși pe jafuri⁶⁰, dar și noaptea de către tâlharii care cunoșteau locul și persoana ce urma să fie atacată⁶¹.

Totuși, de obicei, furtușagurile de cărți religioase nu erau însoțite de acte de violență. Astfel, unii hoți erau cunoscuți sau „prieteni” ai proprietarului cărții, căci își permiteau să „glumească”⁶², mai întâi ascunzându-i⁶³ și mai apoi luându-i odorul.

⁵⁴ Este cazul unui *Tetraevangel* dăruit de Ioan Golia mare logofăt mănăstirii sale din Iași. Acesta era luat împreună cu toată averea donatorului de către lăncu Sasu, după ce marele boier fusese chinuit și decapitat din porunca domnului (Ștefan Berechet, *op. cit.*, p. 9-10, nr. 2).

⁵⁵ Amintim aici că, în 1754, goștinarii au luat de la mănăstirea Solca un *Penticostar*, tipărit la Iași în anul 1753 „pentru banii goștini” (O. Mitric, *op. cit.*, p. 67, doc. nr. 294, f. 224). Pentru a o răscumpăra, se pare că solcanii pun asupra vecinilor lor „o năpastă și am luat cartea de la goștinari” (*ibidem*). Acest obicei de a lua din odorele mănăstirilor pentru împlinirea dărilor era folosit încă din secolul XVII. Ca atare, la 13 ianuarie 1679, Gheorghe Duca porunca lui Ștefan Brăescu fost comis să restituie mănăstirii Putna o cădelniță de argint ce fusese luată de Toderășu fost comis pentru goștina de oi, în zilele lui Dumitrașcu Vodă, căci putnecii „goștina și-au plătit și îl cădelnița nu au mai dat și stă cădelnița peitoare” (Teodor Balan, *Documente bucovinene*, vol. III, Cernăuți, 1937, p. 69, nr. 56).

⁵⁶ Înainte de anul 1725, săhastrul Neculaiu de pe Valca Urlaților era „omorât de cei lepădați de Hristos tâlharii” (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 14, ms. sl. nr. 10, f. 259). Apoi, în anul 1775, doi țigani și doi rumâni îl omoară noaptea pe ieromonahul Anthim de la mănăstirea Cozia, după ce fusese numit egumen la Amota (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 367, ms. rom. nr. 1556, f. 15v). De asemenea, la 18 aprilie 1800, parohul din Stărcule era ucis de tâlhari (O. Mitric, *op. cit.*, p. 45, doc. nr. 199, p. 104). Credem că cel puțin o parte din aceste crime erau făcute în scop de jaf, căci se fac noaptea de către tâlhari.

⁵⁷ G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 367, ms. rom. nr. 1556, f. 15v.

⁵⁸ Chiar dacă nu era bine, uncoi, pentru a le ascunde de tâlhari sau de adevărații lor proprietari, cei care aveau asemenea cărți le îngropau. Astfel, un miscelaneu de *Teologie polemică* din anul 1667, fusese ascuns de popa Nicolae de la mănăstirea Begul împreună cu alte odore ale Episcopiei Buzăului. Fiind căutate de oamenii Episcopiei, mai sus zisul preot le-a îngropat ca să nu-i fie dată în vilcag fapta, căci „a vrea să putrezească și n-au putrezit, ci le-au găsit numa bune” (*ibidem*, p. 372, ms. rom. nr. 1570, f. 11v-12r).

⁵⁹ Vezi BAR-B, *Apostol*, ms. sl. nr. 703, f. 3v, în Panaitescu, *Catalogul ...*, vol. III, f. 1400.

⁶⁰ Adeseori bisericile erau jefuite de odore, așa încât sfintele cărți luau drumul străinătății, și puține dintre ele erau întoarse lăcașurilor unde fuseseră dăruite. Amintim aici *Mineul* răscumpărat în anul 1620 de Lucaci uricar „din mâinile păgânilor agarieni când au prădat Țara Leșască cu Schinder pașa, cu Galga sultanul” pentru a fi dăruit mănăstirii Vizantia (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 69, ms. sl. nr. 49, f. 157v-160). Apoi, în anul 1654, Timuș Hmelnițchi „a prădat și a ars bisericile și mănăstirile, a bătut și sfânta mănăstire Homor cu toate odorele foarte frumoase, podoabele și odăjdii ei și nimic n-a mai rămas din averea sfintei mănăstiri” (C. Paradaș, *op. cit.*, p. 363). Ulterior, *Tetraevangelul* de la Humor a fost luat de la cazăci lui Hmelnițchi „în toiu luptei” de oastea ungurască a lui Ioan Kemény. În anul 1657, domnul Gheorghe Ștefan Răscumpărat acest odor de la Gheorghe Răkoczi al II-lea și îl restituia mănăstirii unde fusese dăruit de Ștefan cel Mare (*ibidem*).

⁶¹ Vezi nota 57.

⁶² O însemnare din anul 1786 amintește că unii creștini se făceau că iau în glumă un odor, pentru a-l lăgădui mai târziu (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 79, ms. rom. nr. 278, f. 6-15v). De obicei cei care își permiteau astfel de glume, chipurile nevinovate, erau apropiați ai casei în care era cartea, căci gestul lor, dacă era descoperit, trebuia să stârmească hazul și nu mânia proprietarului.

⁶³ Furtul prin ascunderea inițială a odorului este amintit de o însemnare din 1652 de pe *Faptele Apostolilor* și *Scrisorile sobornicești* (*ibidem*, p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 591). De același procedeu vorbesc și alte notițe de la sfârșitul secolului XVIII (*ibidem*, p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 591; p. 231, ms. rom. nr. 1125, f. 142r-v).

Atunci când stăpânul cărții nu era atent, acesta rămânea păgubaș de manuscrisul său⁶⁴. Apoi, se pare că aceasta era calea prin care aceste odoare erau furate, uneori, chiar de robii mănăstirilor⁶⁵.

Cele mai multe dosiri ale acestor scrieri erau săvârșite de cei care știau cât prețuiesc⁶⁶ sau puteau să le folosească⁶⁷. În această ultimă situație, hoțiiile erau făcute chiar de către unii slujitori ai Domnului (ierarhi⁶⁸, monahi⁶⁹ sau preoți⁷⁰), dar și de către o seamă de ctitori⁷¹.

⁶⁴ O altă însemnare, din anul 1786, de pe un *Octoih mic* arată că „*acest Osmoglasnic iaste a lui Toader fecior și cine s-ar ispiți ca să-l ia în saga, fără de voia lui și la urmă să-l tăgăduiască, să fie supt blestemul al Domnului nostru Iisus Hristos de nu-l va da înapoi, căci îl numește scrisoarea aceasta*” (*ibidem*, p. 79, ms. rom. nr. 278, f. 6-15v).

⁶⁵ Astfel, în timpul domniei lui Alexandru Lăpușcanu, popa Ion și Stan cumpărau un *Tetraevanghel* de la țigani cu 40 de zloți tătărești (BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 360, f. 30v, în Panaiteșcu, *Catalog...*, vol. II, f. 729). Este greu de crezut că acești țigani, care erau cu siguranță robi, avuseseră posibilitatea de a comanda o sfântă carte. De asemenea, nu se poate explica de ce ar fi comandat țiganii o carte pe care nu știau și nu puteau să o folosească. Apoi, chiar dacă am presupune că acești robi au plătit cheltuiala ei, este de neînțeles de ce nu au dăruit-o unei biserici, căci este greu de crezut că au comandat-o și au plătit-o pentru a o vinde mai târziu, într-o vreme când, în spațiul ortodox, negustoria era văzută ca lucru diavolesc. Ca atare, posibilitatea ca țiganii să fi comandat și plătit o carte religioasă pentru a o vinde este cu totul exclusă. Rămâne doar o singură posibilitate: țiganii au furat cartea și au vândut-o imediat ce au avut prilejul (vezi Dimitrie Dan, *Țiganii din Bucovina*, Cernăuți, 1892, p. 18, 23 și 29).

⁶⁶ De obicei, hoții le luau pentru a le vinde.

⁶⁷ Aceștia căutau „*cu înșelăciune*” să le ia din mănăstiri și să le ducă la alte lăcașuri monahale (Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 323, ms. sl. nr. 222, f. 94-105). Pentru a-i opri pe cei care „*ar îndrăzni s-o înstrăineze și nu ar întoarce-o înapoi mănăstirii*”, donatorii cărții îi blestemau (Dan, *Putna*, p. 74-75, nr. 5). Alteori, „*cărțile cele bune*” puteau fi luate din mănăstiri și duse „*în satele mirenești fără știrea sfântului sobor*” (*ibidem*) de către vreun popă ce fusese ucenic în mănăstire (cf. G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 591), de vreun călugăr trimis cu slujba la metohul (v. *ibidem*, p. 278, ms. rom. nr. 1287, f. 209v) sau la moșia monahilor sau, poate, chiar de stăpânul mirean al unui sat ce fusese cu treburi pe la mănăstirea păgubită. Probabil la astfel de oameni (monahi, preoți sau/și ctitori) se referea pan Enachie de Țargorod atunci când dăruia, în zilele lui Io Duca voievod și ale mitropolitului Ghedeon de Succava, o *Evanghelie* bisericii Nașterii Maicii Domnului, căci îi blestema pe toți cei care „*ar îndrăzni să o ia sau să schimbe această mică danie a noastră*” (Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 22, ms. sl. nr. 14, f. 68).

⁶⁸ O mențiune din anul 1716 arată că „*acest izvod de Praxiu iaste a sfintei mănăstiri Besarecanilor și s-au adus aici, la Episcopie la Roman, la școala, pentru treaba învățării. Și de s-ar tâmpla a rămânea aici la Episcopie pe urma noastră și pe cine-ar alege Dumnezău episcop și ar popri-o sau ar tăgădui-o sau preot sau mirean, cine ar ascunde-o și n-ar vrea să o dea iar la mănăstire la Bisericanii, să fie afurisit și neiertat în viață*” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 591).

⁶⁹ Este vorba de monahii care se mutau de la un lăcaș la altul și care, adesea, luau cu ei cărțile liturgice. Acest obicei este amintit indirect de o însemnare de pe un *Pateric* din anul 1685: „*acest Otecnic este al Schitului Săhăstria, ce să numește Pocrovul, în muntele Chiriacului, o popriște de la mănăstirea Neamțului, de la care suntem și noi de prostig de acolo*” (*ibidem*, p. 278, ms. rom. nr. 1287, f. 209v).

⁷⁰ Astfel, popa Nicolae de la mănăstirea Begul ascundea un miscelancu de *Teologie polemică* al Episcopiei Buzăului, îngropându-l (*ibidem*, p. 372, ms. rom. nr. 1570, f. 11v-12). Apoi, în anul 1828 popa Maxim fura un *Pateric* de la preaosfinția sa părintele Grigorie, episcopul Argeșului (*ibidem*, p. 325, ms. rom. nr. 1422, f. 1 liminară). Apoi, în anul 1716 preoții care ar fi ascuns o carte a mănăstirii Bisericanii cădeau sub blestem (*ibidem*, p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 591).

⁷¹ Este cazul unor oameni cu stare ce erau mult prea grăbiți în a-și înzestra mănăstirea cu cele necesare pentru a-și căuta un copist iscusit și pentru a aștepta ca acesta să le facă manuscrisele necesare oficiului cultului divin. Prin împrumuturi ce nu mai erau rambursate, aceștia puteau scăpa, astfel, de unele obligații ce decurgeau din dreptul de ctitorie bizantin. Chiar dacă era blestemat de călugării înșelați, acești pseudocitori credeau că își răscumpăraseră păcatul prin ridicarea propriei biserici, în care erau pomeniți. Deși este puțin probabil ca un ctitor să nu fie cuprins de râvna dumnezeiască pentru înzestrarea propriului lăcaș de rugăciune, nu putem exclude și posibilitatea ca unii dintre dânsii să fi fost cu mai puțină dare de mână față de propriile lor fundații. Probabil la astfel de ctitori, fie ei mireni sau preoți, se referă cumpărătorul unui *Triod* când îi blestema pe toți cei care ar îndrăzni să-i schimbe dania făcută bisericii din Săliște (*ibidem*, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69; v. și p. 29, ms. rom. nr. 69, f. 591).

Cărțile liturgice puneau la încercare și credința creștinilor ajunși la nevoie, fie că erau rude ale ctitorilor⁷², fie preoți⁷³ sau chiar monahi⁷⁴ din lăcașul unde acestea fuseseră închinat. Aceștia le puteau zălogi⁷⁵ sau vinde⁷⁶ pentru a scăpa de vreun

⁷² Acest lucru este dovedit de blestemele pe care ctitorii le aruncau adeseori asupra urmașilor sau a neamurilor lor care ar îndrăzni să scoată cartea de la mănăstirea sau de la biserică pe care ei o înzestraseră pentru a o vinde. Astfel, ziditorii unei cărți căutau să-și salveze manuscritele de la picire: „[...] Dacă cineva din neamul nostru sau din rudele noastre se amestecă sa ia <și> să vândă <această sfântă carte> din sfânta mănăstire, acela să fie blestemat și anathema și să aibă parte cu Iuda și Arie, cu necredincioșii iudei de la Domnul Dumnezeu, sângele lui asupra lor și asupra copiilor lor” (Panaitescu, *Manuscrite sl. din BAR*, vol. I, p. 69, ms. sl. nr. 49, f. 157v-160; p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86-86v) sau, pe o altă carte, este scris: „Jar cine o va scoate sau o va vinde, din oamenii noștri, cine se va alege și din alți oameni, el să fie blestemat și de trei ori blestemat și de 318 părinți de la Nicheia și de 12 apostoli și să aibă parte cu Iuda și să dea răspuns în ziua cumpănită judecării a lui Hristos. Amin” (BAR-B, *Ceasloveț*, ms. sl. nr. 509, f. 18v-23r, în idem, *Catalogul...*, vol. II, f. 1003). Apoi, pe o *Evanghelie* este scris: „Jar cine se va alege din neamul lor și va îndrăzni a o vinde, acela să fie blestemat și de trei ori blestemat de 318 sfinți părinți de la Niceia, dacă o va vinde fără a avea nevoie mare [...]” (idem, *Manuscrite sl. din BAR*, vol. I, p. 26, ms. sl. nr. 16, f. 9v). De asemenea, pe *Praxiul* dăruit bisericii din satul Nărești, Apostol și soția sa, Ana, cereau ca „după moartea mea, cine va rămâne, sau neamul nostru sau frații mei, sau surorile mele și nepoții mei, cine se va alege mai apropiat, să nu vândă sfânta carte și s-o întărească”, lăsând groaznic blestem asupra aceluia care „ar încerca s-o fure sau s-o vândă” (BAR-B, *Apostol*, ms. sl. nr. 703, f. 3v, în idem, *Catalogul...*, vol. III, f. 1400). Altciori, formula blestemului îi cuprinde pe toți cei care ar scoate cărțile făcute daniel unui lăcaș, cu excepția urmașilor ctitorilor. Astfel, popa Loghin din Boureni îi blestema pe toți cei care ar lua cartea pe care o dăruise bisericii la care slujea și „ar vinde-o, sau ar cumpăra-o sau ar pune-o zălog [...]”. Numai copiii mei să aibă voie cu ea” (BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, f. 1425-1426).

⁷³ Amintim aici faptul că, în anul 1574, Trifan fost preot vindea o *Minei* pe luna aprilie monahului Mihail pentru 25 de zloți tătărești (idem, *Manuscrite sl. din BAR*, vol. I, p. 149, ms. sl. nr. 124, f. 181). Apoi, în anul 1741, popa Oprea din Căndești lui Moise, fiul popci Mihai, împrumuta o sumă de bani fiilor popii Vasile și primea zălog un *Apostol* (O. Mitric, *op. cit.*, vol. I, p. 7, nr. XXIV, f. 130-139). De asemenea, preotul Iacov din Căbetești (?) cumpăra *Evanghelia* tipărită la Iași în 1762 de la popa Dumitru din satul Hânțești drept 8 lei (idem, p. 105, doc. nr. 468, f. 11-16). Totodată, la 9 iulie 1769 popa Nicola vindea popci Matei de la Murgăș o „sfântă și dumnezeiască carte, anume Albina” ce era a Mitropoliei ot București, drept 9 taleri (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 123, ms. rom. nr. 484, f. 4v). Apoi, în anul 1782, un preot amana o *Penticostar* cu 7 lei și nu-l mai răscumpăra, fiind dăruit de noul stăpân ctitoriei sale, bisericii din Solca (O. Mitric, *op. cit.*, p. 33, nr. XLIII; f. 55v-61). Mai târziu, în anul 1797, parohul Theodor Sohpan din Horecea cumpăra de la preotul Gheorghe din Cernăuți un exemplar al *Psaltirii* tipărită la Iași în 1766 (idem, p. 116-117, doc. nr. 521, f. 9-17). În sfârșit, în anul 1795, preotul Gheorghe din Soroca răscumpăra *Vorova de Întrebări și Răspunsuri întru Hristos*, ce fusese zălogită mai înainte de preotul Tânase cucoanci Varvara drept 4 lei (idem, p. 113, doc. nr. 506, p. 11-31).

⁷⁴ După anul 1743, ieromonahul Mihail de la schitul mănăstirii Putna vindea pentru 17 lei un *Apostol* tipărit la Buzău, și făgăduia „să cumpăr altul la schit” (idem, p. 30, doc. nr. 139, f. 5-8). Probabil la astfel de monahi se referea blestemul monahului Evloghie, aflat pe un *Praxiu* dăruit mănăstirii Sălăgeni: „cine ar îndrăzni să strice dania și întărirea noastră, sau o va fura sau o va vinde să fie blestemat [...], iar dacă o va întări va fi iertat de Dumnezeu căruia slavă <ii aduce> în veci. Amin” (Panaitescu, *Manuscrite sl. din BAR*, vol. I, p. 33, ms. sl. nr. 21, fila lipită în interiorul scoarței). Chiar dacă această carte putea fi furată de mai mulți oameni, primejdia ca ea să fie vândută venea de la rudele ctitorului sau, mai ales, de la călugări. Cert este că mitropolitul Teoctist al II-lea al Moldovei cumpăra din mănăstirea Neamț o *Psaltire* scrisă de episcopul Macarie de Roman pentru că „văzând lucrul mâinilor sfinților sale și fiind tras de dragostea părintelui său au dorit să aducă această *Psaltire* la sine, nu cu vreo asupreală, ce cu voia egumenului și a tot soborului mănăstirii Neamțului și s-au tocmnit și au dat pre dânsa 30 de taleri de argint și au dat și altă *Psaltire* în locul aceștia, întru pomenirea părintelui ce-i scris mai sus și au dat-o la biserică sfinților sale, unde-i hramul Nașterea lui Ioan Înainte Mergător, în mănăstirea Râșcăi” (BAR-B, *Psaltire*, ms. sl. nr. 505, f. 344r-344v, în idem, *Catalogul...*, vol. II, f. 995-996).

⁷⁵ BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, vol. III, f. 1425-1426; O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 7, nr. XXIV, f. 130-139; p. 33, nr. XLIII; f. 55v-61.

⁷⁶ BAR-B, *Psaltire*, ms. sl. nr. 505, f. 344r-344v, în Panaitescu, *Catalogul...*, vol. II, f. 995-996; BAR-B, *Ceasloveț*, ms. sl. nr. 509, f. 18v-23r, în idem, vol. II, f. 1003; BAR-B, *Apostol*, ms. sl. nr. 703, f. 3v, în idem, vol. III, f. 1400; BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, f. 1425-1426; idem, *Manuscrite sl. din BAR*, vol. I, p. 26, ms. sl. nr. 16, f. 9v; p. 33, ms. nr. 21, fila lipită în interiorul scoarței; p. 69, ms. sl. nr. 49, f. 157v-160; p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86-86v; O. Mitric, *op. cit.*, p. 30, doc. nr. 139, f. 5-8; p. 105, doc. nr. 468, f. 11-16; p. 116-117, doc. nr. 521, f. 9-17; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 123, ms. rom. nr. 484, f. 4v.

necaz⁷⁷. Din acest motiv, unele manuscrise conțin blestemele ctitorilor și asupra cumpărătorilor unor astfel de odoare dăruite bisericii⁷⁸.

Alteori, ele erau luate din mănăstiri cu împrumut de cei care nu-și puteau permite să le cumpere, căci căutau să dobândească folos sufletesc prin citirea „lucrurilor de mântuire“ și „slăvirea în cântece a lui Dumnezeu“. În unele cazuri, aceștia „uitau“ să le restituie mănăstirilor sau le înapoiau, la insistențele monahilor, după un timp îndelungat și cu multe stricăciuni⁷⁹.

Totuși, credem că acest fenomen al furturilor cărților prin dosire sau prin amânarea întoarcerii unor împrumuturi a fost sporadic și izolat, datorită religiozității, moralității și fricii de blesteme. Însemnările care atestă astfel de acte sunt foarte rare și credem că se datorează tocmai naturii lor nefirești. Chiar interdicțiile din blesteme, care sugerează astfel de situații, sunt puține și credem că se leagă de unele temeri ale ctitorilor cărții, care întâlneau sau, poate, auziseră de-a lungul vieții lor de astfel de nelegiuiri. Apoi, unele însemnări sugerează faptul că adeseori cărțile împrumutate se restituiau după ce erau citite⁸⁰. În sfârșit, atunci când o carte are mai mulți stăpâni care se succed, de regulă lipsesc informațiile despre modul în care aceștia au intrat în posesia odorului. Acest lucru ne face să credem că odorul a trecut de la un stăpân la altul în liniște, fără a provoca blesteme⁸¹.

Prin furtul cărții, stricătorul daniel⁸² contribuia la ștergerea amintirii donatorului⁸³, căci se pierdea odorul care trebuia să arate monahilor mila făcută de un dreptmăritor pentru lăcașul lor. Singura armă a binefăcătorilor⁸⁴ și preoților⁸⁵ asupra „furi<lor>⁸⁶,

⁷⁷ Poate nu este întâmplătoare vânzarea pentru 25 de zloti tătarești a unui *Minei pe luna aprilie* de către Trifan fost preot „în zilele domnului nostru, Ioan Petru voievod, domn al Țării Moldovei, când au venit păgânii turci și tătari și au omorât pe Ion voievod și pe toți oștenii lui și au prădat toată Țara Moldovei“ (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 149, ms. sl. nr. 2124, f. 181).

⁷⁸ În anul 1558, popa Loghin din Boureni îi blestema pe toți cei care ar lua cartea pe care o dăruise bisericii la care slujea și „ar vinde-o, sau ar cumpăra-o sau ar pune-o zălog“ (BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, *Catalog...*, vol. III, f. 1425-1426).

⁷⁹ La începutul secolului XVIII, Nicolae sulger din Uricheni lua cu împrumut din mănăstirea Neamț „aceste două Trioadă, *Țviatnaia i Postma*“ pe care le-a folosit vreme „de 12 ani, de s-au ținut și s-au stricat de tot și ei n-au dat nimic la mănăstire, să aibă plată“ (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86-86v).

⁸⁰ Spre această concluzie ne ducă însemnarea lui Ioan Rac din anul 1782, care cerea de la kir Stan un miscelancu teologic pentru a-l citi „din blană până în blană“ (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 353, ms. rom. nr. 1505, f. 131v).

⁸¹ Amintim aici un miscelancu teologic tălmăcit de Vartholomei Mazerianul pentru ieromonahul Macarie Putneanul în anul 1774. Însemnările pe care le cuprinde par să indice faptul că acest odor a fost dobândit doar prin danii sau cumpărări: „să se știe de când am luat cartea Sfântului Macarie în luna lui martie 12, adevă în satul Hănești“, sau „această carte iaste de la preutul Theodor den satul Ontenii, ținutul Botoșanilor“ și „această carte iaste a preutului Ioasaf din satul Sătinești“ (ibidem, p. 48, ms. rom. nr. 155, f. 76v, f. 47v, f. 78v și f. 80).

⁸² „Jar cine ar strica dania noastră fără binecuvântarea noastră, să fie blăstămat [...]“ (BAR-B, *Pravila și Cronica sârbo-moldovenească*, ms. sl. nr. 636, f. 302v, în Panaitescu, *Catalog...*, vol. III, f. 1258).

⁸³ Vezi mai jos nota nr. 300.

⁸⁴ Ștefan Berechet, *op. cit.*, p. 9-11, nr. 2; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69.

⁸⁵ „[...] Și aicia am scris eu, Pahomie ermonah, fiind la această mănăstioară de mai sus pomenit și eu încă făcând sfânta liturgie pe unul ca acela fur sau mutător aceștii sfinte cărți cu acest blăstăm l-am blăstămat de mai sus pomenit“ (T. Pamfile, *op. cit.*, p. 32). Apoi, mitropolitul Teofan îi blestemă pe toți cei care ar fi luat o *Evanghelie* răscumpărată de dânsul și pe care o dăruise mănăstirii Râșca (Ștefan Berechet, *op. cit.*, p. 9-13, nr. 2). De asemenea, mitropolitul Grigorie Nemțeanul, în august 1557, dăruia mănăstirii Neamț *Pravila Sfinților Apostoli*, iar zece ani mai târziu o înfrumuseța și o întărea mănăstirii amintite, blestemându-i pe toți cei care „s-ar încumeta s-o ia, s-o schimbe sau s-o vândă“ (BAR-B, *Pravila*, ms. sl. nr. 636, f. 228 și f. 302v, în Panaitescu, *Catalog...*, vol. III, f. 1258-1259).

⁸⁶ G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69; p. 199, ms. rom. nr. 942, f. 58v-64; p. 245, ms. rom. nr. 1159, f. 32; p. 268, ms. rom. nr. 1255, f. 27.

sau tâlhari<lor>⁸⁷ sau mutatori<lor> cărții acestie⁸⁸, a vânzătorilor⁸⁹, zălogitorilor⁹⁰, a găsititorilor unei cărți pierdute și nerestituite stăpânului⁹¹, precum și a celor care ar strica aceste carte dăruită⁹² era blestemul.

Acesta era scris pe manuscrisul dăruit unui lăcaș, după consemnarea donatorului, a beneficiarului și a scopului pentru care se făcea dania. Formula blestemului este mai întinsă sau mai redusă, în funcție de teama binefăcătorului față de acești făcători de rele. În general, conținutul acestuia prezintă unele trăsături comune, căci nelegiuirile erau blestemate de donator⁹³ dar și de Domnul Dumnezeu⁹⁴, și de Preacurata lui Maică⁹⁵, și de 318 sfinți părinți cei de la Niceea⁹⁶, și de patru evangheliști⁹⁷, și de 12 apostoli⁹⁸, de sfântul protector al bisericii înzestrate⁹⁹, de toți sfinții¹⁰⁰ și de învățătura celor șapte soboare¹⁰¹, dar și „de norod de oameni”¹⁰² binecredincioși. Cel care intra sub incidența

⁸⁷ Ibidem, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69.

⁸⁸ Mutatorii acestor odoare erau și cei care le schimbau (ibidem, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69).

⁸⁹ Ibidem, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69; p. 199, ms. rom. nr. 942, f. 58v-64.

⁹⁰ Astfel, în anul 1558, popa Loghin din Boureni îi blestema pe toți cei care ar lua cartea pe care o dăruise bisericii la care slujea și „ar vinde-o, sau ar cumpăra-o sau ar pune-o zălog” (BAR-B, Octoih, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, Catalog..., vol. III, f. 1425-1426). Apoi, în anul 1599, pârălăbul de Hotin Gheorghe Lozonchi dăruia o Evanghelie bisericii din cetatea pe care o administra, blestemându-i pe toți cei care „[...] s-ar apuca să înstrăineze sau să ia această danie a noastră de la această sfântă biserică sau ar zălogi-o și voinđ s-o urnească din acest sfânt loc [...]” (Dan, Putna, p. 74, nr. 4).

⁹¹ G. Ștrempel, op. cit., p. 231, ms. rom. nr. 1125, f. 94r-v; cf. și p. 197, ms. rom. nr. 938, f. 355. De fapt, cei care nu întorceau o carte găsită stăpânului ei erau asemeni furilor. Ca atare, hoțul unei sfinte cărți ajungea „să fie supt canon, nedezlegat, până ce o va întoarce înapoi” (ibidem, p. 368, ms. rom. nr. 1560, f. 8).

⁹² „Jar cine ar încerca s-o ia sau s-o risipască de la sfânta mănăstire, să fie unul ca acela risipit de mânia lui Dumnezeu, precum a fost risipit Iuda trădătoriu!” (BAR-B, Pravila, ms. sl. nr. 692, f. 8v, în Panaitescu, Catalog..., vol. III, f. 1384). Apoi, o însemnare de la începutul secolului XVIII face știre „că aceste două Trioadă, Țziatnaia i Postna s-au fost dat la Nicolae sulger din Uricheni de 12 ani, de s-au ținut și s-au stricat de tot și ei n-au dat nimic la mănăstire, să aibă plată” (idem, Manuscrise sl. din BAR, vol. I, p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86-86v).

⁹³ „Să nu fie iertat de mine și de Dumnezeu” (BAR-B, Tetraevanghel, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în idem, Catalog..., vol. II, f. 1040-1041).

⁹⁴ BAR-B, Pravila, ms. sl. nr. 636, f. 228 și f. 302v, în idem, Catalog..., vol. III, f. 1258-1259; BAR-B, Tetraevanghel, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în idem, vol. II, f. 1040-1041; v. și BAR-B, Octoih, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, vol. III, f. 1425-1426; idem, Manuscrise sl. din BAR, vol. I, p. 22, ms. sl. nr. 14, f. 68; G. Ștrempel, op. cit., p. 79, ms. rom. nr. 278, f. 6-15; p. 245, ms. rom. nr. 1159, f. 32.

⁹⁵ Ibidem, p. 105, ms. rom. nr. 412, f. 37; p. 337, ms. rom. nr. 1455, f. 1-7; BAR-B, Pravila, ms. sl. nr. 636, f. 228 și f. 302v, în Panaitescu, Catalog..., vol. III, f. 1258-1259; BAR-B, Tetraevanghel, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în idem, vol. II, f. 1040-1041; idem, Manuscrise sl. din BAR, vol. I, p. 22, ms. sl. nr. 14, f. 68.

⁹⁶ Ibidem, p. 14, ms. sl. nr. 9, f. 85v-95; p. 22, ms. nr. 14, f. 68; BAR-B, Pravila, ms. sl. nr. 636, f. 228 și f. 302v, în idem, Catalog..., vol. III, f. 1258-1259; BAR-B, Tetraevanghel, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în idem, vol. II, f. 1040-1041; BAR-B, Ceasloveț, ms. sl. nr. 509, f. 18v-23, ibidem, f. 1003; BAR-B, Apostol, ms. sl. nr. 703, f. 3v, în idem, vol. III, f. 1400; v. și BAR-B, Octoih, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, f. 1425-1426; G. Ștrempel, op. cit., p. 115, ms. rom. nr. 450, f. 242v; p. 199, ms. rom. nr. 942, f. 58v-64; p. 231, ms. rom. nr. 1414, f. 41v.

⁹⁷ Panaitescu, Manuscrise sl. din BAR, vol. I, p. 22, ms. sl. nr. 14, f. 68; BAR-B, Tetraevanghel, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în idem, Catalog..., vol. II, f. 1040-1041; v. și BAR-B, Octoih, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, vol. III, f. 1425-1426; BAR-B, Pravila, ms. sl. nr. 636, f. 228 și f. 302v, în idem, f. 1258-1259.

⁹⁸ Idem, Manuscrise sl. din BAR, vol. I, p. 14, ms. sl. nr. 9, f. 85v-95; p. 22, ms. nr. 14, f. 68; BAR-B, Tetraevanghel, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în idem, Catalog..., vol. II, f. 1040-1041; BAR-B, Ceasloveț, ms. sl. nr. 509, f. 18v-23, în idem, f. 1003; v. și BAR-B, Octoih, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, vol. III, f. 1425-1426.

⁹⁹ BAR-B, Efreim Sirul. Cuvântări, ms. sl. nr. 630, f. 486v, în idem, f. 1242-1243; Dan, Putna, p. 74-75, nr. 5.

¹⁰⁰ Panaitescu, Manuscrise sl. din BAR, vol. I, p. 22, ms. sl. nr. 14, f. 68; BAR-B, Tetraevanghel, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în idem, Catalog..., vol. II, f. 1040-1041; G. Ștrempel, op. cit., p. 105, ms. rom. nr. 412, f. 37.

¹⁰¹ Vezi: Ibidem, p. 115, ms. rom. nr. 450, f. 242v; p. 197, ms. rom. nr. 938, f. 355; p. 231, ms. rom. nr. 1414, f. 41v, și Panaitescu, Manuscrise sl. din BAR, vol. I, p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v.

¹⁰² G. Ștrempel, op. cit., p. 245, ms. rom. nr. 1159, f. 32.

blestemului pierdea ajutorul Domnului pe pământ¹⁰³ și era condamnat la focul cel veșnic¹⁰⁴. Apoi, risipitorul daniei era neiertat de Făcătorul Cerului și al Pământului¹⁰⁵ și de donator¹⁰⁶. Totodată, pentru nelegiuirea sa era „*lepădat din bisericile lui Dumnezeu*”¹⁰⁷ „și de legea sfântă și de dogmele celor 318 sfinți părinți cei de la Niceea”¹⁰⁸ și urma „să dea răspuns în ziua cumplicitei judecări a lui Hristos”¹⁰⁹, unde avea „pârâș pe însuși Domnul nostru Iisus Hristos”¹¹⁰, pe sfântul căruia îi era hărăzită biserica ce primea dania¹¹¹ și pe donator¹¹². Toți cei blestemați se plasau pe un plan opus binefăcătorilor Bisericii, considerați fiii lui Dumnezeu. Stricând dania făcută unei biserici, urgisitul era așezat în lumea celor veșnic damnați, ca dușmani ai Bisericii lui Hristos. Astfel, blestemul pune pe același plan furul, vânzătorul, creștinul care nu dădea îndărăt odorul găsit sau risipitorul unei cărți liturgice cu cel care îi îndemnase spre această faptă: diavolul¹¹³. De asemenea, toți acești „făcători de rele de cele sfinte”¹¹⁴ urmau să aibă soarta lui Iuda¹¹⁵ și a „de trei ori blestematului Arie”¹¹⁶, să fie lovit de bubele lui Gheiza¹¹⁷ și de cutremurul lui Cain¹¹⁸, să fie înghițit viu de pământ ca <Da>tan și Aviron¹¹⁹ și să cadă asupra sa, așa cum a căzut asupra ucigașilor și hulitorilor lui

¹⁰³ Pe un miscelencu cu literatură monahală din prima jumătate a secolului XIX este scris: „iar cine să va ispiți să o fure, să nu-i ajute Dumnezeu, fiindcă cu multă osteneală s-a scris această carte, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin” (ibidem, p. 268, ms. rom. nr. 1255, f. 27).

¹⁰⁴ „[...] Iar cine ar vrea să o clinească, să fie tovarăș vrăjmașului, adică al diavolului, să trăiască cu el în chinurile veșnice” (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 140, ms. sl. nr. 112, pe coperta din urmă), căci, prin blestem, pierdea dreptul de a vedea „sfânta față a lui Hristos” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 115, ms. rom. nr. 450, f. 242v; p. 177, ms. rom. nr. 784, f. 1v).

¹⁰⁵ Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 14, ms. sl. nr. 9, f. 85v-95; BAR-B, *Liturghier*, ms. sl. nr. 531, f. 30v-32, în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 1048.

¹⁰⁶ BAR-B, *Pravila*, ms. sl. nr. 636, f. 228 și f. 302v, în *ibidem*, vol. III, f. 1258-1259.

¹⁰⁷ BAR-B, *Minei pe luna aprilie*, ms. sl. nr. 437, f. 148v. și f. 150, în *ibidem*, vol. II, f. 873.

¹⁰⁸ BAR-B, *Efrem Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în *ibidem*, vol. III, f. 1242-1243; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 231, ms. rom. nr. 1125, f. 94r-v.

¹⁰⁹ BAR-B, *Ceasloveț*, ms. sl. nr. 509, f. 18v-23, în Panaiteescu, *Catalog...*, vol. II, f. 1003; v. și idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v; Ștefan Berechet, *op. cit.*, p. 9-13, nr. 2.

¹¹⁰ BAR-B, *Minei pe lunile septembrie și octombrie*, ms. sl. nr. 705, f. 196v, în Panaiteescu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1405-1406.

¹¹¹ Astfel, la 2 decembrie 1634, Iachim și soția sa, Tecla, dăruiau „la sfânta biserică unde este hramul Sfântului arhierarh și făcător de minuni al lui Hristos, repede ajutător, Nicolae” un Molitvenic. „Dacă cineva s-ar încumeta să îl ia sau să îl vândă, să fie blestemat și neiertat de Domnul Dumnezeu, făcătorul Cerului și al Pământului și de preacurata lui Maică și să aibă pârâș pe Sfântul Nicolae” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 50, ms. sl. nr. 32, f. 40v-47).

¹¹² Dan, *Putna*, p. 74, nr. 4.

¹¹³ „Iar după moartea mea sau a preotesii mele sau a feciorilor mei, cine va vrea să o ia să o vândă sau să o fure, acela om să fie treacleat și procleat de 318 de părenți cei în va Nechei și patru evangheliști și să fie negru ca dracul și afuresit ca Iuda și să fie neiertat în veci de veci” (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 14, ms. sl. nr. 9, f. 85v-95). Vezi și nota 103.

¹¹⁴ „Jară de s-ar întâmpla a o înstreina oricine ca să nu o ducă la mănăstire unde este fâgăduită, să n-aibă parte cu Hristos, ci să fie într-un locu cu Iuda ca un făcător de rele de cele sfinte” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 177, ms. rom. nr. 784, f. 1v).

¹¹⁵ Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 283, ms. sl. nr. 191, f. 57-61; v. și variantele: „să fie [...] afuresit ca Iuda și să fie neiertat în veci de veci” (ibidem, p. 14, ms. sl. nr. 9, f. 85v-95) sau „[...] să fie lăcașul lui într-un loc cu a Iudii” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69; p. 177, ms. rom. nr. 784, f. 1v).

¹¹⁶ BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 528, f. 84-97, în Panaiteescu, *Catalog...*, vol. II, f. 1040-1041; idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 283, ms. sl. nr. 191, f. 57-61.

¹¹⁷ T. Pamfile, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Ibidem.

Hristos, sângele lui Dumnezeu¹²⁰ și anatema Bisericii¹²¹. Așijderea, pentru nelegiuirea făcută, hăulul era blestemat ca „herul, pietrele să putredzască și să <se> răsipască, iar trupul aceluia să stea întreg și nevătămat”¹²². Uneori, blestemul era aruncat, probabil pentru a avea mai mari sorți de izbândă, și asupra întregului neam al furului¹²³. Astfel, urmașii acestui nelegiuit, temându-se de mânia Domnului, puteau întoarce cartea furată sau găsită și nerestituită până atunci stăpânului ei de drept. Tot pentru a spori paza cărții sfinte, odată cu lărgirea cunoștințelor despre lume a creatorului manuscrisului, acesta cerea ca furul acestuia să fie blestemat de toți dumnezeii pe care el îi știa¹²⁴. Uneori, blestemul era aruncat și asupra celor care ar fi găsit și nu ar fi dat-o îndărăt stăpânului însemnat în filele cărții¹²⁵. De fapt, prin restituirea cărții dosite, zălogite, vândute, furate sau găsite, toți acești „făcători de rele de cele sfinte” erau dezlegați de canon¹²⁶. De asemenea, uneori, blestemul cuprindea și alte amenințări cu pedepse pământești de natură spirituală¹²⁷ sau juridică¹²⁸. Alteori, pentru a spori eficiența blestemului, stăpânii cărții promiteau răsplata spirituală¹²⁹ sau materială¹³⁰ celor care ar ajuta la găsirea unei cărți pierdute.

¹²⁰ Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 33, ms. sl. nr. 21, fila lipită în interiorul primei scoarțe și f. 276v.

¹²¹ *Ibidem*; v. și p. 13, ms. nr. 9, f. 116v.

¹²² T. Pamfil, *op. cit.*, p. 32; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 173, ms. rom. nr. 759, f. 65v-69; p. 231, ms. rom. nr. 1125, f. 94r.-v.; p. 231, ms. rom. nr. 1414, f. 41v.

¹²³ Deși o astfel de însemnare am întâlnit doar pe o carte de lume a familiei Gorovci (*ibidem*, p. 78, ms. rom. nr. 273, f. 80), presupunem că acest tip de blestem a fost scris și pe cărțile liturgice, care aveau o valoare spirituală cu mult mai mare.

¹²⁴ Pe o *Psaltire* din anul 1839, cel care „va îndrăzni să o ciordească” era blestemat „de cele 7 soboară, și de Papa Romii, și de Mahomit și de chinezi și de Artigurie, și de Luter, și de Calvin și de Hos și de toți dumnezeii lui și chiar de marele preste toți dumnezeii, creatorul Savaoth cu cele doo ipostasuri” și „de Sfânta Precistă cu sân Ioan, Petru, Pavel, prooroci, mucenici și drepți. Amin” (*ibidem*, p. 224-225, ms. rom. nr. 1096, f. 1v).

¹²⁵ „Și oricare [...] să va ispiti a o lua într-ascunsu anathema și afurisit să fie de 313 <sic> sfinți părinți de la Niceea; hierul și pietrele să se sfarme, iar trupul aceluia să nu să mai sfarme în vecii nesfârșiți. Amin. Asemenea să fie și cel ce va găsi-o și nu o va da-o la stăpân” (*ibidem*, p. 231, ms. rom. nr. 1125, f. 94r.-v.; cf. și p. 197, ms. rom. nr. 938, f. 355). De asemenea, un alt blestem arată că „de s-ar întâmpla a o înstreina oricine ca să nu o ducă la mănăstire unde este fâgăduită, să n-aibă parte cu Hristos, ci să fie într-un locu cu luda ca un făcător de rele de cele sfinte” (*ibidem*, vol. I, p. 177, ms. rom. nr. 784, f. 1v). Se încerca, astfel, oprirea unui eventual furt al cărții de către un credincios al altei religii.

¹²⁶ O scurtă însemnare de pe o *Pravilă a Sfinților Părinți* de la mijlocul secolului XVIII arată că „această carte iaste a obștii stareșului Paisie și cine o va înstreina din obște supt canon neiertat va fi până o va întoarce iar la obște” (*ibidem*, p. 373, ms. rom. nr. 1574, f. 1-2). De asemenea, o notiță din anul 1820, scrisă pe *Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor* a episcopului Teodorit al Chirului, arată că „oricine va îndrăzni a o depărta de acolo, ori în ce chip, să fie supt canon, nedezlegat, până ce o va întoarce înapoi” (*ibidem*, p. 368, ms. rom. nr. 1560, f. 8).

¹²⁷ Celui care va fura un *Penticostar* ce fusese dăruit mănăstirii Solca i se făcea „urarca”: „să între dracul într-insul, să zbere ca magariul când îl mănâncă lupii” (O. Mitric, *op. cit.*, p. 34, doc. nr. 155, f. 214-236).

¹²⁸ „Această sfântă Epistolă cine s-ar ispiti să o fure, adică să o ie lui și dacă a găsi-o la acela, să-i plătească cum a socoti și cum arată sfânta pravilă să-l pedepsească după a lui voie. Iar de nu l-ar găsi, să-i fie dăruită și hărăzată di la mine și să-i facă Dumnezeu parte de dânsa și să se ducă în lume” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 323, ms. rom. nr. 1417, f. 100-109).

¹²⁹ Pe un *Catihis mic sau Scurta Mărturisire pravoslavnică a legii creștinești* s-a însemnat în anul 1839 că „cine a lua-o să nu fie iertat de toți sfinții și de Maica Domnului; iar de ar aduce-o, să fie iertat de toți sfinții și de Maica Domnului” (*ibidem*, p. 105, ms. rom. nr. 412, f. 37).

¹³⁰ Astfel, pe un miscelancu teologic, Marin V. Gologan arăta că „această sfântă și dumnezeiască carte este a dumnealui Vasile M. Gologanu și soției dumnealui, Bobeica, din comuna Satu Lungu, de la biserica noo. De să va întâmpla a pierde și cine va găsi s-o v-o aducă la dumnealui Vasile M. Gologan, că-i voi da colac bun; iară la cazul că n-o va aduce, să fie blăstămat” (*ibidem*, p. 300, ms. rom. nr. 1346, f. 77v).

Chiar dacă nu întotdeauna au dat roadele așteptate, blestemele au fost o piedică importantă pentru nelegiuții. Uneori, asemeni înzestrărilor cu moșii, pentru a spori durabilitatea daniei, ctitorul cărții însoțea blestemul de binecuvântarea celui care va apăra dreptul mănăstirii asupra acesteia¹³¹.

II. Creatorii cărții religioase și motivațiile actului lor

Un alt aspect al raportului dintre actul de ctitorire și cartea religioasă este dat de felul în care dreptmăritorul medieval din țările române îi vedea și „judeca” pe ctitorii manuscrisului bisericesc și pe miluitorii bisericii cu cărți liturgice.

Astfel, în cele mai multe cazuri, întocmirea unei cărți era o operă colectivă, iar adesea numele creatorilor ei au rămas necunoscute. Totuși, întotdeauna, o carte avea, pe lângă cel care o concepușe¹³² *ab initio*, mai mulți „*autori*”, care își aduceau propria contribuție la realizarea ei: comanditarul/cumpărătorul, copistul și/sau traducătorul, miniaturistul, legătorul, argintarul, epitropul, înnoitorii și, uneori, răscumpărătorii săi. Mai târziu, copistul a fost înlocuit treptat de meșterul tipograf.

II. 1. Comanditarul (cumpărătorul) cărții

La început, cel care comanda copierea unei cărți suporta cheltuiala facerii ei. Ulterior, după răspândirea tiparului, comanditarul vechiului manuscris a devenit un simplu cumpărător al unui exemplar produs în serie. Totuși, manuscrisele religioase nu au dispărut, fiind reprezentate mai ales de miscelanee¹³³. Acestea erau comandate de către cititori interesați doar de anumite fragmente din literatura creștină sau dacă aceștia nu-și puteau permite întreaga învățătură a unui sfânt părinte. Deosebirea dintre manuscrise și cărțile tipărite erau determinate, printre altele, de cantitatea și, implicit, de prețul lor. Dispărea, ca atare, caracterul de unicat al cărții bisericești, iar numărul celor care reușesc să cumpere astfel de instrumente crește. Indiferent dacă această categorie de odoare bisericești erau manuscrise unice sau cărți tipărite în multe exemplare, ele erau dăruite, de obicei, unei biserici sau mănăstiri.

Comanditarii/cumpărătorii cărților liturgice făceau aceste danii, în primul rând, din motive spirituale. Astfel, cele mai multe danii sunt făcute pentru sănătatea¹³⁴ și mântuirea¹³⁵ donatorului¹³⁶ și a soției sale¹³⁷, a copiilor¹³⁸ și părinților

¹³¹ O însemnare a monahului Evloghie, făcută pe un *Praxiu* dăruit mănăstirii Sălăgeni spune că: „*cine ar îndrăzni să strice dania și întărirea noastră, sau o va fura sau o va vinde, să fie blestemat [...]. Iar dacă o va întări, va fi iertat de Dumnezeu căruia slavă <ii aducem> în veci. Amin*” (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 33, ms. sl. nr. 21, fila lipită în interiorul scoarței).

¹³² Adesea, acesta este cunoscut, fiind vorba de prooroci, de apostoli sau de părinți ai bisericii.

¹³³ Vezi G. Ștrempel, *op. cit.*, *passim*.

¹³⁴ BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 670, f. 111v, în Panaitescu, *Catalog...*, vol. III, f. 1336-1337; Dan, *Putna*, p. 69, nr. 1.

¹³⁵ P. P. Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 23-24, ms. sl. nr. 15, f. 172v.-175, și p. 62-63, ms. sl. nr. 43, f. 1v.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v.; p. 23-24, ms. sl. nr. 15, f. 172v.-175; p. 50, ms. sl. nr. 32, f. 40v.-47; p. 331, ms. sl. nr. 230, f. 48; p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86-86v.; v. și BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335 în *idem*, *Catalog...*, vol. III, f. 1425-1426; BAR-B, *Efrem Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în *ibidem*, vol. III, f. 1242-1243; Dan, *Putna*, p. 69, nr. 1; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 122, ms. rom. nr. 480, f. 115v.; p. 164, ms. rom. nr. 707, f. 127.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 164, ms. rom. nr. 707, f. 127; Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v.; p. 64, ms. sl. nr. 44, f. 56v.; p. 70, ms. sl. nr. 50, f. 229v.; p. 75, ms. sl. nr. 57, f. 202v.; p. 78, ms. sl. nr. 61, f. 249v.; p. 79, ms. sl. nr. 62, f. 228v.; p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86-86v.; v. și BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335, în *idem*, *Catalog...*, vol. III, f. 1425-1426.

¹³⁸ BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 670, f. 111v., în *ibidem*, f. 1336-1337; BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335, în *ibidem*, f. 1425-1426; *idem*, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v.; p. 23-24, ms. sl. nr. 15, f. 172v.-175; p. 135-136, ms. sl. nr. 107, f. 244v.; p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86-86v.

lor¹³⁹, a fraților¹⁴⁰ și moșilor lor¹⁴¹. De fapt, în acea vreme se credea că o danie făcută bisericii este folositoare tuturor rudelor ctitorului, până la al șaptelea neam¹⁴².

Daniile făcute unui lăcaș dumnezeiesc asigurau pomenirea ctitorului și a familiei sale nu numai în cer, dar și pe pământ. Astfel, prin pomenirea la sfântul jertfenic, amintirea luminează a miluitorilor și binefăcătorilor bisericii nu dispărea odată cu trecerea lor la cele veșnice, ci dăinuia în veac, asemeni faptei pe care au săvârșit-o. Altfel spus, ziditorii unui manuscris, dar, mai ales, înzestrătorii bisericii cu cărți liturgice își asigurau dăinuirea veșnică a unui bun renume în rândul urmașilor¹⁴³.

Totodată, o astfel de danie era o formă de mulțumire adusă lui Dumnezeu sau unui sfânt pentru sprijinul acordat la vreme de nevoie. Alteori, prin dania unei cărți, miluitorul urmărea să obțină ajutorul¹⁴⁴ lui Dumnezeu¹⁴⁵ și al tuturor puterilor cerești¹⁴⁶ în caz de nevoie. Apoi, unii creștini fără urmași își dăruiau cărțile unui preot¹⁴⁷ sau unei mănăstiri¹⁴⁸ pentru a fi grijiți după moarte.

De asemenea, dania unei cărți era făcută ca să fie de folos lăcașului dumnezeiesc la săvârșirea ritului ortodox¹⁴⁹ sau ca să fie de mângâierea călugărilor¹⁵⁰.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v.; p. 23-24, ms. sl. nr. 15, f. 172v.-175; p. 50, ms. sl. nr. 32, f. 40v.-47; p. 62-63, ms. sl. nr. 43, f. 1v.; p. 64, ms. sl. nr. 44, f. 56v.; p. 70, ms. sl. nr. 50, f. 229v.; p. 75, ms. sl. nr. 57, f. 202v.; p. 78, ms. sl. nr. 61, f. 249v.; p. 79, ms. sl. nr. 62, f. 228v.; p. 331, ms. sl. nr. 230, f. 48 și p. 332, ms. sl. nr. 232, f. 86. Cf. și BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335, în idem, *Catalog...*, vol. III, f. 1425-1426; BAR-B, *Efrem Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în *ibidem*, f. 1242-1243; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 164, ms. rom. nr. 707, f. 127.

¹⁴⁰ *Ibidem*; Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v.; p. 59, ms. sl. nr. 39, f. 213v.; p. 331, ms. sl. nr. 230, f. 48; T. Pamfil, *op. cit.*, p. 31-32.

¹⁴¹ Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 23-24, ms. sl. nr. 15, f. 172v.-175; p. 30, ms. sl. nr. 18, f. 249v.; BAR-B, *Tetraevangelh*, ms. sl. nr. 670, f. 111v., în Panaitescu, *Catalog...*, vol. III, f. 1336-1337.

¹⁴² Pe un *Liturghier* și un *Molitvenic* din 1699, se arată că „Această Liturghia o cumpăratu popa Gavrilă den Forusegu dartu <=>pentru> sofetul lui și dart a părinților lui, și a frate-său, popa Pătru și dăratu a muiaria lui Alune și a o datu lui popa Iștucu de Lazuri să le fie pomană... rodului lui. Și popa de Lazuri a pus lângă leturghie ispăvădanie și muli <=>fele, să-i fie și lui pomană până 7 semi <n> <=>fie. Această carte să inble pă rodul lor” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 164, ms. rom. nr. 707, f. 127).

¹⁴³ În anul 1834, Scarlat Vărnăv dăruia o carte cu texte de filosofie morală maicii Efpraxiei Vărnăv „spre neuitare” (*ibidem*, p. 162, ms. rom. nr. 696, f. 2-6). Deci, prin aceste danii, ctitorii își asigurau veșnica pomenire din partea urmașilor.

¹⁴⁴ La 25 septembrie 1657, Gheorghe Ștefan domnul Moldovei răscumpăra de la principele Gheorghe Rákóczi al II-lea *Tetraevangelhul de la Humor* și îl întorcea mănăstirii de la care fusese robit „ca să fie pomenirea domniei mele și ajutor când voi avea nevoie de ajutor” (C. Paradais, *op. cit.*, p. 363). Apoi, la sfârșitul secolului XVIII, monahul Rafail dăruia părintelui său duhovnicesc Irinarh un miscelancu teologic, cerându-i să roage „pre Dumnezeu ca să fie mie milostiv și ajutător în calea întră care am început a călători” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 121, ms. rom. nr. 479, f. 111).

¹⁴⁵ *Ibidem*; C. Paradais, *op. cit.*, p. 363.

¹⁴⁶ Poate și din acest motiv vătaful Gheorghe dăruia, în anul 1786, bisericii Sfântului Marc Mucenic Gheorghic din satul Șerbești, ținutul Neamț, *Vedeniile Sfântului Grigorie*, ucenicul Sfântului Vasile cel Nou (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 378, ms. rom. nr. 1596, f. 1-32).

¹⁴⁷ Este cazul Sofronicii, sora răposatului săhastru Neculaiu de pe Valca Urleișilor, care dăruia o *Evangelhie* moștenită de la acesta duhovnicului ei, precut Apostol Șerban ot Novaci, pentru a fi prohodită și a i se face pomenire după moarte (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 14, ms. nr. 10, f. 259).

¹⁴⁸ În anul 1699, ieromonahul Ghicnadie lăsa un miscelancu de literatură monahală lăcașului „unde mi să va îngropa păcătoșul meu trup” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 126, ms. rom. nr. 494, f. 7v.).

¹⁴⁹ În anul 1804, arhimandritul kir Costandie Peloponessitul acoperca a doua oară mănăstirea Bistrița Vălcii cu plumbul sfântului lăcaș. La această vreme de nevoie, popa Ioan ot Bărbătești, ce îmbrăcase aici, la leat 1800, cinul monahal, luându-și numele de Ioachim ieromonah, ajuta acest lăcaș cu 30 de talcri și cu două cărți liturgice pe care le scrisese în anul 1796 (*ibidem*, p. 235, ms. rom. nr. 1135, f. 100r.-v.). Apoi, în anul 1845, dascălul Neculaiu Dumitrașcu ot Bărlăești dădea bisericii cu hramul Sfântului Dimitrie Izvorătorul de mir și Făcătorul de minuni un miscelancu de slujbe și cântări religioase „șindcă în Meneiu <=>sunt> lipsa slujbele” (*ibidem*, p. 265, ms. rom. nr. 1246, f. 93v.).

¹⁵⁰ Mihail Cantacuzino mare spătar dăruia, în anul 1729, mănăstirii Sinaia, „de supt muntele Buceaciului” un *Pateric*, „ca să fie părinților de mângâiere și să se roage pentru dumnealui” (*ibidem*, p. 122, ms. rom. nr. 480, f. 115v.).

Se credea însă că, pentru a fi primită de Hristos, dania unei cărți trebuia făcută „cu gând bun“, „din toată inima [...], din agonisita mea dreaptă“¹⁵¹.

Gestul comanditarului/cumpărătorului unei cărți bisericești se explică prin influența dreptului de ctitorie bizantin asupra spațiului românesc. Astfel, marii ctitori, care puteau fi domni¹⁵², boieri¹⁵³ sau ierarhii bisericii¹⁵⁴, erau obligați de acest drept să-și înzestreze fundațiile pe care le întemeiau.

De asemenea, canoanele bizantine, dar și obiceiul pământului, obligau stăpânii să își înzestreze bisericile aflate pe moșiile lor, indiferent dacă ei le ridicau¹⁵⁵ sau dacă le făcuseră strămoșii lor¹⁵⁶. Aceste danii sunt foarte numeroase, indiferent dacă acești înzestrători erau ctitorii inițiali ai acestor lăcașe sau dacă dobândeau calitatea de ctitor odată cu stăpânirea satului.

Alteori însă, mila comanditarului/cumpărătorului ascunde moștenirea calității de ctitor, în virtutea poziției sociale pe care o avea donatorul. Este vorba, în primul rând, de

¹⁵¹ Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 62-63, ms. sl. nr. 43, f. 1v.; p. 70, ms. sl. nr. 50, f. 229v.; p. 78, ms. sl. nr. 61, f. 249v.; p. 79, ms. sl. nr. 62, f. 228v.; p. 331, ms. sl. nr. 230, f. 48, p. 325, ms. sl. nr. 123, f. 260; BAR-B, *Efrem Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în idem, *Catalogul...*, vol. III, f. 1242-1243.

¹⁵² De exemplu, Ștefan cel Mare dăruia mănăstirii Putna mai multe tetraevangeliare (Dan, *Putna*, p. 70-71, nr. 1-2) și Mince (*ibidem*, p. 77, nr. 18), un *Sbornic* (*ibidem*, p. 76, nr. 11), o *Lisviță* (*ibidem*, p. 76, nr. 13). Același domn, dăruia mănăstirii Neamț un *Praxiu* (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 120, ms. sl. nr. 93, f. 284v.), iar celci de la Dobrovăț două mince (BAR-B, *Minei pe luna ianuarie*, ms. sl. nr. 538, f. 246v., în idem, *Catalogul...*, vol. II, f. 1059; BAR-B, *Minei pe luna martie*, ms. sl. nr. 547, f. 216v., în *ibidem*, f. 1076).

¹⁵³ Amintim aici pe Ieremia vistier, care ridica mănăstirea Sălăgeni și o înzestra cu satul Sălăgeni (*DIR. A., veac XVI*, vol. I, p. 320-321, nr. 286) și cu cărți de cult (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 33, ms. sl. nr. 21, fila lipită în interiorul primei scoarțe și f. 276v.).

Apoi, Gheorghe mare ceașnic dăruia, în timpul domniei lui Vasile Lupu, „mănăstirii sale nou întemeiate numită „sub Muntele Peon“, zisă Schif“ un Triod (*ibidem*, p. 70, ms. sl. nr. 50, f. 229v.), un Anghelos (*ibidem*, p. 64, ms. sl. nr. 44, f. 56v.) și mai multe Mince (*ibidem*, p. 72-73, ms. sl. nr. 54, f. 324; p. 75, ms. sl. nr. 57, f. 202v.; p. 78, ms. sl. nr. 61, f. 249v.; p. 79, ms. sl. nr. 62, f. 228v.).

¹⁵⁴ Este cazul mitropolitului Anastasie Crimca. Acesta dăruia, la 18 septembrie 1609, un *Apostol* mănăstirii Dragomirna, „pe care el a făcut-o“ (*ibidem*, p. 35-36, ms. sl. nr. 22, f. 2-7 și 342), iar mai târziu îi mai adăuga un exemplar din această carte (BAR-B, *Apostol*, ms. sl. nr. 436, f. 1-2, în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 871).

¹⁵⁵ La 29 mai 1507, Luca Arbore părcălabul Sucevei făcea și dăruia un *Praxiu apostolesc* bisericii cu hramul Tăcerii cinstiului cap al Înainte Mergătorului și Botezătorului Ioan, pe care o zidise în satul său, Solca, (<f.a.>, *Documente*, în „Ion Neculce“, fasc. V, 1925, Iași, 1926, p. 354, nr. 15). De asemenea, Enica vtorii ușor cumpăra un *Liturghier* și îl dăruia „la biserica mea de la Trifești. Deci cine o va lua să nu îl ierte Dumnezeu“ (BAR-B, *Liturghier*, ms. sl. nr. 531, f. 30v.-32, în Panaitescu, *Catalog...*, vol. II, f. 1048). Apoi, în anul 1763, biserica satului Preutești era înzestrată de ctitorul ei cu o Evanghelic (O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 103, doc. nr. 461, f. 3-13). Tot cu o Evanghelic își înzestra lăcașul, în anul 1769, ctitorul bisericii cu hramul Sfinților Arhangheli din satul Buniți (*ibidem*, p. 101-103, doc. nr. 457, f. 1-20).

¹⁵⁶ Este cazul familiei Babici care dăruia, la începutul secolului XVII, bisericii Sfintei Născătoare de Dumnezeu din satul Hluboca un *Tetraevanghel* pentru iertarea păcatelor lor și a părinților lor (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 30, ms. sl. nr. 18, f. 249v.). Totodată, ctitorii cercau proșilor și diaconilor lor să-i pomenească pe moșii lor care cumpăraseră satul (v. *DRH. A.*, vol. III, p. 224, nr. 114), pentru că „Dumnezeu va ierta păcatele voastre; înaintea lui Dumnezeu binecuvântați, Dumnezeu vă va binecuvânta și iertați, Dumnezeu vă va ierta“ (Panaitescu, *Manuscrise din BAR*, vol. I, p. 30, ms. sl. nr. 18, f. 249v.). De asemeni, Sandul Bosie biv vâtaf și soția sa, Sanda, dăruiau bisericii din Moreni o *Evanghelic* (*ibidem*, p. 14, ms. sl. nr. 9, f. 7v.). Apoi, Manoil și soția sa, Arghiria, dăruiau bisericii din satul lor un *Ceaslov* cu un calendar bisericesc (BAR-B, *Ceaslovef*, ms. sl. nr. 509, f. 18v.-23, în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 1003). De asemenea, familia Brahă dăruia bisericii din satul Bârnova, lângă Suceava, un *Apostol* (Dan, *Un manuscris...*, p. 2).

protectoratul mirean asupra unei fundații ca urmare a dobândirii calității de cârmuitor și ocrotitor al unei comunități, din care decurgeau drepturile și obligațiile de ctitor. Este vorba de domni țării¹⁵⁷, dar și de marii boieri cu dregătorie¹⁵⁸.

Alături de aceștia, fundațiile pioase erau înzestrate și de alți credincioși care comandau sau cumpărau cărți liturgice. Este vorba despre rude¹⁵⁹, prieteni¹⁶⁰ sau slujitori ai marilor ctitori¹⁶¹, de către monahi¹⁶² sau preoți¹⁶³ care slujeau în acea biserică, de către egumenii¹⁶⁴ rânduiți să poarte de grija lăcașului¹⁶⁵ sau de către

¹⁵⁷ Astfel, în anul 1599, domnul Ieremia Moghilă și familia sa dăruiau bisericii cu hramul Înălțării Domnului din cetatea Sucevei 12 mince pe 12 luni, pe care le cumpăraseră cu banii lor drepti (BAR-B, *Minei pe lunile septembrie și octombrie*, ms. sl. nr. 705, f. 196v., în Panaiteșcu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1405-1406), „pentru înnoirea intru toate a scaunului nostru cel vechiu a slăviiei cetăți a Sucevei” (*ibidem*). Probabil această dănie s-a făcut la îndemnul fratelui său, „panul arhiereu kir Gheorghe Moghilă”, care este menționat în textul dăniei ca fiind „mitropolit în toată Țara Moldovei și dregător al cărmei sfințelor biserici” (*ibidem*).

¹⁵⁸ Este cazul lui Gheorghe Lozonschi pârcaș de Hotin și al jupănesci sale, Cristina, care dăruiau un *Tetraevangeliiar* bisericii Adormirii Maicii Domnului din cetatea Hotin (Dan, *Putna*, 73-74, nr. 4).

¹⁵⁹ Vezi nota 46.

¹⁶⁰ Vezi nota 185.

¹⁶¹ Probabil o astfel de slugă era vătaful Gheorghe, care, în anul 1786, dăruia bisericii Sfântului Marc Mucenic Gheorghe din satul Șerbești, ținutul Ncamț, a marelui vornic Ioan Cantacuzino, *Vedeniile Sfântului Grigorie, ucenicul Sfântului Vasile cel Nou* (Ștrempel, *Catalogul mss. rom.*, vol. I, *ibidem*, p. 378, ms. rom. nr. 1596, f. 1-32). Acest gest era un semn de prețuire și de afecțiune față de stăpânul satului.

¹⁶² În anul 1550, monahul Ioan, „din porunca și indemnul preasfințitului mitropolit Gheorghe”, dăruia *Cuvântările* lui Efreim Sirul, ce fuseseră plătite din „averea mea dreaptă”, „mănăstirii Voronei, unde este hramul sfântului Mare Mucenic al lui Hristos, Gheorghe, și unde din tinerețe m-am făcut călugăr și din copilărie m-am făgăduit lui Dumnezeu, cu rugăciunea Sfântului părintelui nostru Daniil cel Nou. Și aici am primit sfântul și cinstitul chip îngeresc și unde m-am trudit cu toată silința mea suflească și am întărit Sfânta mănăstire în toată viața mea cu agonisita mea dreaptă și dăruită de Dumnezeu, ca să-i fie binecuvântare și veșnică pomană, veșnica lui pomenire. Și am dat pentru rugăciunea mea și a părinților mei” (BAR-B, *Efreim Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în Panaiteșcu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1242-1243). Apoi, la 24 ianuarie 1628, ieromonahul Isaia dăruia o *Psaltire* un *Acatistul Maicii Domnului* mănăstirii Bisericiani (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 325, ms. sl. nr. 223, f. 260). De asemenea, aceeași mănăstire primea, la 19 iulie 1651, de la ierodiaconul Gheorghe un *Slujebnic* scris de Calin (*ibidem*, p. 331, ms. sl. nr. 230, f. 48). Apoi, în anul 1682, fostul egumen al Schitului Trivale de lângă Pitești, ctitoria mitropolitului Varlaam al Ungrovlahiei, ieromonahul Ioan copia un miscelaneu și îl dăruia mănăstirii sale de metanie, Bistrița Vălcii, și nu ctitoriei arhierului său, unde fusese egumen (Ștrempel, *Catalogul mss. rom.*, vol. I, p. 118, ms. rom. nr. 464, f. 52-53v.). În sfârșit, în anul 1804, popa Ioan ot Bărbătești ajuta aceeași mănăstire Bistrița, unde îmbrăcase cinul monahal sub numele de Ioachim ieromonah, cu două cărți liturgice pe care le scrisese în anul 1796 (*ibidem*, p. 235, ms. rom. nr. 1135, f. 100r.-v.).

¹⁶³ Preotul Filimon dăruia un *Octoih* bisericii din satul Vindeoni, unde era slujitor. Această carte era înnoită de nepotul și urmașul său la păstoria aceluiaș lăcaș cu hramul Sfinții Voievozi, popa Lazăr (Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 135-136, ms. sl. nr. 107, f. 244v.). Apoi, la 9 august 1558, popa Loghin din Boreni dăruia *Octoiul* pe care-l scrisese bisericii în care slujea (BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335r., în idem, *Catalogul...*, vol. III, f. 1425-1426).

¹⁶⁴ „Smeritul ieromonah Siluana egumen s-a trudit și a dat să se scrie acest Triod” pentru mănăstirea sa de la Dobrovăț, prin mâna monahului Pafnutie protopsalt la acea mănăstire, care a împlinit porunca stăpânului său arhieresc „intr-o chilie oarecare, mai sus de mănăstire” (BAR-B, *Triod*, ms. sl. nr. 535, f. 2-4v. și f. 235v., în *ibidem*, p. 1055-1056). Apoi, în anul 1680, monahia Maria, stăreța ot Topolnița cumpăra *Faptele apostolilor*, probabil pentru mănăstirea sa (Ștrempel, *Catalogul mss. rom.*, vol. I, p. 266, ms. rom. nr. 1252, f. 1-2v.). De asemenea, în anul 1766, arhimandritul Sofronie al mănăstirii Cozia comanda o *Cosmografie* pentru mănăstirea sa (*ibidem*, p. 367, ms. rom. nr. 1556, f. 2). Așijderca, în anul 1775, arhimandritul Vartholomei Madzercanul arăta că „prin silința, osârdie și cheltuiala a preocuposiei sale kir Venedict igumenul sfintei mănăstiri Moldoviței și a protopopii Câmpului-Lung, s-au tălmăcit de pe sârbiia și s-au scris pe moldovenii acest pomelnic al sfintei mănăstiri Moldoviței din pomelnicul cel vechiu ci iaste de 358 ani. S-au scris într-insul și amândoa pomihidile: cea mare și cea mică, adecă slujba parastaselor. Scris-am și alt pomelnic nou, ca să se scrie ctitorii cei noi. Așijderca am mai scris și sinaxariul în ziua Bunii Vestiri, fiind hramul acestii mănăstiri” (*ibidem*, p. 194, ms. rom. nr. 921, f. 24 și f. 82v.).

¹⁶⁵ Potrivit dreptului bizantin, toți egumenii trebuiau să se dovedească buni gospodari, fiind obligați să păstreze și să înmulțescă averea mănăstirii pe care o conduceau.

ierarhii¹⁶⁶ care își aveau metania în mănăstirea pe care o miluiau. De fapt, arhieriei țării exercitau un adevărat patronaj sacerdotal asupra mănăstirilor.

După răspândirea tiparului, prețul cărții scade, iar numărul binefăcătorilor bisericii cu astfel de odoare crește. Așadar, se ajunge ca din secolul XVIII bisericile să fie înzestrate de mirenii aflați în cuprinsul acestor parohii, fie că erau slugile stăpânului¹⁶⁷, țărani¹⁶⁸ sau, poate, chiar de către robi¹⁶⁹. Totuși, prețul cărților rămâne foarte ridicat, deoarece, la îndemnul parohului¹⁷⁰ sau al stăpânului moșiei¹⁷¹, adeseori întregul sat făcea daruri pentru cumpărarea acestor odoare¹⁷². Însă, nu întotdeauna oamenii își

¹⁶⁶ Menționăm cazul mitropolitului Sucevei Teoctist al II-lea, care dăruia mănăstirii sale de metanie, Neamț (v. Pr. prof. dr. Al. I. Ciurea, *Șirul mitropoliilor Bisericii Ortodoxe din Moldova. Elemente esențiale biografice și bibliografice*, în vol. *Credința și Cultura în Moldova*. <Tom> II *Credința Ortodoxă și unitate bisericească*, Iași, Editura Trinitas, 1993, p. 58, și M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 154), psaltirea scrisă de ucenicul său, episcopul Macarie de Roman (BAR-B, *Psaltire*, ms. sl. nr. 505, f. 344r-344v.; apud Panaitescu, *Catalog...*, vol. II, f. 995-996). Apoi, în august 1557, aceeași mănăstire primea o *Pravilă* de la mitropolitul Grigorie Nemțeanul (BAR-B, *Pravila*, ms. sl. nr. 636, f. 302v., în *ibidem*, vol. III, f. 1258). Totodată, la 22 septembrie 1624, episcopului Eftrem de Rădăuți dăruia un *Anghelis* (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 62-63, ms. sl. nr. 43, f. 1v.) mănăstirii sale de metanie, Moldovița (v. Dan, *Rădăuți*, p. 72 și 74). De asemenea, mitropolitul Theodosie cu metania la mănăstirea Bogdana (v. Al. I. Ciurea, *op. cit.*, p. 70) dăruia acestei fundații, la 1 septembrie 1675, o *Liturghie* (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 45, ms. sl. nr. 29, f. 6-22). Menționăm, apoi, cazul episcopului Pahomie de Roman, care, între anii 1685 și 1712, dăruia mănăstirii sale, „*Schitului Săhăstria, ce să numește Pocrovul, în muntele Chiriiaacului*” (v. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chișinău, „Știința”, 1993, p. 283 și p. 307), un *Pateric* (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 278, ms. rom. nr. 1287, f. 209v.), precum și *Mântuirea păcătoșilor* (*ibidem*, p. 277, ms. rom. nr. 1284, f. 6v.-18). În sfârșit, în anul 1754, ieromonahul Nathanail Putcanul tălmăcea „*în sfânta mitropolie, în oraș, în Iași*”, „*cu porunca și cheltuiala la blagoslovenia preaoșfințitului mitropolit chiriu chir Iacov*” un miscelancu (*ibidem*, p. 314, ms. rom. nr. 1390, f. 2-81), care a fost dăruit, se pare, mănăstirii sau sihăstriei Putnei de mai sus amintitul arhieru. Numai așa se explică de ce mai târziu „*starețul Nathan de la Sihăstria Putnei*” îl vindea pentru opt lei (*ibidem*, p. 314, ms. rom. nr. 1390, f. 3-4). Deși există posibilitatea ca acest manuscris să fi fost lăsat de ziditorul său, mitropolitul Iacov, în stăpânirea copistului care l-a tălmăcit, credem că mitropolitul cărturar l-a dăruit fie mănăstirii sale de metanie, al cărei marc ctitor devenise, fie sihăstriei mănăstirii sale, unde s-a retras înainte de obștescul sfârșit.

¹⁶⁷ Vezi nota 162.

¹⁶⁸ O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 29, doc. nr. 135, f. 25; p. 67, doc. nr. 294, f. 1v.-18; p. 71, doc. nr. 313, f. 1-35; p. 79, doc. nr. 350, f. 391-409; p. 81, doc. nr. 362, f. 1-2; p. 101-103, doc. nr. 457, f. 1-20; p. 103, doc. nr. 459, f. 1-23; p. 105, doc. nr. 469, f. 1-18 etc.

¹⁶⁹ Cunoaștem doar un singur caz în care un rob face o astfel de danie. Este vorba de ȋiganul Vasile din Dușești, care, la 22 martie 1781, lăsa cu limbă de moarte bisericii din Hodiș *Slujba svintelor straste a Domnului nostru Iisus Hristos* (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 164, ms. rom. nr. 708, f. 2-7). Credem că acest ȋigan fie îl furase, fie avea o avere importantă, căci își permitea să aibă și să dăruiască bisericii un astfel de odor. Probabil este vorba de un zlătar sau de un lăutar ce strânsese avuție de pe urma meșteșugului său. Nu putem spune cu siguranță de ce acest om face danie manuscrisul abia în pragul morții. Poate că avea pe cineva să-i citească dintr-însul, căci este greu de crezut că în acea vreme robii știau a citi, și i-a fost greu să se despartă mai devreme de acest sfânt odor. Totuși, noi înclinăm a crede că acest Vasile ȋigan ȋinea cartea amintită sub formă de teazar, datorită valorii sale materiale și spirituale. Frica de moarte îl determină să se despartă de ea doar în pragul obștescului sfârșit. Poate că la această danie a contribuit printr-o povață folositoare sufletului și preotul de mir care a dat ultima împărtășanie muribundului.

¹⁷⁰ La 15 iunie 1746, „*preutul Daniil ot târgul Siretului și cu agiutorul poporenilor, pe cine cât l-au îndurat milostiv Dumnezeu*” cumpărau pentru biserica lor *Apostolul* tipărit la Buzău în anul 1743 (O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 29, doc. nr. 135, f. 25). Apoi, un *Antologhion* tipărit la Iași în anul 1755 era cumpărat de ierei Iacov Vicovan, ierei Anastasie Frasin, ierci David, ierci Ștefan și de tot satul Gura Văii (*ibidem*, p. 81, doc. nr. 362, f. 1-2).

¹⁷¹ În anul 1766, „*tot satul*” Pârtești, îndrumați de Calistrat arhimandritul Humorului, cumpărau pentru biserica lor de mir o *Evangelhie* tipărită la Iași în anul 1762, „*ca să le hie celor pomenire pentru sufletele lor și a părinților lor și a tot neamul lor, în veci*” (*ibidem*, p. 103, doc. nr. 459, f. 1-23).

¹⁷² Astfel, în anul 1753, „*acest minei l-au cumpărat oamenii Gicovului [...] și l-au dat bisericii Gicovului de Sus, unde este hramul Adormirea Preacister*” (*ibidem*, p. 79, doc. nr. 350, f. 391-409). Apoi, la 3 aprilie 1778, sâtenii ot Vicovul de Jos dăruiau bisericii cu hramul Înălțarea Domnului o *Evangelhie* <lași,

ascultau duhovnicul pentru a face milosteniile necesare înzeestrării lăcașului lor de rugăciune cu astfel de tipărituri¹⁷³.

Așadar, multe danii sunt făcute în urma îndemnului primit de creștini (indiferent dacă erau boieri¹⁷⁴, poporani de pe o moșie mănăstirească¹⁷⁵ sau mirenească¹⁷⁶, preoți de mir¹⁷⁷ sau călugări¹⁷⁸) de la arhieriei lor. Povața acestora căuta întotdeauna să-i îndrepte pe robii lui Dumnezeu către cele veșnice: „*ca să le hie celor pomenire pentru sufletele lor și a părinților lor și a tot neamul lor, în veci*”¹⁷⁹. Totuși, unii ierarhi¹⁸⁰ sau arhimandriți¹⁸¹ își sfătuiau supușii să facă milostenii mănăstirilor pe care le protejau sau unei biserici din satul mănăstirii. Se pare că, în această ultimă situație, îndemnul egumenului era determinat și de faptul că prin această danie stăpânul satului scăpa de obligația înzeestrării lăcașului pe care îl patrona cu un astfel de odor sfânt. Totuși, cei

1762> (*ibidem*, p. 105, doc. nr. 469, f. 1-18). De asemenea, sătenii din Vama, cumpărau un *Penticostar* în anul tipăririi sale (1753) și îl dăruiau parohiei lor, pentru ca „*Dumnezeu să-i ierte pe cine au cumpărat*” (*ibidem*, vol. II, p. 71, doc. nr. 313, f. 1-35). Apoi, sătenii din Arbore își înzeastrau biserica de mir cu un *Penticostar* (1754) (*ibidem*, vol. II, p. 67, doc. nr. 294, f. 1v.-18) și cu un *Apostol* (1757) [*ibidem*, vol. II, p. 101-103, doc. nr. 457, f. 1-20], ce fuseseră tipărite la Iași între anii 1753-1756. „*Și l-au cumpărat oamenii pentru ca să fie pomenite sufletele lor în cer*” (*ibidem*, vol. II, p. 67, doc. nr. 294, f. 1v.-18; p. 101-103, doc. nr. 457, f. 1-20).

De asemenea, episcopii bisericii Sfântul Dumitru din Succava cumpărau, între anii 1762-1773, „*cu bani de milostenie la epitropilor*” și „*de la boieri, și de la neguțitori și de la alți creștini*”, Canonul Sfântului Spiridon (*ibidem*, p. 59, doc. nr. 262, f. 3, 6-12), un *Octoih* (*ibidem*, p. 62-63, doc. nr. 274, f. 1-15) și o *Evanghelie* (*ibidem*, p. 105, doc. nr. 467, f. 1-13), ce fuseseră tipărite la Iași în anul 1750 și, respectiv, în anul 1762. Toți binefăcătorii bisericii pentru cumpărarea cărților „*s-au scris și la condica bisericii*”, „*cine cât au dat*” (*ibidem*, vol. II, p. 59, doc. nr. 262, f. 3, 6-12; p. 62-63, doc. nr. 274, f. 1-15 și p. 105, doc. nr. 467, f. 1-13).

¹⁷³ Amintim aici refuzul satului Soloneț de a cumpăra un *Penticostar*, așa încât, în anul 1754, preotul Ioan îl cumpăra singur, „*ca să-mi fie odor mie și copiilor mei*” (*ibidem*, p. 71, doc. nr. 312, f. 98-101).

¹⁷⁴ Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 23-24, ms. sl. nr. 15, f. 172v.-175.

¹⁷⁵ O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 103, doc. nr. 459, f. 1-23.

¹⁷⁶ La 22 martie 1781, țiganul Vasile din Dușești lăsa cu limbă de moarte bisericii din Hodis *Slujba svintelor straste a domnului nostru Iisus Hristos* (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 164, ms. rom. nr. 708, f. 2-7). Credem că această danie a fost făcută atât datorită fricii de moarte, cât și în urma poveștii primite de muribund de la preotul care i-a dat ultima împărtășanie înaintea trecerii sale la cele veșnice. Menționăm faptul că în Transilvania împăratul Iosif al II-lea confiscase toate moșiile bisericii. Vezi și nota 169.

Astfel de danii făcute pe patul de moarte erau obișnuite în societatea românească medievală. Menționăm aici faptul că, la 17 iulie 1612, Gligorie și soția sa, Ioana, din satul Popcești se dau mănăstirii Bisericiani cu toată averea lor pentru că s-au făgăduit acestei mănăstiri mai demult (*DIR. A., veac XVII*, vol. III, p. 93-94. nr. 151). Credem că și acest Gligorie era foarte bolnav, căci renunța la cele lumești într-un mod particular: arată că a sosit momentul să-și împlinescă făgăduiala făcută, că mănăstirea trebuia să intre în stăpânirea averii în momentul morții sale (nu și a soției) și că monahii sunt obligați să îl prohodască și să îl îngroape. La acestea se adaugă faptul că actul este scris de popa Focșea din Cotnari, probabil duhovnicul lui Gligorie Popcescul (*ibidem*).

¹⁷⁷ Cf. G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 235, ms. rom. 1035, f. 100 r.-v.

¹⁷⁸ BAR-B, *Efrem Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în Panaiteșcu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1242-1243.

¹⁷⁹ *Ibidem*; O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 103, doc. nr. 459, f. 1-23.

¹⁸⁰ Așadar, în anul 1550, „*din porunca și îndemnul preasfințitului mitropolit Gheorghe <Roșca>*”, ctitor al mănăstirii Voroneț, monahul Ioan dăruia o carte a lui Efrem Sirul, ce fusese plătită din „*averea mea dreaptă*”, acestui lăcaș, „*unde este hramul sfântului Mare Mucenic al lui Hristos, Gheorghe, și unde din tinerețe m-am făcut călugăr și din copilărie m-am făgăduit lui Dumnezeu, cu rugăciunea Sfântului părintelui nostru Daniil cel Nou. Și aici am primit sfântul și cinstitul chip ingeresc și unde m-am trudit cu toată silința mea sufletească și am întărit Sfânta mănăstire în toată viața mea cu agonisita mea dreaptă și dăruită de Dumnezeu, ca să-i fie binecuvântare și veșnică pomană, veșnica lui pomenire. Și am dat pentru rugăciunea mea și a părinților mei*” (BAR-B, *Efrem Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în Panaiteșcu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1242-1243).

¹⁸¹ Ca atare, în anul 1766 toți oamenii satului Pârtești, îndemnați de Calistrat arhimandritul Humorului, cumpărau pentru lăcașul dumezeicesc din satul lor *Evanghelia* tipărită la Iași în anul 1762 (O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 103, doc. nr. 459, f. 1-23).

mai mulți arhieriei s-au dovedit a fi protectorii sfintelor lăcașe și ai culturii, căci sprijineau „cu porunca și cheltuiala și blagoslovenia” lor copierea cărților liturgice¹⁸².

Totodată, credem că pentru a se înfăptui aceste danii făcute cu poava, arhieriei aveau o influență foarte mare asupra rudelor¹⁸³ și prietenilor¹⁸⁴ lor, a supușilor din propria eparhie¹⁸⁵, a dreptmăritorilor aflați în pelerinaj la aceste ctitorii¹⁸⁶, dar și asupra mirenților care purtau numele sfântului căruia îi era închinat hramul¹⁸⁷.

De asemenea, uneori, comandatarul¹⁸⁸ și posesorul unei cărți liturgice¹⁸⁹ lăsa aceste averi duhovnicilor lor, care le dăruiau, la rândul lor, mănăstirii lor de metanie¹⁹⁰ sau bisericii unde slujeau¹⁹¹.

Din păcate, pe marea majoritate a manuscriselor păstrate, numele celui care îl comanda nu este consemnat, căci era trecut în pomelnic¹⁹². Mențiunile păstrate se datorează, credem, intenției binefăcătorilor de a arăta lăcașul căruia îi era destinat manuscrisul¹⁹³.

¹⁸² În anul 1754, ieromonahul Nathanail scria „în sfânta mitropolie, în oraș, în lași”, „cu porunca și cheltuiala și blagoslovenia preașfințitului mitropolit chiriu chir Iacov” un miscelancu (Ștrempel, *Catalogul mss. rom.*, vol. I, p. 314, ms. rom. nr. 1390, f. 2-81). Acesta a rămas sau a reintrat în stăpânirea copistului său după moartea mitropolitului cărturar, așa încât „starețul Nathan de la Sihăstria Pumei” îl vindea pentru opt lei (*ibidem*, p. 314, ms. rom. nr. 1390, f. 3-4).

¹⁸³ Vezi nota 157.

¹⁸⁴ Astfel, mitropolitul Teodosie Barbovschi a înzestrat soborul de la Sucevița cu 170 de taleri, șapte Minee, două Psaltiri, un Ceaslov, o Carte a praznicelor, un felon și o candelă de argint (*Pomelnic*, nr. 470/I, foaia a III-a; pergament, p. 172-173).

¹⁸⁵ O. Mitric, *op. cit.*, vol. II, p. 59, doc. nr. 262, f. 3 și f. 6-12; p. 62-63, doc. nr. 274, f. 1-15; p. 67, doc. nr. 294, f. 1v-18; p. 71, doc. nr. 313, f. 1-35; p. 79, doc. nr. 350, f. 391-409; p. 101-103, doc. nr. 457, f. 1-20; p. 103, doc. nr. 459, f. 1-23; p. 105, doc. nr. 467, f. 1-13; p. 105, doc. nr. 469, f. 1-18 etc.

¹⁸⁶ Cf. P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 23-24, ms. sl. nr. 15, f. 172v-175.

¹⁸⁷ În anul 1786, vătaful Gheorghe dăruia bisericii Sfântului Mare Mucenic Gheorghe, din satul Șerbesti, ținutul Neamț, *Preaminunatele și infricoșatele și marile vedenii, care vedenii au arătat Domnul Dumnezeu fericitului Grigorie, preaiubitului ucenic al preacuviosului [...] Vasile cel Nou* (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 378, ms. rom. nr. 1596, f. 1-32). De obicei, creștinii aveau drept protector sfântul al cărui nume îl purtau, mai ales că acesta era dat în funcție de tradiția onomastică a familiei sau de sărbătoarea în preajma căreia se născuse pruncul.

¹⁸⁸ Așadar, la 25 mai 1643, marcele logofăt Theodor Ianovici suporta cheltuiala scrierii unui *Liturgier*, pe care îl dăruia „preașfințitului său părinte duhovnicesc, părintelui Kir Varlaam arhiepiscop și mitropolit de Suceava și a toată Țara Moldovei” (P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 255-256, ms. sl. nr. 170, f. 127v-158v.).

¹⁸⁹ Sofronia, sora răposatului săhastru Neculaiu de pe Valca Urleiților, dăruia o *Evanghelie* moștenită de la fratele ei preotului și duhovnicului ei, Apostol Șerban ot Novaci, pentru a fi prohodită și a i se face pomenire după moarte (*ibidem*, p. 14, ms. sl. nr. 10, f. 259). Apoi, cândva în secolul XVIII, monahul Cozma dăruia un *Pateric* duhovnicului său „întru pomenirea molitfii sale și-a părinților molitfii sale” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 46, ms. rom. nr. 146, f. 1-3), iar Rafail monahul dăruia părintelui său duhovnicesc, Irinarh, un miscelancu pentru a fi ajutat de Dumnezeu într-o călătorie (*ibidem*, p. 121, ms. rom. nr. 479, f. 111).

¹⁹⁰ Mitropolitul Varlaam dăruia *Liturgierul* pe care îl primise de la Theodor Ianovici mare logofăt, mănăstirii Secu (P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 255-256, ms. sl. nr. 170, f. 127v-158v), iar în anul 1826, Laurence ierophimonah și duhovnic al Mitropoliei dăruia schitului Cărmu *Capetele pentru dragoste* ale lui Maxim Mărturisitorul (*ibidem*, p. 317-318, ms. rom. nr. 1402, f. 1-3).

¹⁹¹ Astfel, preotul Apostol Șerban ot Novaci lega *Evanghelia* pe care o primise de la Sofronia Blchâncasa și o lasă, probabil, bisericii sale (P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 14, ms. sl. nr. 10, f. 259).

¹⁹² *Pomelnicul <Mănăstirii Sucevița>* no. 740 I ex. 1863, f. 3r, în Dan, *Sucevița*, p. 173 (În continuare: *Pomelnicul <M-rii Sucevița>* no. 740 I ex. 1863). Apoi, *Apostolul* dăruit mănăstirii Unieș de către logofătul Gavril Moțoc este consemnat doar în pomelnicul acestei ctitorii din Galiția (P. P. Panaitescu, *Fundațiuni*, p. 12). Practica menționării donatorilor de cărți liturgice exclusiv în pomelnice este firească, în condițiile în care, pe de o parte, adeseori se considera a fi un păcat scrierea unor însemnări profane pe sfintele cărți [„este rău aceasta, ca cineva îmbrăcat în rasa noastră să scrie în chip necuviincios în cărțile bisericesti. Dumnezeu se va răzbuna” (BAR-B, Minei, ms. sl. nr. 537, f. 203r., în idem, *Catalogul...*, vol. II, f. 1058)], iar pe de altă parte, ctitoriile beneficiau adesea și de danii în bani și animale, care se consemnau aproape întotdeauna în pomelnice (*Pomelnicul <M-rii Sucevița>* no. 740 I ex. 1863, f. 2v-5r., p. 172-174).

¹⁹³ P. P. Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, *passim*; G. Ștrempel, *op. cit.*, *passim*.

Alteori însă, cumpărătorul comanda o carte pentru folosul lui sufletesc¹⁹⁴, dar și pentru cel al familiei¹⁹⁵, căci prin citirea lor se dobândea „*frumoasa învățătură folositoare de suflet la tot creștinul, atât celor ce cetesc cu înțelegeri, cât și celor ce ascultă cu înțelegeri*”¹⁹⁶. Astfel, ei lăsau copiilor lor aceste odoare pentru ca și aceștia să dobândească veșnicele bunătăți, dar și pentru ca moștenitorii lor să-i pomenească pentru fapta și cheltuiala lor¹⁹⁷. Această veșnică aducere aminte a faptelor bune, atât de către Sfânta Treime, dar și de către dreptmăritori, se îndeplinea cu mai mult spor și folos în cazul în care stăpânul își împrumuta cartea sfântă și altor creștini¹⁹⁸ sau dacă o dăruiau unei biserici¹⁹⁹ sau mănăstiri²⁰⁰.

Deasemeni, uneori, prin cumpărarea unei cărți sfinte, ctitorul manuscrisului căuta să-și apere familia la vreme de necaz, chiar dacă dăruiau acest odor unui lăcaș²⁰¹. Totodată, în unele cazuri, cumpărătorul cărții o putea dăruii și unui prieten²⁰², pentru folos sufletesc, dar și trupesc.

Daniile făcute lăcașelor din cuprinsul hotarelor țării se făceau din mâna binefăcătorilor/ctitorilor cu ocazia unui pelerinaj la sfânta mănăstire sau atunci când întâlneau vreun ieromonah vestit din mănăstire plecat prin țară cu treburi. Alteori, probabil, donatorul promitea bisericii o danie și o înfăptuia și cu ajutorul unui trimis de încredere. Această ultimă situație se întâlnește mai ales atunci când avem daniile făcute unor așezăminte religioase din afara hotarelor țării²⁰³.

¹⁹⁴ În anul 1736, popa Mihail cumpăra *Mântuirea păcătoșilor și Minunile Maicii Domnului „ca să-i fie de citanie și spăsenie. Oricine ar citi să zică Dumnezeu să-l ierte”* (ibidem, p. 81, ms. rom. nr. 289, f. 344v.). Apoi, în anul 1758, Ioan Mavrodin cumpăra un miscelaneu „*ce s-au scris de un altul, iar eu, ca cititor, am plătit-o cu banii mei și să fie spre pomenire*” (ibidem, p. 150, ms. rom. nr. 599, f. 396).

¹⁹⁵ Astfel, în timpul domniei lui Alexandru Lăpușcanu, „*roaba lui Dumnezeu Paravina, iar după numele ei, Ana*” a cumpărat un *Tetraevanghel „pentru sănătate a sa” și a copiilor săi și pentru iertarea păcatelor lor și a tuturor celor vii și morți. Iar după viața noastră pe cine-l va alege dintre copiii noștri, dintre nepoții noștri și dintre strănepoții noștri și din pârîinții noștri, să fie această carte nevândută ci să se învețe cu ea pentru sănătatea lor și pentru iertarea păcatelor lor. Și cine va vinde această carte, el să fie blestemat în acest veac și în cel viitor [...]*” (BAR-B, *Tetraevanghel*, ms. sl. nr. 670, f. 111v., în P. P. Panaitescu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1336-1337).

¹⁹⁶ G. Ștrempel, *Catalogul mss. rom.*, vol. I, p. 378, ms. rom. nr. 1596, f. 1-32. Până târziu, bunicii și pârîinții neștiutori de carte își puneau odraslele să le citească din sfintele cărți.

¹⁹⁷ Cumpărând în anul 1758 un miscelaneu ca „*să<-i> fie spre pomenire*”, (ibidem, p. 150, ms. rom. nr. 599, f. 396), Ioan Mavrodin căuta, probabil, să nu fie uitat de urmașii săi, căci aceștia trebuiau să îl pomenească atunci când ar fi citit acest odor.

¹⁹⁸ În anul 1736, popa Mihail cumpăra *Mântuirea păcătoșilor și Minunile Maicii Domnului „ca să-i fie de citanie și spăsenie. Oricine ar citi să zică Dumnezeu să-l ierte”* (ibidem, p. 81, ms. rom. nr. 289, f. 344v.). Apoi, la sfârșitul secolului XVIII, Șcrban paraclisierul scria *Patimile Domnului* pentru „*ca cine va citi să mă pomenească pre mine păcătosul, robu’ lui Dumnezeu*” (ibidem, p. 257, ms. rom. nr. 1213, f. liminară anterioară).

¹⁹⁹ Dreptmăritorii comandau cărți liturgice pentru folosul preoților și diaconilor din biserica satului lor. Este cazul *Tetraevanghelului* dăruit bisericii din Hluboca de familia Babici, menit pentru ca preoții și diaconii să citească și să cânte după el (P. P. Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 30, ms. sl. nr. 18, f. 249v.).

²⁰⁰ Monahul Ioan, dăruia, în anul 1550, o carte mănăstirii Voroneț, „*ca să-i fie binecuvântare și veșnică pomană, veșnica lui pomenire. Și am dat pentru rugăciunea mea și a pârîinților mei*” (BAR-B, *Efrem Sirul. Cuvântări*, ms. sl. nr. 630, f. 486v., în idem *Catalogul...*, vol. III, f. 1242-1243).

²⁰¹ Așadar, Filimon de la biserica satului Vindeonii îi blestema pe toți cei care ar îndrăzni să ia *Octoiul* pe care îl dăruise bisericii, „*în afară de copiii și rudele mele*” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 135-136, ms. sl. nr. 107, f. 244v.).

²⁰² Astfel, episcopul Mitrofan de Roman dăruia viitorului mitropolit Varlaam o *Psaltire* și arăta că ucenicul său este slobod „*să o dea sau să o vândă*”, după voia sa, cui va vrea (ibidem, p. 328, ms. sl. nr. 283, f. 72v.). Această formulă dovedește că învățacul dobânda drepturi depline asupra manuscrisului, putând vinde cartea primită pentru a scăpa de nevoie, stăpânirea sa asupra acestui odor neputând fi contestată.

²⁰³ La 21 ianuarie 1656, domnul Gheorghe Ștefan al Moldovei dăruia bisericii din satul Măcu *Evangelhia* cu învățătură a mitropolitului Varlaam cu „*mâna slujitorului mării sale, Ioan diacul, ce au fost notarul mării sale*” (<N. Iorga>, *Documente*, în „*Revista Istorică. Dări de seamă, memorii și notițe*”, București, anul VIII (1922), nr. 7-9, p. 146, nr. II). Această danie s-a făcut, probabil, cu ocazia unei misiuni diplomatice a diacului moldovean pe lângă principele Gheorghe II Racoczi, sub a cărui „*biruință*” se afla biserica din Măcu.

II.2. Ostenitorii întocmirii cărților (copiști, tipografi, miniaturisti, argintari etc.)

Un rol foarte mare în crearea cărților îl aveau copiștii. Aceștia erau, la început, dieci²⁰⁴, preoți²⁰⁵ și, în cele mai multe cazuri, monahi²⁰⁶. Pe măsură ce crește numărul știutorilor de carte, mai ales începând cu secolul XVIII, sfera copiștilor se diversifică.

Uneori, copistul manuscrisului era cel care îi executa miniaturile, legătura și, poate, ferecătura în argint²⁰⁷. Alteori, aceste lucrături ale cărții liturgice erau executate de alți meșteri²⁰⁸, diferiți de copistul ei²⁰⁹. Astfel, acești înfrumusețatori ai cărții, indiferent dacă erau monahi²¹⁰, preoți²¹¹ sau mireni²¹², se ocupau de cele mai multe ori doar de o anumită operațiune: miniere, legare sau ferecare.

Ca urmare a înlocuirii treptate în biserică a limbii slavone cu limba română, dar și a nevoii sporite de literatură religioasă²¹³, în viața bisericească din țările române își fac loc treptat traducătorii unor astfel de scrieri. Totuși, adeseori, acești tălmaci sunt de fapt

²⁰⁴ BAR-B, *Minei pe luna ianuarie*, ms. sl. nr. 538, f. 246v., în P. P. Panaitescu, *Catalogul...*, vol. II, f. 1059; BAR-B, *Tetraevangelh*, ms. sl. nr. 510, f. 258r., în *ibidem*, f. 1005; idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 13, ms. sl. nr. 9, f. 116v.; p. 35-36, ms. sl. nr. 22, f. 342; p. 66, ms. sl. nr. 46, f. 222v.; vezi și G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 198, ms. rom. nr. 942, f. 128v. și f. 164; p. 234, ms. rom. nr. 1132, f. 177v.; p. 241, ms. rom. nr. 1154, f. 231v.; p. 290, ms. rom. nr. 1317, f. 132v.; p. 294, ms. rom. nr. 1327, f. 265; p. 303, ms. rom. nr. 1356, f. 7, f. 73 și f. 122 etc.

²⁰⁵ *ibidem*, p. 272, ms. rom. nr. 1268, f. 1v. și f. 27; p. 310, ms. rom. nr. 1378, f. 139v. etc.; BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335r., în P. P. Panaitescu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1425-1426; BAR-B, *Penticostar*, ms. sl. nr. 508, f. 370v., în *ibidem*, vol. II, f. 1000; Ștefan Berechet, *op. cit.*, p. 3-4, ms. nr. 374; P. P. Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 123, ms. sl. nr. 95, pe coperta din față, partea interioară.

²⁰⁶ BAR-B, *Minei pe luna martie*, ms. sl. nr. 547, f. 216v., în idem, *Catalogul...*, vol. II, f. 1076; BAR-B, *Triod*, ms. sl. nr. 535, f. 2-4v. și f. 235v., în *ibidem*, f. 1055-1056; BAR-B, *Psaltire*, ms. sl. nr. 505, f. 344r.-344v., în *ibidem*, f. 995-996; idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 294, ms. sl. nr. 200, f. 311v.; p. 313-314, ms. sl. nr. 217, f. 292r.-293v.; p. 325, ms. sl. nr. 223, f. 260; G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 201, ms. rom. nr. 954, f. 159v. etc.

²⁰⁷ Amintim aici faptul că Ștefan cel Mare „a făcut, a scris și a ferecat acest *Tetraevangelh* mănăstirii sale din Putna, în al XXXII-lea an al domniei sale, fiind arhimandrit Paisie Scurtul, prin mâna mulțpăcătoșului monah Paladie, în anul 6997 <1488> [...]” (D. Dan, *Putna*, p. 71, nr. 2; cf. și Alexandru Duțu, *Putna – 500 de ani. Un monument al culturii noastre*, în „România Liberă”, București, anul XXIV, nr. 6759, 10 iulie 1966, p. 2); apoi, avem *Psaltirea* scrisă și înfrumusețată de monahul Selevestru de la mănăstirea Slatina (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 313-314, ms. sl. nr. 217, f. 292 și 293v.).

²⁰⁸ În acest sens pot fi menționați proegumenul Eustafie (1568) și icromonahul Anzonie (1674) din mănăstirea Putna, care se ocupau cu legarea manuscriselor (Dan, *Putna*, p. 157). Apoi, argintarul Cârstu înnoia, la 25 martie 1641, lui Florea și soției sale, Ana, o *Evangelhie* pentru patru fâșii de pânză (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 6281 ms. sl. nr. 190, f. 194). Totodată, pe la 1757 este menționat ca argintar al aceleiași mănăstiri, călugărul Rafail (*ibidem*). Deasemeni, diacul Ion din Țara Ungurască, de lângă Cetatea Sibiului, lega, îndrepta și înfrumuseța un *Octoih* pentru popa Lazăr din Vindeoni (*ibidem*, p. 135-136, ms. sl. nr. 107, f. 244v.). Apoi, *Tetraevangelhul* dăruit de doamna Safta bisericii Sfinților Arhangheli la 1654, „*l-au tocmnit Ipifanie de la sfânta mănăstire Pângărați și <a> dat doamna Safta 1 ughi de a ei, în zilele lui Dumitrașco voievod, în anul 7182 <1673>, luna septembrie 20 zile. A scris popa Nechita de la Ivănești, care a venit de la Botoșeni. Oh, oh, oh și preapăcătoș și nevrednic*” (*ibidem*, p. 283, ms. sl. nr. 191, f. 57-61 și însemnarea de pe coperta din urmă, partea interioară).

²⁰⁹ Preotul Apostol Șerban din Novaci lega „precum ne-au fost puțința” o *Evangelhie* stricată și cărcia îi lipsseau câteva frunze (*ibidem*, p. 14, ms. sl. nr. 10, f. 259).

²¹⁰ În anul 1677, icromonahul Ilarion de la Dobrovăț înnoia o carte preotului Ionașcu (*ibidem*, p. 140, ms. sl. nr. 112, f. 266v.).

²¹¹ La 4 iunie 1761 este amintit în Iași „preotul Mihail, legătorul de cărți” (Direcția Arhivelor Naționale Istorice Centrale-București, Fond Biblioteca Academiei Române, Documente Istorice, Pach. MCLXXI, doc. nr. 15).

²¹² În anul 1599, „mâna din țărăna a robului lui Dumnezeu, Iachim argintarul din Suceava” fereca o *Evangelhie* scrisă de „mâna leneșului, netrebnicului și mult păcătoșului rob al lui Dumnezeu, Martin Vasevici din Rohatin, din Țara Ladiam” [nume vechi pentru Galiția, n. ed.] (Dan, *Putna*, p. 74, nr. 4).

²¹³ Monahul Rafail de la Secu traducea din grecește *Cuvintele și învățăturile lui Efreim Sirul* „ca să fie izvod” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 36, ms. rom. nr. 107, f. 299v.-300).

copiștii și compilatorii de texte sacre amintiți mai sus²¹⁴. Uneori, munca acestor tălmăci era copiată (compilată) de epigoni ce nu știau limba în care era scris izvodul, așa încât numele celor dintâi ostenitori a rămas necunoscut²¹⁵.

Motivația muncii acestor lucrători era în primul rând de natură spirituală, căci truda lor era folositoare Bisericii în opera ei de mântuire a creștinilor²¹⁶. Astfel, osteneala copierii Cuvântului lui Dumnezeu era văzută drept ofranda adusă Domnului²¹⁷, așa încât, prin această trudă, diecii se asigurau că obțin mântuirea lor²¹⁸ și a neamului lor²¹⁹, precum și ajutor în viața terestră²²⁰. De asemenea, lăsând ceva ce putea fi folosit de urmași²²¹,

²¹⁴ *Ibidem*, p. 288, ms. rom. nr. 1314, f. 96v.; p. 293, ms. rom. nr. 1323, f. 9; p. 372, ms. rom. nr. 1570, f. 165v.-166.

²¹⁵ Vezi manuscrisele religioase românești copiate și recopiate care sunt, cu siguranță, traduceri din limba altor neamuri, dar pe care nu a mai fost consemnat numele celui care le-a tălmăcit „pre române” (*ibidem*, *passim*).

²¹⁶ O altă dovadă în acest sens este și faptul că pentru această activitate misionară era nevoie de traduceri. Importanța traducerilor a fost consemnată pe unele manuscrise. Astfel, pe un miscelaneu de teologie polemică din anul 1667, grămaticul Staico, slujitor al bisericii domnești din Unghimoi, arată că „*trudit-u-s-au la această carte a o aduce de pre limba slovenească pre limba românească, de supt spée și de supt pat <s>pre sfēșnic, ca să se lumineze iubitorii de cetenie*” (*ibidem*, p. 372, ms. rom. nr. 1570, f. 165v.-166). Apoi, pe *Livada duhovnicească* a lui Ioanes Mosh, care era tălmăcită în anul 1774 de către episcopul Neofit de Cernavodă <din grecește> și de către dascălul Radul Duma ot Brașov <din latinește> pentru ca „*să fie desăvârșit spre folosul celor ce voar ceti și noao lesne iertători*” (*ibidem*, p. 288, ms. rom. nr. 1314, f. 96v.). În sfârșit, în anul 1784 popa Nicolac Popovici copia „*această carte care iaste cu tălcuiri din sfânta Scriptură așăzate, care iaste de mare folos păstoriului celui duhovnicesc, ca un izvor ce adapă lumea toată, din care mai întâi pă sine să povățuiască, apoi la tot norodul împărțește, bând cu înțelepciune din izvorul cel dumnezeiesc, care din cartea aceasta izvorăsc. Ca tot cela care va ceti, cu mare luare aminte pre sine și pre tot ascultătorul va folosi Cartea pășunii a oii cei cuvântătoare*” (*ibidem*, p. 327, ms. rom. nr. 1431, f. 138v.).

²¹⁷ Copiind o *Evanghelie* în anul 1736, Gavril Ghiarghel se ruga ca „*Atotputernicul și mult milostivul Domnul Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos să o primască în al său visteariu precum au primit cei doi bani ai văduvei; și ca un milostiv să iarte păcatele mele, primind osteneala mea și să mă învrednicească înpărâtei sale*” (*ibidem*, p. 173-174, ms. rom. nr. 761, f. 5v.-6).

²¹⁸ Nicolac Iarcovnic din târgul Iași scria o carte, pentru care cerea părinților și fraților săi întru Hristos să-l binecuvânteze și să îl erte atunci când vor citi, și să nu îl blesteme (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 139, ms. sl. nr. 111, f. 346v.). Apoi, pe un *Apostol*, diacul care îl copiasc se ruga: „*pomeneste Doamne sufletul robului tău, preotul popa Foltea, care a scris <această carte>, anume Praxiu*” (*ibidem*, p. 123, ms. sl. nr. 95, pe coperta din față, partea interioară). De remarcat este Ceaslovul din anul 1669, ce fusese scris de „*popa Floria, lăcuitoriu în Cristelic, când eram slăbit, la bătrânețe, implinindu-mi-să vremea de 70 de ani*” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 60, ms. rom. nr. 206, f. 77v. și f. 87r.-v.). Astfel, în anul 1523, mănăstirea Neamț primea un *Tipic* scris de arhimandritul Siluan de la Putna din porunca mitropolitului Teoctist „*pentru pomenirea și rugăciunea celui ce l-a dat și celui care l-a scris și a părinților lor*” (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 129, ms. sl. nr. 101, f. 286v.). În anul 1736, „*cel mult păcătos și greșit Gavril Ghiarghel și am scris această preusfântă și întru tot cinstită Evanghelie. Atotputernicul și mult milostivul Domnul Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos să o primască în al său visteariu, precum au primit cei doi bani ai văduvei; și ca un milostiv să iarte păcatele mele, primind osteneala mea și să mă învrednicească înpărâtei sale*” (*ibidem*, p. 173-174, ms. rom. nr. 761, f. 5v.-6; cf. și p. 183, ms. rom. nr. 833, f. 52, p. 257, ms. rom. nr. 1213, f. liminară anterioară). În sfârșit, tot pe la începutul secolului XIX, „*multpăcătoasa Rahila monahiia*” copia o carte „*Spre pomenirea mea și a părinților mei, Petre și Bălașa*” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 201, ms. rom. nr. 954, f. 159v.).

²¹⁹ Ieremia visticier ridică mănăstirea Sălăgeni și se călugărea luând numele de Evloghie. El își înzeștră citoria cu satul din jurul mănăstirii (*DIR*. A., *veac XVI*, vol. I, p. 320-321, nr. 286) și cu un *Praxiu* scris de dânsul (1528) în acest lăcaș (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 33, ms. sl. nr. 21, fila din interiorul primei scoarțe și f. 276v.).

²²⁰ În anul 1736, Gavril Ghiarghel biv vel căpitan copia o *Evanghelie* „*nedejduind pre agiutoriuul Atotputernicului Dumnezeu*” (*ibidem*, p. 173-174, ms. rom. nr. 761, f. 5v.-6).

²²¹ Pe o *Cazanie* din anul 1764, preotul Ioan scria că „*mâna care au scris această sfântă Cazanie întru puțină vreme va putezi, iar aceste cuvinte dumnezeiești în veci să vor pomeni*” (*ibidem*, p. 121, ms. rom. nr. 479, f. 191). De asemenea, în anul 1781, ierodiaconul Serafim de la schitul Cozia nota pe un miscelaneu că „*mâna care au scris aicea va putezi în groapă, iar cuvintele vor rămânea în veci*” (*ibidem*, p. 124, ms. rom. nr. 491, f. 4v.). De asemenea, Vasile Rac scria la sfârșitul secolului XVIII, un miscelaneu căci „*mâna scriitorului va putezi, iar slova sa va pomeni unde va rămânea scris de dânsul*” (*ibidem*, p. 353, ms. rom. nr. 1505, f. 131; cf. și p. 353, ms. rom. nr. 1509, f. 13v.).

copiștii dobândeau pomenire²²² și iertare <pentru eventualele greșeli>²²³ din partea cititorilor. Ruga diecilor ca să nu fie blestemați, ci pomeniți pentru osteneala lor era însoțită uneori de promisiunea iertării păcatelor celui care îi va pomeni²²⁴ și ierta²²⁵.

Însă, pentru a fi părtași la bunătățile veșnice, ostentorii care lucrau la săvârșirea acestor odoare trebuiau fie să ceară un preț simbolic pentru osteneala lor, fie, mai ales, să refuze orice plată pentru lucrul cărții, fiindcă plata lor multă este în Ceruri²²⁶. Astfel, copierea, tălmăcirea, minierea, legarea, ferecarea și înnoirea manuscrisului trebuiau făcute „în numele Domnului”²²⁷ sau întru cinstea și lauda unui sfânt protector, „pentru sănătate și mântuire”²²⁸.

De asemenea, osteneala copierii unei cărți nu trebuia să fie motiv de mândrie, căci acest păcat însemna pentru cel care lucra pierderea sufletului. Din acest motiv, pe marea majoritate a manuscriselor păstrate, monahii care le copiau sau le înnoiau consemnau osteneala lor cu smerenie²²⁹ și le dăruiau mănăstirii lor de metanie²³⁰. Totuși, acești

²²² La sfârșitul secolului XVIII, Șerban paraclisierul scria *Patimile Domnului* pentru „ca cine va citi să mă pomenească pre mine păcătosul, robu’ lui Dumnezeu” (*ibidem*, p. 257, ms. rom. nr. 1213, f. liminară anterioară). Apoi, în anul 1809, ierodiaconul Nicodim din mănăstirea Doljești copia *Mântuirea păcătoșilor* „pentru că degetele mele vor putezi. Iar cine pre această carte va citi, pre mine nevrednicul mă va pomeni și iertare de păcate va dobândi” (*ibidem*, p. 54, ms. rom. nr. 176, f. 170v.). În sfârșit, amintim faptul că pe un *Mărgăritar* din anul 1818, copistul său scria că „Și am scris eu, logofătul Stan./ Cu mâna de jărână/ că mâna putrezește/ Iar cel ce trăiește/Totu citește/ Și pe mine mă pomenește” (*ibidem*, p. 345, ms. rom. nr. 1479, f. 41v.). Tot ca mărturie în acest sens amintim și însemnările cititorilor cărților bisericești, precum cea a logofătului Florca din Grăjdeni. Acesta, în anul 1831, își scria numele pe un miscelancu de la începutul secolului XVIII pentru ca „să să știe că mâinile cu care am scris vor să putrezască, iar slovele vor să inverzască și cine va citi mă va pomeni și Dumnezău să-l pomenească și pă acela intru împărăția sa” (*ibidem*, p. 293, ms. rom. nr. 1323, f. 1). De asemenea, la începutul secolului XIX, dascălul Ioan de la Miletin copia la Craiova un miscelancu „ca să fie la veșnica pomenire” (*ibidem*, p. 56, ms. rom. nr. 186, f. 3).

²²³ Pe multe manuscrise este însemnat de copist „mâna cu care am scris va putezi, iar care va ceti să zică Dumnezău să-l ierte” (*ibidem*, p. 81, ms. rom. nr. 289, f. 228) sau „oricăți să vor întâmpla a ceti pă această sfântă carte [...] să zică Dumnezău să ierte păcatele [...] care s-au nevoit de au scris această carte” (*ibidem*, p. 289, ms. rom. nr. 1315, f. 296r.-v.).

²²⁴ Ierodiaconul Nicodim din mănăstirea Doljești, copia, în anul 1809, *Mântuirea păcătoșilor* „întru cinstea și lauda Născătoare de Dumnezeu [...] ca să se știe, pentru că degetele mele vor putezi. Iar cine pre această carte va citi, pre mine nevrednicul mă va pomeni și iertare de păcate va dobândi” (*ibidem*, p. 54, ms. rom. nr. 176, f. 170v.). Și astăzi în sate există credința că cel care face pomenirea săvârșește o faptă bună atât pentru sufletul mortului, dar și pentru sine, deoarece cheltuiala sa este văzută drept o formă de milostenie față de un suflet care nu se poate ajuta singur.

²²⁵ În anul 1762, Rafail monahul de la Secu copia *Cuvintele și învățăturile preacuviosului Efreim Sirul* și cerca „iubiților cititori [...] mă rog de obște să mă iertați, ca să aflați și voi iertare în ceasul judecării de la Hristos” (*ibidem*, p. 36, ms. rom. nr. 107, f. 299v.-300).

²²⁶ *Sfânta Evanghelie după Matei*, 5:12, 6:2-5.16, 19-20; în *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Societatea Biblică Interconfesională din România, <București>, 1994.

²²⁷ Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 325, ms. sl. nr. 223, f. 260.

²²⁸ Este sugestivă însemnarea din 24 ianuarie 1628 a ieromonahului Isaia, care făcea o *Psaltire* cu *Acatistul Maicii Domnului* și o dăruia mănăstirii Bisericiani „ca să-mi fie mie pomană și pentru iertarea păcatelor” (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 325, ms. sl. nr. 223, f. 260). În Bucovina se păstrează credința populară că Dumnezeu îi răsplătește pe toți cei care dau ajutor Bisericii și nu cer simbricie.

²²⁹ Așadar, în anul 1515, diacul Gavril consemna pe o *Evanghelie*: „această carte am scris. Cetiți, îndreptați și nu mă blăstămați, părinți, popi și călugări și dieci! Cetiți și nu mă blestemați. Iertați-mă pe mine păcătosul să fiți pomeniți 12 ciasuri ziua și noaptea. Iertați-mă pe mine păcătosul” (*ibidem*, p. 11, ms. sl. nr. 8, f. 92v.). În anul 1599, „mâna din jărână a robului lui Dumnezeu, Iachim argintarul din Suceava” fereca o *Evanghelie* scrisă cu „mâna leșului, netrebnicului și mult păcătosului rob al lui Dumnezeu, Martin Vasevici din Rohatin, din Țara Ladiam” (Dan, Putna, p. 74, nr. 4). De asemenea, „preapăcătosul Nicolae jârcovnic din târgul Iași al bisericii domnești” scria un *Triod* numit *Vameș Fariseu* (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 139, ms. sl. nr. 111, f. 346v.).

²³⁰ Ieromonahului Ioan de la Bistrița, dăruia, în anul 1682, mănăstirii sale de metanie un miscelancu, deși îl copiasse în lăcașul unde fusese egumen: Schitul Trivale de lângă Pitești al mitropolitului Varlaam al Ungrovlahiei (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 118, ms. rom. nr. 464, f. 52-53v.).

copiști se temeau de blestemul cititorilor, care ar fi găsit „ori cuvântul neplinit, sau vreo slovă pusă unde nu s-ar fi căzut”²³¹ în manuscrisul lor, ca să nu piardă mântuirea²³². Din acest motiv, pe foarte multe manuscrise era însemnată ruga copistului ca acela care va citi să nu îl blesteme pentru vreo greșeală „căci n-au scris înger, ci mâna de țărână și minte de om păcătos; ca pre cât iaste de anevoie omului a nu păcătui, așijderea și scriitorului a fi fără greșală; ci toți greșim mult”²³³ ci numai singur Dumnezeu este fără de greșeală²³⁴ așa încât „să zică Dumnezeu să-l ierte pre [...] <cutare>, care au scris această sfântă carte”²³⁵. Toți cei care vor ierta greșeala copistului erau învățați că astfel vor dobândi iertare la rândul lor de la Dreptul Judecător²³⁶.

Apoi, în mănăstiri, călugării trebuiau să-și desăvârșească vocația duhovnicească prin osteneala sufletească (post, rugăciune și milostenie)²³⁷ și trupească (post și efort fizic). Ca atare, prin munca lor, părinții călugări își arătau disprețul față de trupul păcătos²³⁸ și încercau să-și mențină trează dragostea către Hristos, luptau contra ispitelor și contribuiau la întărirea sfintei mănăstiri. Este firesc de ce în mănăstiri lenea este considerată un păcat, iar munca este privită ca o formă de ascultare. Pentru copierea unei cărți, monahul avea nevoie de binecuvântarea arhierescă²³⁹. Acest lucru era necesar atât pentru ca munca monahului să fie văzută drept ascultare, dar mai ales pentru ca acest gramatic să poată depăși cu ajutorul mănăstirii sale²⁴⁰ nevoile și

²³¹ *Ibidem*, p. 173-174, ms. rom. nr. 761, f. 5v.-6.

²³² În anul 1736, Gavril Ghiarghel biv vel căpitan copia o *Evangelie* pentru ca „Atotputernicul și mult milostivul Domnul Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos să o primască în al său visteariu precum au primit cei doi bani ai văduvei; și ca un milostiv să iarte păcatele mele, primind osteneala mea și să mă învrednicească înpărâției sale. Pentru aceea dară, cuvioșilor preoți și alți pravoslavnici cititori [...] rogu-mă, pre unde veți afla greșit, ori cuvântul neplinit, sau vreo slovă pusă unde nu s-ar fi căzut, ca să nu mă dați defăimării, ce cu duh de blândețe să îndreptați și pre mine cel mult păcătos mă iertați, pentru cel ce ne-a poruncit noi de șaaptizăci de ori câte șaapte să iertăm unii altora greșelile, că de vom ierta, ierta-ni-să-va noi. Că ce ființă omenească, ca o purtătoare de trup și a greșire iaste pre lesne lunecătoare; iară cea desăvârșită negreșală numai singur lui Dumnazău s-au dat” (*ibidem*, p. 173-174, ms. rom. nr. 761, f. 5v.-6).

²³³ Vezi *ibidem*, p. 50, ms. rom. nr. 163, f. 490v.; cf. și p. 36, ms. rom. nr. 107, f. 299v.-300.

²³⁴ *Ibidem*, p. 173-174, ms. rom. nr. 761, f. 5v.-6.

²³⁵ *Ibidem*, p. 50, ms. rom. nr. 163, f. 490v.; p. 367, ms. rom. nr. 1555, f. 152.

²³⁶ Astfel, în anul 1762, Rafail monahul de la Secu traducea din grecește *Cuvintele și învățăturile preacuviosului Eftrem Sirul* și cerea „iubiților cititori [...] mă rog de obște să mă iertați, ca să aflați și voi iertare în ceasul judecării de la Hristos” (*ibidem*, p. 36, ms. rom. nr. 107, f. 299v.-300).

²³⁷ *Matei*, 5:12, 6:2-5, 16, 19-20.

²³⁸ Ca semn al acestui dispreț, dar și ca formă de smerenie, menționăm faptul că din porunca lui Ștefan cel Mare s-a scris, la 14 iulie 1500, un *Praxiu* pentru mănăstirea Ncamț „prin truda preapăcătosului Teodor” (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 120, ms. sl. nr. 93, f. 284v.)

²³⁹ G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 114, ms. rom. nr. 450, f. 242; p. 195, ms. rom. nr. 934, f. 261v.; p. 201, ms. rom. nr. 954, f. 159v.

²⁴⁰ Faptul că acești călugări copiau uncori manuscrisele cu ajutorul mănăstirii este dovedit indirect de unele însemnări. Astfel, în anul 1649, Mardarie Cozianul copia, din porunca egumenului Ștefan de la mănăstirea Cozia, un *Lexicon slavo-român*. Acesta era, în anul 1717, „al sfintei mănăstiri Cozi” (fiind înnoit de către un alt frate din același lăcaș, „Iarion proiegumenul ot Cozia” (*ibidem*, p. 114-115, ms. rom. nr. 450, f. 242r.-v.)). Credem că acest manuscris a fost copiat de un monah al mănăstirii, cu sprijinul și cheltuiala soborului acesteia și sub îngrijirea stăruului de acolo. Așa se explică de ce este menționat în stăpânirea acestui lăcaș și de ce egumenii de acolo se îngrijesc de dânsul.

Apoi, în anul 1699, monahul Ioan scria *Cuvinte ale Sfântului Eftrem Sirul „cu îndemnarea și cu toată cheltuiala precuviosului meu stareț, chir Ghenadie irmonah, egumen ot mănăstirai Argeșul [...]”*. Însă cheltuiala lui de la mănăstire n-au fost, ce au fost de la starețul meu” (*ibidem*, p. 195, ms. rom. nr. 934, f. 261v.). Această notiță dovedește că, atunci când mănăstirea suporta cheltuiala copierii unei cărți, aceasta revenea în chip firesc acelei obști monahale. Din acest motiv, grămăticul amintit menționează insistent că mănăstirea nu a sprijinit facerea cărții, ci egumenul ei.

De asemenea, această cheltuială a obștii monahale este dovedită mai ales de copierea sfintelor pomelnice. Astfel, în anul 1777, ieromonahul Visarion de la mănăstirea Tismana copia „din porunca presfinții

greutățile ridicate de diavol în calea înfăptuirii unui lucru bun. De fapt, obligația călugărilor de a face ascultare pentru a se desăvârși duhovnicește, prin înfrânarea păcatului mândriei, putea face ca starețul să poruncească unui monah iscusit din mănăstirea pe care o conducea să facă o carte „în numele Domnului”. De asemenea, tot ca o formă de ascultare, chiar superiorul unei mănăstiri putea primi o poruncă, de la părintele său ierarhic, pentru a scrie o carte bisericească. Alteori, arhieriei porunceau un astfel de canon unui monah pentru ca acesta să-și ispășească unele păcate²⁴¹. Totodată, această osteneală se făcea cu sprijinul material al mănăstirii sau al arhieriei care comanda cartea²⁴², diacul primindu-și plata sa. Aceste porunci de copiere sau tălmăcire a unei cărți erau făcute întotdeauna sub formă de povață (indemn), ca fiind un „lucru bun, folositor sufletului”. Totuși, cele mai multe rugăminți de facere sau tocmită a unei cărți dumnezeiești veneau din partea fraților monahi din mănăstirea unde era călugărul iscusit în astfel de osteneală²⁴³. Credem că aproape întotdeauna această osteneală se făcea cu plată dreaptă²⁴⁴, datorită credinței și a fricii de Dumnezeu a celor mai mulți creștini (mai ales a clericilor)²⁴⁵. Această plată putea fi însă refuzată, total sau parțial, de către copist ca semn de prețuire și recunoștință față de părintele său duhovnicesc²⁴⁶. Totuși, credem că există posibilitatea ca atunci când se scria o carte pentru a împlini un canon duhovnicesc, plata grămăticului era doar de natură spirituală.

De asemenea, considerăm că în Evul Mediu românesc relațiile sociale din cadrul mănăstirilor sau a domeniului înlesneau cererile făcute de către arhieriei ca unui monah²⁴⁷ și preoți²⁴⁸ iscușiți din mănăstirea lor de metanie sau de pe cuprinsul

sale părintelui proin mitropolit chir Grigorie Râmnicen” pomelnicul mănăstirii Govora (*ibidem*, p. 72-73, ms. rom. nr. 257, f. 52). Or, este greu de crezut că un fost mitropolit susținea din cheltuiala sa facerea unui pomelnic, chiar dacă își avea metania la această mănăstire. Apoi, călugărul unei alte obști monahale nu putea lucra pe degeaba doar pentru că a primit poruncă de la un arhieru. Credem că mitropolitul Grigorie s-a îngrijit de găsirea unui monah destoinic pentru această sfântă osteneală, i-a supravegheat munca, iar mănăstirea Govora a suportat cheltuiala scrierii pomelnicului.

²⁴¹ În anul 1793, „*Jeremia proin Cămpulungean*” scria un Acatistier „în sfânta mănăstire Bistrița, în zilele preasfinții sale părintelui mitropolit Dositei, fiind surghiun de preasfinția sa la această sfântă mănăstire și în două rânduri la Tismana” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 311, ms. rom. nr. 1382, filă fără nr.).

²⁴² *ibidem*, p. 195, ms. rom. nr. 934, f. 261v. Vezi și nota 240.

²⁴³ Amintim aici ca în anul 1774 „*prin osârдіia ieromonahului Macarii Putneanul, frate după trup al sfinții sale chir Methodie, iarăși putnean, igumenul sfintei mănăstiri Solca*” se tălmăcea „*di pi slovenii*” un miscelaneu teologic de către „*arhimandritul Vartholomei Mazerianul, ci-au fost egumen la mănăstirile Putna și Solca, iarăși putnean*” (*ibidem*, p. 48, ms. rom. nr. 155, f. 76v). Apoi, la începutul secolului XIX, monahii Aglaida copia Patimile Domnului nostru Iisus Hristos „*preaiubitei mele priiatini, monahii Trifina, sa fie spre pomenirea ei și a părinților ei, shimonah Zosima și monahii Olimbiada*” (*ibidem*, p. 147, ms. rom. nr. 585, f. 2).

²⁴⁴ Faptul că, în anul 1768, arhimandritul Putnei Vartholomei Măzărcau tălmăcea un prostig schimnicesc „*prin osârдіia preosfinției sale chiriu chir Iacov proin mitropolit al Moldovei*”, ce se retrăsese la mănăstirea Putna, atestă că părintele și arhierul său îi plătesc cheltuiala cărții (*ibidem*, p. 127, ms. rom. nr. 496, f. 26v.). Acest lucru este întărit de faptul că Iacov Putneanu se pregătea pentru a îmbrăca haina schimniciei și că nu avea de gând să-și vândă sufletul pentru bani, încălând porunca dumnezeiască de a nu opri plata lucrătorului (cf. Preot Ioan Mihălcescu, *Catehismul creștinului ortodox*, Iași, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, 1990, p. 69).

²⁴⁵ Vezi G. Ștrempel, *op. cit.*, *passim*; Panăitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, *passim*.

²⁴⁶ Însemnările în acest sens sunt foarte sărace în informații. Probabil este cazul monahului Visarion, ucenicul fostului mitropolitului Teoctist I al Sucevei, care scria în anul 1503, din porunca mitropolitului Gheorghe „*al aceleiași cetăț*”, *Catena la lov* în mănăstirea Zografu (*ibidem*, p. 124, ms. sl. nr. 96, f. 278v.). Apoi, în anul 1523, Macarie, viitorul episcop de Roman, scria o *Psaltire* părintelui său sufletesc, mitropolitul Teoctist al II-lea al Moldovei (BAR-B, *Psaltire*, ms. sl. nr. 505, f. 344r.-344v., în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 995-996).

²⁴⁷ Astfel, din porunca egumenului Siluan de la Dobrovăț, se scria un Triod de către „*monahul Pafnutie protopsalt într-o chilie oarecare, mai sus de mănăstire*” (BAR-B, *Triod*, ms. sl. nr. 535, f. 2-4v. și f. 235v., în idem, *Catalogul...*, vol. II, f. 1055-1056).

²⁴⁸ Vezi cartea scrisă în anul 1504 către preotul Ignatie din Coțmani „*prin stăruința și binecuvântarea și darea arhiepiscopului <sic> de Rădăuți, chir Ioanichie*”, care o dă mănăstirii Putna (Dan, *Putna*, p. 78-79,

domeniului mănăstirii pe care o conduceau să le întocmească astfel de manuscrise într-un timp mai scurt și, poate, cu plată mai mică.

Apoi, unii dieci erau tocmiți de către domnii țării special pentru îndemânarea lor, fiind plătiți din visteria acestora. Alteori, din porunca stăpânilor lor, aceste slugi domnești dăruiau cărțile pe care le scriau unor așezăminte religioase²⁴⁹.

Totodată, unii copişti își dăruiau singuri manuscrisele lucrate unei mănăstiri, mai ales în cazul în care acești dieci trăiau și slujeau într-un asemenea lăcaș de rugăciune²⁵⁰. Totuși, cei mai mulți pisari, indiferent dacă erau mireni²⁵¹ sau preoți²⁵², erau atrași de suma oferită de comanditar, căci scrisul unei cărți se făcea „cu mare strămtorare și supărare și cu grea muncă”²⁵³. Chiar dacă o parte din prețul cărții reprezenta materialele necesare facerii ei, o bună parte din sumă răsplătea osteneala diacului.

Uneori, copierea unei cărți se făcea sub îngrijirea unui episcop al cărții. În mănăstiri, supraveghetorul copierii manuscrisului era, de obicei, starețul acelei mănăstiri²⁵⁴ sau un alt monah iscusit²⁵⁵. În afara mănăstirilor, copierea și tălmăcirea unei cărți se făcea prin grija unui dascăl învățat²⁵⁶. Acest ispravnic al manuscrisului desemna²⁵⁷ monahul sau ucenicul la învățătura care urma să copieze textul dorit de comanditar, supraveghea corectitudinea conținutului, respectarea termenului necesar finalizării cărții, precum și realizarea miniaturilor, a legării, ferecării și, uneori, a înnoirii manuscrisului. Astfel, se explică de ce textul multor manuscrise este corectat de o altă mână. Spre aceeași concluzie duce și faptul că unele însemnări conțin, pe lângă comanditar și copist, și numele egumenului mănăstirii.

nr. 22). Precizăm faptul că satul Coțmanul Marc, cu toate cătunele sale, fusese dăruit de Alexandru cel Bun, după moartea soacrei sale, doamna Anastasia, Episcopiei de Rădăuți (*DRH. A.* vol. I, p. 50, nr. 35). Ștefan cel Mare întărea ierarhului de la Rădăuți stăpânirea asupra acestui sat (*ibidem*, vol. II, p. 335-336, nr. 220 și p. 364-365, nr. 239; vol. III, p. 514-515, nr. 289) și punca „toate bisericile și popii ținutului Cernăuți, în afara celor care se vor afla în satele sfintei noastre mănăstiri de la Putna” „să asculte de episcopia noastră de la Rădăuți” (*ibidem*, p. 138, nr. 73).

²⁴⁹ Vezi nota 203.

²⁵⁰ La 9 august 1558, popa Loghin din Boureni dăruia *Octoiul* pe care-l scrisese bisericii în care slujea (BAR-B, *Octoih*, ms. sl. nr. 716, f. 335r., în Panaitescu, *Catalogul...*, vol. III, f. 1425-1426). Apoi, în anul 1612, diacului Mihail, care, alungat din mai multe mănăstiri, dăruiește cele șase cărți pe care singur le făcuse lăcașului unde își află în cele din urmă pacea monahală (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 323, ms. nr. 222, f. 94-105 și 187).

²⁵¹ În anul 1515, diacul Gavril scria un *Tetraevanghel* cu 12 lei pentru popa Streășină din Sărăcinești (*ibidem*, p. 11, ms. sl. nr. 8, f. 92v.).

²⁵² Cf. G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 83, ms. rom. nr. 297, f. 41.

²⁵³ Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 11, ms. sl. nr. 8, f. 92v.

²⁵⁴ Cf. G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 72-73, ms. rom. nr. 257, f. 52; p. 201, ms. rom. nr. 954, f. 159v.; Dan, *Putna*, p. 76, nr. 13. Vezi și notele 240 și 258.

²⁵⁵ În anul 1787, „iicălosul și pătimașul și nevrédnicul loasaf monah la Pocrov”, ucenicul starețului Paisie, tălmăcea *Cartea avvei Varsanufie*, care „s-au îndreptat cuvânt din cuvânt de sfinția sa părintele Ilarion [...] în sfânta mănăstire a Neamțului” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 130, ms. rom. nr. 507, f. 337r.-v.).

²⁵⁶ Dascălul Dumitrache sin popa Constantin se iscălea, în anul 1782, ca fiind ispravnicul unui miscelancu bisericesc. Apoi, în anul 1798, „mult păcătoșul și cel smerit între scriitori Vasile, ucenicul psaltului Mihalache Eftimivici”, copia un *Octoih*, care „dintru început s-au scos și s-au diorthosit de însuși psaltul Mihalache, precum și la scară arată” (*ibidem*, p. 139, ms. rom. nr. 551, f. 107). În sfârșit, în anul 1825 iereii Vasile de la biserica Izvorul Maicii Domnului din târgul Sucevei nota că „această carte am citit-o și am petrecut-o cu cetiri de patru ori și am îndreptat și greșelele în slove ce am aflat, cât am putut cunoaște” (*ibidem*, vol. I, p. 219, ms. rom. nr. 1072, f. 89).

²⁵⁷ Este cazul părintelui Iosif și a maicii Xenii, care o povățuiau la începutul secolului XIX pe Rahila monahia pentru a copia *Cuvinte ale părintelui nostru Nil de la Sorsca* (*ibidem*, p. 201, ms. rom. nr. 954, f. 159v.).

11.3. Înnoitorii cărții religioase

Cel care suporta cheltuiala înnoirii unei cărți liturgice era considerat și el ctitor al cărții, alături de cel care o comandase sau o cumpărase pentru sufletul său. Astfel, asemeni primului ctitor al cărții, înnoitorul manuscrisului avea dreptul la pomenire²⁵⁸ și îi blestema pe toți cei care i-ar fi batjocorit osteneala și cheltuiala sa²⁵⁹. De asemenea, înnoitorul unei cărți dobânda, ca și donatorul ei, statutul de binefăcător sau ctitor al lăcașului dumnezeiesc, unde era așezat acest odor. Din aceste motive, acesta așeza întotdeauna cartea pe care o înfrumuseța în același lăcaș unde fusese dăruită dintru început²⁶⁰. El putea fi marele ctitor²⁶¹, un urmaș al acestuia²⁶², un boier plin de evlavie²⁶³, un preot care slujea în biserică²⁶⁴ sau care primise cartea²⁶⁵, un monah din

²⁵⁸ La 27 noiembrie 1637, popa Lazor din satul Crețești și cu preotcasa sa, Cutora, și cu feciorii lor înnoiau o *Evanghelie* a bisericii „ca să le fie lor pomană, în veci” (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 14, ms. sl. nr. 9, f. 85v.-95). În același an, monahul Ioanichie, scutarul mănăstirii Neamț, înnoia acestei mănăstiri o *Minei pe luna octombrie* (*ibidem*, p. 146, ms. sl. nr. 120, f. 248v.) și un *Triod al Postului cel Mare* „pentru sufletul său și pentru sufletul părinților lui” (*ibidem*, p. 139, ms. sl. nr. 111, f. 346v.). Apoi, jupan Stan a dres și a legat un *Minei pe luna aprilie* „pentru sufletul părinților săi, jupan Oprea portar și pentru sufletul mamei lui, Hrusana, și pentru sufletele alor săi și l-a pus la hramul Sfântului Mare Mucenic Gheorghe” (BAR-B, *Minei pe luna aprilie*, ms. sl. nr. 437, f. 148v. și f. 150v., în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 873). De asemenea, în anul 1658, Dumitru uricar și cneaghina lui Maria au înnoit și au legat un *Tetraevanghel* și l-au dat „în sfânta biserică unde este hramul Adormirii Preasfintei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, în târgul Roman, unde a fost mai înainte, într-o pomenire lor și a părinților lor, să le fie pentru veșnica pomenire” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 281, ms. sl. nr. 190, f. 150v.).

²⁵⁹ De pildă, mitropolitul Grigorie Nemțeanul, în anul 1567, împodobește *Pravila* pe care o dăruise, în anul 1557, mănăstirii Neamț, blestemându-i pe toți cei care „s-ar încumeta s-o ia, sau s-o schimbe sau s-o vândă” (BAR-B, *Pravila*, ms. sl. nr. 636, f. 302v., în *ibidem*, vol. III, f. 1258). Și exemplele ar putea continua.

²⁶⁰ Menționăm mila făcută de către Dumitru uricar și cneaghina lui, Maria, care au înnoit și au legat un *Tetraevanghel* și l-au dat „în sfânta biserică unde este hramul Adormirii Preasfintei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, în târgul Roman, unde a fost mai înainte, într-o pomenire lor și a părinților lor, să le fie pentru veșnica pomenire” (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 281, ms. sl. nr. 190, f. 150v.).

²⁶¹ Doamna Safta dăruia, la 20 septembrie 1654, un *Tetraevanghel* bisericii Sfinților Arhangheli. Stricându-se din cauza folosirii, ca plătește, în anul 1718 <1673>, luna septembrie 20, 1 ughi monahului Ipifanie de la mănăstirea Pângărași pentru a fi tocmit (*ibidem*, p. 283, ms. sl. nr. 191, f. 57-61 și însemnarea de pe coperta din urmă, partea interioară). Apoi, mitropolitul Grigorie Nemțeanul înfrumuseța, în anul 1567, *Pravila* pe care tot el o dăruise mănăstirii Neamț, în august 1557 (BAR-B, *Pravila*, ms. sl. nr. 636, f. 228 și f. 302v., în idem, *Catalog...*, vol. III, f. 1258-1259).

²⁶² Așadar, Bogdan al III-lea ferecă și săvârșea *Evanghelia* începută de tatăl său pentru mănăstirea Putna (Dan, *Putna*, p. 69-70, nr. 1). Apoi, în anul 1569, un alt *Tetraevangheliar* făcut de Ștefan cel Mare aceluiași mănăstiri era înnoit și ferecat „de doamna Ruxanda, din argintul cel vechi de la Bătrânul Ștefan voievod și a dat-o <iarăși> în mănăstirea Putna, unde este hramul Adormirii Preacuratei Stăpânei noastre, Născătoare de Dumnezeu” (*ibidem*, p. 70, nr. 2). Apoi, la 8 noiembrie 1623, Gheorghe vistiernic și Vasile mare armaș ferecau o *Evanghelie* dăruită mănăstirii Solca de fratele lor, Constantin Roșca mare vornic (*ibidem*, p. 74-75, nr. 5). De asemenea, popa Lazăr și preotcasa sa, Nastasia, plăteau diacului Ion din Țara Ungurască legarea și înfrumusețarea unui *Octoih* ce fusese cumpărat de moșul lor, ierei Filimon, pentru biserică în care slujea din satul Vindeoni (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 135-136, ms. sl. nr. 107, f. 244v.).

²⁶³ În anul 1658, Dumitru uricar și cneaghina lui, Maria, au înnoit și au legat un *Tetraevanghel* și l-au dat „în sfânta biserică unde este hramul Adormirii Preasfintei Stăpânei noastre Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, în târgul Roman, unde a fost mai înainte” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I. p. 281, ms. sl. nr. 190, f. 150v.).

²⁶⁴ În zilele lui Iliaș Alexandru voievod și a mitropolitului Ghedeon, un *Minei pe luna iunie* al bisericii Sfântul Ioan Botezătorul din Succava era „legat și înnoit a doua oară de diaconul Toader, fiul papei Ionașco protopop de la Sfânta Mitropolie” (*ibidem*, p. 77, ms. sl. nr. 60, f. 90v.).

²⁶⁵ Astfel, preotul Apostol Serban din Novaci primea, la 29 februarie 1725, o *Evanghelie* stricată și cărcia îi lipsau câteva frunze de la Sofronia, sora monahului Nicolaiu de pe Valca Urlaților, ucis de tâlhari, pentru a o prohodii și a o pomeni pe donatoare. Din lipsa banilor, popa amintit o legă „precum ne-au fost puțină” (*ibidem*, p. 14, ms. sl. nr. 10, f. 259), ceea ce arată că se pricepea puțin la acest meșteșug.

sfântul lăcaș²⁶⁶ sau un arhiereu cu metania în mănăstirea căreia îi aparținea cartea²⁶⁷. De asemenea, și mirenii ce aveau cărți dumnezeiești se îngrijeau să le înnoiască și să le înfrumusețeze²⁶⁸.

Înnoitorul cărții nu trebuie confundat cu meșterul care muncea la refacerea unui manuscris²⁶⁹. Acest meșter, indiferent dacă era mirean²⁷⁰ sau călugăr²⁷¹, își lua, de obicei, plata pentru munca sa. Totuși, uneori, călugării și preoții înnoiau un manuscris cu osteneala și cheltuiala lor. Cert este că nu toți călugării știau a scrie sau a înfrumuseța o carte. Din acest motiv, monahii care erau cuprinși de râvna pentru sfintele cărți ale lui Dumnezeu și doreau să-și asigure mila divină plăteau înnoirea unei cărți de care erau mai apropiați sufletește²⁷². Înnoirea unui manuscris era și ea un act bineplăcut lui Dumnezeu, deoarece se salva o carte sfântă de la distrugere. Înnoirile se făceau în numele lui Hristos²⁷³, „*ca să ne fie nouă rugăciune în sfânta biserică pentru păcatele noastre*”²⁷⁴. Ca și celelalte ipostaze ale actului ctitoricesc săvârșit prin carte liturgică, înfrumusețarea unui astfel de odor aducea mântuirea înnoitorului și a familiei sale²⁷⁵. Pentru a dobândi iertarea păcatelor și viața de veci, înnoitorul trebuia să plătească salvarea cărții de la risipire „*din dreapta lui agonisită*”²⁷⁶, iar meșterul care înnoia cartea

²⁶⁶ Monahul Ioasaf, în anul 1562, înnoia un *Praxiu* dăruit mănăstirii Neamț de Ștefan cel Mare (ibidem, p. 120, ms. sl. nr. 93, f. 284v. și f. 298). Apoi, *Leasvita* făcută de același domn mănăstirii Putna „*sub arhimandritul Ioasaf, prin mâna multipăcătoșului monah Vasile*” a fost înnoită și legată de ieromonahul Azonie, în anul 1674 (Dan, *Putna*, p. 76-77, nr. 13). Așijderea, monahul Ioanichie, scutarul mănăstirii Neamț, înnoia acestei mănăstiri un *Minei* pe luna octombrie (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 146, ms. sl. nr. 120, f. 248v.) și un *Triod al Postului cel Mare* (ibidem, p. 139, ms. sl. nr. 111, f. 346v.). De asemenea, ieromonahul Serafim de la Voronț înnoia un *Minei pe septembrie* al acestei mănăstiri (BAR-B, *Minei pe septembrie*, ms. sl. nr. 363, f. 272, în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 734).

²⁶⁷ Procgumenul Eustafie înnoia „*spre folosirea sfintei mănăstiri în zilele drept măritorului domn Io Bogdan voievod, fiul lui Alexandru voievod*” un *Minei pe luna noiembrie* făcut de Ștefan cel Mare ctitorici salc de la Putna (Dan, *Putna*, p. 77-78, nr. 18).

²⁶⁸ În anul 1825, Radul logofăt cumpăra de la un preot *Psalitre tâlcuită* cu 12 taleri și 20 de parale, „*însă fiind în legătură veche, am legat-o cu cheltuiala mea, precum să vede*” (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 115, ms. rom. nr. 450, f. 3v.-6). În anul următor, logofătul amintit se călugăra la Căldărușani, luându-și numele de Rafail (ibidem, p. 115, ms. rom. nr. 450, f. 3v.-6).

²⁶⁹ „*Această carte s-a înnoit în anul 7081 <1573> de Partenie ieromonah în luna ianuarie și a plătit monahul Theodor din dreapta lui agonisit, să-i fie lui pomană și părinților lui*” (Panaiteescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 140, ms. sl. nr. 112, f. 266v.).

²⁷⁰ Prin urmare, Cârstu argintarul făcea și înnoia, în schimbul a patru fășii de pânză, un *Tetraevanghel* pentru Florca și soția sa, Ana, care o întăreau unci biserici cu hramul Adormirii Maicii Domnului, pentru sufletele lor, al copiilor lor și al părinților lor (ibidem, p. 281, ms. sl. nr. 190, f. 194).

²⁷¹ „*Această carte <scrisă de Gavril diac în anul 1441> a înnoit-o monahul Mihail pentru 6 zloți și 6 aspri în anul 7090 <1582>, luna august 11*” (ibidem, p. 250, ms. sl. nr. 165, f. 307v.). Apoi, „*acest Tritivanghel l-au tocmit Ipifanie de la sfânta mănăstire Pângărați și <a> dat doamna Safta 1 ughi de a ei, în zilele lui Dumitrașco voievod, în anul 7182 <1673>, luna septembrie 20 zile*” (ibidem, p. 283, ms. sl. nr. 191, pe coperta din urmă, partea interioară).

²⁷² „*Această carte s-a înnoit în anul 7081 <1573> de Partenie ieromonah în luna ianuarie și a plătit monahul Theodor din dreapta lui agonisit, să-i fie lui pomană și părinților lui*” (ibidem, p. 140, ms. sl. nr. 112, f. 266v.).

²⁷³ „*Pentru stăpânul meu, Iisus Hristos, mult păcătoșul și nevrednicul ieromonah Anzonie a legat și a înnoit această Leasvitiță [...]*” (Dan, *Putna*, p. 77, nr. 13).

²⁷⁴ Este cazul *Evangeliei* înnoite de Dumitrașco Solomon pentru schitul Drăgușeni (BAR-B, *Tetraevangheliar*, ms. sl. nr. 510, f. 5v., în Panaiteescu, *Catalog...*, vol. II, f. 1006).

²⁷⁵ Astfel, Costin Păuroiu tocmea și înnoia un *Tetraevanghel* „*drept sufletul său și al părinților săi, ca să-i fie pomană în veci*” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 116, ms. sl. nr. 90, f. 193). Apoi, ieromonahul Serafim de la Voronț înnoia un *Minei pe septembrie* al acestei mănăstiri „*pentru sufletul său și al părinților săi. Veșnica lor pomenire*” (BAR-B, *Minei pe septembrie*, ms. sl. nr. 363, f. 272, în idem, *Catalog...*, vol. II, f. 734).

²⁷⁶ „*Această carte s-a înnoit în anul 7081 <1573> de Partenie ieromonah în luna ianuarie și a plătit monahul Theodor din dreapta lui agonisit, să-i fie lui pomană și părinților lui*” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 140, ms. sl. nr. 112, f. 266v.).

trebuia să refuze orice plată materială pentru cheltuiala sa. Această măsură de salvare a manuscrisului avea și nevoi practice: fiind scumpe, ele erau puține. Prin folosire repetată se accentua degradarea lor, așa încât, prin înnoire (adică prin relegare și refecare) se prelungea durata lor de folosire²⁷⁷. Nu toate cărțile erau înnoite de binefăcători. Atunci când o carte se risipea și nu se găsea un ctitor care să o înfrumuseze, salvarea ei trebuia să vină de la egumenul mănăstirii²⁷⁸. Acesta era obligat să vegheze ca bunurile lăcașului său să nu se risipească²⁷⁹.

II.4. Izbăvitorii cărților robite

Datorită valorii lor, manuscrisele erau adeseori robite în timpul războaielor. Furtul unei cărți era văzut de cei mai mulți creștini drept un mare păcat²⁸⁰. Totodată, ctitorii și clerul considerau aceste jafuri ca pagubă pricinuită Bisericii²⁸¹. Răscumpărătorii acestor odoare erau văzuți drept apărători ai Ortodoxiei, căci salvau cărțile dreptcredincioșilor de la batjocura păgânilor²⁸² și/sau a ereticilor²⁸³. Aceștia le puteau restitui lăcașurilor cărora fuseseră închinat de ctitorii inițiali²⁸⁴ sau le dăruiau propriilor ctitorii²⁸⁵. În

²⁷⁷ Astfel, în anul 1568, proegumenul Eustafie lega din nou „spre folosirea sfintei mănăstiri” un *Miniei pe luna noiembrie* făcut de Ștefan cel Mare ctitoriei sale de la Putna (Dan, *Putna*, p. 77-78, nr. 18).

²⁷⁸ „Această sfântă carte ce se chiamă *Tipic o am dat de o au legat, că eră risipită, smeritul ieromonah Isaiia egumenul o Neamțu. Noi am nevoit de s-au tocmit, iar cheltuiala au fost a svintei mănăstiri, în zilele lui Neculae Alexandru voievod, leat 7218, meșeta mai 25 dni*” (Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 129, ms. sl. nr. 101, f. 327). Apoi, poate tot astfel se explică înnoirile unor cărți de către proegumeni. Astfel, în anul 1568, proegumenul Eustafie de la Putna lega un *Miniei pe luna noiembrie* făcut de Ștefan cel Mare (Dan, *Putna*, p. 77-78, nr. 18), iar, în anul 1717, Ilarion proegumenul de la Cozia lega cu cheltuiala sa pentru mănăstirea sa de metanie *Lexiconul slavo-român întocmit de Mardarie de la Cozia* (G. Ștrempeț, *op. cit.*, p. 115, ms. rom. nr. 450, f. 242).

²⁷⁹ DRH. A., vol. XIX (1626-1628), volum întocmit de Haralambie Chircă, București, Editura Academiei, 1969, p. 146-147, nr. 121 și p. 150-151, nr. 122.

²⁸⁰ „Jară de s-ar întâmpla a o înstreina oricine ca să nu o ducă la mănăstire unde este fîgăduită, să n-aibă parte cu Hristos, ci să fie într-un locu cu luda ca un făcător de rele de cele sfinte” (G. Ștrempeț, *op. cit.*, p. 177, ms. rom. nr. 784, f. 1v.).

²⁸¹ „[...] Și cine o va lua de la biserică și nu o va da iarăși la biserică și va fi pagubă sfintei biserici, el să dea răspuns înaintea cumplitei și neșfârșitei judecăți a lui Hristos” (Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 258, ms. sl. nr. 171, f. 187).

²⁸² La 25 noiembrie 1620, Lucaci uricar și soția sa, Marica, răscumpărau un *Miniei „din mâinile păgânilor agareni când au prădat Țara Leșească cu Schinder pașa și Galga sultanu”* (ibidem, p. 69, ms. sl. nr. 49, f. 157v.-160). Apoi, în anul 1712, episcopul Pahomie de Roman răscumpăra „cu patru lei buni” *Mântuirea păcătoșilor*, care „au fost roabă la tătari multă vreme” și o dăruia „sfintei besereci ce este la Săhăstrie, în muntele Chiriacut” (G. Ștrempeț, *op. cit.*, p. 277, ms. rom. nr. 1284, f. 6v.-18). De asemenea, Mihai Racoviță răscumpăra, la 14 februarie 1717, o *Liturghie* robită tot de tătari (ibidem, p. 45, ms. sl. nr. 29, f. 23-57).

²⁸³ „Și răpind leahul toate averile lui și văzând și acest *Tetraevanghel* răpit de strein și scârbindu-mă cu duhul cum îl defăima streinii latini și ca să nu piară amintirea făcătorului lui, l-am răscumpărat de la leah” (Ștefan Bercehet, *op. cit.*, p. 10, nr. 2). Apoi, popa Vasilie de la biserica Învierii din târgul Sucevii răscumpăra o „*Tetra-Evanghelie*” de la leșii Petre, Vasilie și Rozmislo, la 4 noiembrie 1673, „când au venit leșii la Suceava, când au bătut leșii tabăra turcească de la Hotin, în zilele lui Ștefan voievod sin Petriceico”, (Panaiteșcu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 7, ms. sl. nr. 5, f. 112).

²⁸⁴ Pe o însemnare din secolul XVII făcută pe *Triodul* scris la 4 iunie 1525 din porunca egumenului Siluan de „*monahul Pafnutie protopsalt*” pentru mănăstirea de la Dobrovăț se spune că „*acest Penticostar de la mănăstirea Dobrovăț l-a dat Macarie la mănăstirea Trestiana la mâna Meletii, iară se u ducă la Dobrovăț, fără nici un joremânt*” (BAR-B, *Triod*, ms. sl. nr. 535, f. 2-4v. și f. 235v., în idem, *Catalogul...*, vol. II, f. 1055-1056). Apoi, *Liturghia* robită de la tătari din mănăstirea Bogdana era răscumpărată, la 14 februarie 1717, de către domnul Mihai Racoviță, care o dăruia „*până să va așeza lucrurile*” bisericii sale cu hramul Învierea Drepului Lazăr, ce este la vamă, în târgul Iași. „*Și așezându-să, iar să meargă unde au fostu și mai înainte, la mănăstirea Bogdani*” (idem, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 45, ms. sl. nr. 29, f. 23-57).

²⁸⁵ Popa Petru din Cărlomânești dăruia *Octoihul* pe care îl răscumpărase bisericii sale din Cărlomânești (ibidem, p. 136-137, ms. sl. nr. 108, f. 35v., 36v.-37). Apoi, mitropolitul Teofan dăruia *Tetraevanghelul* lui Ioan Golia pe care îl răscumpărase de la leși bisericii „*zidite de mine cu hramul Cinstiului prooroc Mergător*”

această din urmă situație, urmașii celor dintâi ctitori ai cărții aveau dreptul să întoarcă răscumpărătorilor sau mănăstirii lor prețul odorului robii și să-l redăruiască mănăstirii unde fusese așezat de înaintașul lor²⁸⁶. Prin această nouă răscumpărare, moștenitorii calității de ctitor la primul așezământ monahal își îndeplineau o obligație morală față de părinții și moșii lor. Prin această faptă, urmașii marilor ctitori întăreau actul ctitoricesc al propriei familii și, implicit, amintirea strămoșilor lor, căci evitau ștergerea pomenirii acestora ca miluitori ai bisericii²⁸⁷. De asemenea, răscumpărătorii unui odor al familiei sau al mănăstirii lor puteau să-l dea și altcuiva²⁸⁸ decât acolo unde fusese mai înainte.

Totodată, dreptul românesc medieval încuraja răscumpărările manuscriselor religioase din mâna făcătorilor de rele. Așadar, chiar dacă familia ctitorului primului lăcaș unde fusese dăruită cartea avea posibilitatea de a o răscumpăra de la cel care o salvase din robie sau de la mănăstirea lui, aceștia nu rămăneau păgubași, căci își primeau îndărăt toată cheltuiala făcută. Se evita, astfel, ștergerea pomenirii izbăvitorului vechiului manuscris din pomelnicul mănăstirii unde acesta își dăruise odorul salvat de la necredincioși. În ambele situații, primii răscumpărători, cât și cei din urmă își salvau sufletul²⁸⁹ și deveneau copărtași la actul de ctitorie asemeni creatorilor și înnoitorilor acestor cărți. De fapt, salvatorii cărților bisericești robite erau considerați drept ctitori sau binefăcători ai

Înainte și Botezătorul Ioan, în mănăstirea Râșca“ (Ștefan Berechet, *op. cit.*, p. 9-11, nr. 2). De asemenea, episcopul Pahomic de Roman răscumpăra Mântuirea păcătoșilor, care „*au fost roabă la tătari multă vreme*“ și o dăruia „*sfinței besereci ce este la Săhăstrie, în muntele Chiriacul*“ (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 277, ms. rom. nr. 1284, f. 6v.-18). Această sihăstrie, cunoscută și sub numele de schitul Pocrovul, este situată lângă mănăstirea Neamț, fiind ctitoria acestui icarh (cf. M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 283 și p. 307). Vezi și nota 166.

²⁸⁶ „*Cu bunăvoință dumnezeiască acest Tetraevanghel l-a făcut și ferecat Ion Golia mare logofăt <și soția lui, Ana, în zilele lui Petru voievod și l-au dăruit bisericii lor din Iași>. Și chinuindu-l lancel voievod, nefiind vinovat, în sfârșit i-a tăiat capul și i-a luat toate averile și acest Tetraevanghel. Și după aceasta, fiind gonit lancel voievod din domnie, a fugit în orașul Liov. Atunci și eu, Teofan, mitropolitul Sucevei, am fugit de frica lui lancel. Și răpind leahul toate averile lui și văzând și acest Tetraevanghel răpit de strein și scărbindu-mă cu duhul cum îl defăima streinii latini și ca să nu piară amintirea făcătorului lui, l-am răscumpărat de la leah, dând leșilor 100 ughi pentru Tetraevanghel. Și neputând să-l scot de la ei, și încă silindu-i domnița și cu mare greutate abia l-am scos din mâinile leșilor. Și am mai adăugat încă 100 taleri, încă puțin de nu mi-am dat tot al meu și l-am răscumpărat. Atunci m-am întors în țara mea și l-am dat la biserica zidită de mine cu hramul cinstiului proroc Înainte mergător și Botezătorul Ioan în mănăstirea Râșca. Așadar, cine din fiii panului Golăi logofăt îl va lua sau soția lui și voiesc să-l plătească pentru amintirea părinților lui ci să dea banii de mai sus, 100 ughi și 100 taleri mănăstirii Râșcăi. Și după plată sunt slobozi să-l ia. Iar altfel, cine se va ispiti să-l mute din biserică, acela să fie blestemat, de trei ori blestemat de Domnul Dumnezeu, de Botezătorul Ioan și de smerenia noastră. Am scris în anul 7090 <1582> septembrie în 10^a*“ (Ștefan Berechet, *op. cit.*, p. 9-10, nr. 2).

²⁸⁷ Dacă un lăcaș pierdea dreptul de stăpânire asupra unei ocini dăruite de un ctitor, acesta era șters din pomelnice. Ca atare, egumenul și tot soborul mănăstirii Putna răscumpăra satul Cuciur, confiscat de Ștefan Rareș, căci „*n-au voi să lase în pagubă pomenirea mătușii domniei mele, răposata doamnă Roxanda a răposatului Bogdan voievod*“ (DIR. A., veac XVI, vol. III (1571-1590), București, Editura Academiei, 1951, p. 47-48, nr. 63). Apoi, Constantin Movilă lua mănăstirii Bisericanii o poiană de sub Ceahlău, unde unchiul său, arhiepiscopul Gheorghe Movilă, făcuse o biserică. Această biserică, la care fiul lui Ieremia Movilă moștenise calitatea de ctitor, era înzestrată cu poiana luată de domnie. În schimb, domnul dăruia călugărilor de la Bisericanii alte trei poieni pe râul Bistrița pentru poiana ce-i fusese dăruită de la Ieremia Movilă și întărire de la Simion Movilă „*pentru ca pomenirea părinților domniei mele să nu se strice*“ (ibidem, veac XVII, vol. III (1611-1615), București, Editura Academiei, 1954, p. 27-28, nr. 44).

²⁸⁸ „*[...] Deci Constantin s-au luat cartea, iar eu, Gavrilie, dacă am știut că este a lui Parteniei, m-am pârât cu popa Gligorice la părintele mitropolitul Ghedeon și l-am rămas pre popa Gligorice și i-am dat popii 12 lei, cum știu toți și știți și molitvele voastre. Și au adus banii Nil s-au adus carte. Molitvele voastre n-ați vrut să o plătiți, iar eu am răscumpărat-o. Eu știu că este a mei; deci simtu volnic să o dau cui voi vre. S-au înblat atunci velet 7165 <1657>, meseța februarie 5 zile*“ (G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 32, ms. rom. nr. 85, f. 1-5v.).

²⁸⁹ Episcopul Pahomic de Roman răscumpăra în anul 1712 Mântuirea păcătoșilor, care „*au fost roabă la tătari multă vreme*“ și o dăruia „*sfinței besereci ce este la Săhăstrie, în muntele Chiriacul, ca să fie noo pomană și sfinței besereci și părinților cari or trăi acolo, de pâlde. Cene s-ar tâmpla a ceti pe această carte să mă pomenească*“ (ibidem, p. 277, ms. rom. nr. 1284, f. 6v.-18).

lăcașului unde își dăruiau odorul cumpărat²⁹⁰. Pentru fapta lor creștinească, aceștia cereau tuturor celor care vor citi învățătura dumnezeiască de pe aceste sfinte odoare ca să-i pomenească²⁹¹. Credem că această cerere ținea seama de faptul că prin răscumpărarea făcută, ei contribuiau (asemeni ctitorilor, copiștilor și înnoitorilor acestor odoare) la salvarea unor suflete de la pierzanie, căci prin gestul lor se oferea dreptmăritorilor posibilitatea de a citi sau asculta Cuvântul lui Dumnezeu și a urma voia lui Hristos²⁹².

Totuși, cele mai multe cărți răscumpărate nu mai erau întoarse bisericilor unde fuseseră așezate dintâi. Astfel se explică de ce numeroase manuscrise nu se păstrează în lăcașul pentru care fuseseră comandate, ci în alte așezăminte religioase. Acest lucru se datorează, credem, faptului că odată cu dispariția acestor odoare din mănăstirea unde fuseseră dăruite, călugării și ctitorii le pierdeau definitiv urma, așa încât nu le mai puteau răscumpăra. Exista și posibilitatea ca, uneori, monahii și urmașii donatorilor să fi renunțat la răscumpărarea unei cărți robite de care știau unde se găesc²⁹³, poate din cauza lipsurilor bănești. Cert este faptul că, adeseori, răscumpărătorii unei sfinte cărți o dau unui nou lăcaș fără a se teme de faptul că odorul ar putea fi cerut de păgubași, cu atât mai mult cu cât, în această situație, lăcașul lor trebuia să primească îndărăt toată cheltuiala făcută de dezrobitorul sfântului odor. Astfel, adeseori aceștia își arătau îngrijorarea din cauza tâlharilor, așa încât se îngrijesc numai de blestemul aruncat asupra celor care s-ar încumeta „s-o clinească sau s-o ia de la această biserică”, fără a aminti ceva de întoarcerea cărții robite mănăstirii păgubite²⁹⁴.

Alteori, de frica răutăților, pentru ca să nu piară cărțile lor, ctitorii își luau dania de la lăcașul aflat în primejdie și îl dăruiau unuia mai sigur²⁹⁵.

Prin urmare, calitatea de ctitor în spațiul românesc presupune un ansamblu de relații sociale complexe, ce au fost influențate de dreptul bizantin și de obiceiul pământului. În cadrul acestor relații, actul de ctitorire înfăptuit prin cartea liturgică prezintă trăsături particulare, determinate de importanța acestor odoare, de motivațiile ctitorilor bisericii și ale ziditorilor cărții religioase precum și de felul cum erau văzute aceste acte ctitoricești în societatea românească medievală. Datorită valorii lor spirituale și materiale, săvârșirea, înnoirile, răscumpărările și daniile cărților de cult către sfintele lăcașuri au propriile semnificații spirituale, sociale și economice, care individualizează acest aspect al actului de ctitorie în cadrul lumii creștine. Astfel, definirea actului ctitoricesc doar prin ridicarea unui lăcaș de cult oferă o imagine incompletă a trăirii ortodoxe din societatea românească medievală.

²⁹⁰ Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 136-137, ms. sl. nr. 108, f. 35v.-37v.

²⁹¹ G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 277, ms. rom. nr. 1284, f. 6v.-18.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ În anul 1657, deși se știa cine stăpâna o carte a unei mănăstiri, călugării ei refuzau să o răscumpere: „*molitvele voastre n-ați vrut să o plătiți*” (*ibidem*, p. 32, ms. rom. nr. 85, f. 1-5v). Totuși, cartea nu este lăsată noului stăpân, căci, în urma judecății înaintea mitropolitului Ghedeon, un anume Gavrilă, probabil un urmaș al ziditorului aceluși manuscris răscumpăra *Faptele apostolilor* și *Scrisori sobornicești*, pentru că „*am știut că este a lui Parteni <și> m-am părat cu popa Gligorice [...] și l-am rămas pre popa Gligorice și i-am dat popii 12 lei, cum știu toți și știți și molitvele voastre*”, așa încât „*sintu volnic să o dau cui voi vre*” (*ibidem*).

²⁹⁴ Este cazul unui *Minei* răscumpărat de Gligorica, care îl dăruia, în anul 1569, bisericii Sfântul Ioan din Succava (Panaitescu, *Manuscrise sl. din BAR*, vol. I, p. 76-77, ms. sl. nr. 60, f. 90v).

²⁹⁵ Astfel, la 10 februarie 1606, „*mult păcătosul Dimitrie fost pitar*” cumpăra o carte numită *Patru Împărați* și o dăruia „*bisericii Albe, unde este hramul cinstitei nașteri a Sfântului Ioan Înainte Mergătorului și Botezătorului în târgul Iași pentru pomenirea părinților mei și a tuturor adormiților mei și pentru iertarea păcatelor mele*”. Însă la 29 decembrie același an, „*tot eu, sângur Dumitru, văzând neorânduiala sfintelor bisericilor din Iași din pricina relelor întâmplări care vin de la dușmanii fărăi și au pustiit bisericile lui Dumnezeu, de aceea m-am gândit să nu piară, ci am dat-o la mănăstirea Bistrița, <unde este> hramul Adormirii Preasfintei Născătoare de Dumnezeu pentru folosul sufletesc și mântuire, cum am scris și mai înainte*” (*ibidem*, p. 257-258, ms. sl. nr. 171, f. 3-7 și f. 187v.).

UNIVERSUL LECTORILOR ȘI AL LECTURILOR ÎN SECOLUL XVIII. CINE, CUM ȘI DE CE CITEA?

Mihaela Gheorghiu

Una dintre trăsăturile specifice ale Evului Mediu ar putea fi considerată „starea de insecuritate”¹. Pentru secolul XVIII, situat la cumpăna între două lumi, sentimentul de lume „mișcătoare și neașezată”² a fost probabil cât se poate de puternic. Ostilității mediului, concretizată în abundența de cataclisme – inundații, secetă, cutremure, invazii de lăcuste etc. –, i s-a adăugat insecuritatea politică, resimțită de toate nivelurile societății. În acest context, cartea a fost un mijloc de evaziune din real.

Din perspectivă sociologică, lectura este prezentată adesea ca rezultat al unei insatisfacții, al unui dezechilibru între lector și mediul său, fie că aceste defecțiuni se datorează unor cauze subiective sau obiective. Robert Escarpit³ lega existența literaturii de nefericirea unui popor, silit să evadeze în spațiul mai mult sau mai puțin imaginat al cărții.

Cu limitele de rigoare, aproape întreaga literatură care a circulat în Țările Române, în secolul XVIII, ar putea fi calificată drept una de evaziune. Fie că este vorba despre cărțile populare cu varietatea lor de „oferte” (istorii, povești de dragoste, aventuri, culegeri de înțelepciune etc.), fie că sunt cărți didactice sau lucrări filozofice, științifice, scopul lor a fost același: fuga de cotidian, transgresarea rutinei din universul social mizer, din spațiul mental tradițional etc. Pentru cei mai mulți, refugiul a fost de găsit în planul imaginației. Lectura le-a permis acestora transpunerea într-un univers spațial și temporal în care se recuperau sau se asociau momente eroice din trecutul colectiv ori se imagina un alt destin personal, asemănător celui al eroilor din povestiri, fie ei sfinți, înțelepți, războinici, aventurieri sau orice altceva decât oameni comuni. Pentru alții, lectura educativă a însemnat șansa unei poziții privilegiate ca statut social sau din punct de vedere material, oportunitatea implicării în politică, posibilitatea de a depăși frontierele geografice și mentale ale spațiului original etc.

Secolul XVIII nu a mai fost deloc unul eroic. Cel puțin nu în formele tradiționale ale bravurii. La nivelul instituțiilor și al elitelor nu a mai fost nici esențialmente românesc. La nivel popular și nu numai, această stare de lucruri trebuie să fi produs cel puțin derută. Afirmările acestea sunt valabile mai mult pentru Moldova și Țara Românească și mai puțin pentru Transilvania, cel puțin din perspectiva reacției adoptate față

¹ Despre starea de insecuritate în societatea românească, vezi Toader Nicoară, *Sentimentul de insecuritate în societatea românească la începuturile timpurilor moderne (1600-1830)*, Cluj, Accent&Presa Universitară Clujeană, 2002.

² Marieta Adam Chipcer, *Vechi însemnări românești ca izvor istoric*, București, Editura Silex, 1996, p. 116.

³ Vezi Robert Escarpit, *Sociologie de la litterature*, Paris, Editura Presses Universitaires de France, 1986.

de această invazie a *alterității* și de alterare a *identității*. Lectura a atenuat probabil disperarea de a trăi vremuri tulburi și dificile permițând cel puțin imaginarea unui destin individual și colectiv mai bun. La ce nivel cultural a fost resimțit însă impactul lecturii? Cine au fost cei care și-au permis luxul imaginației?

E greu de recuperat numărul exact de cititori al acelor timpuri. Nivelul alfabetizării a fost cu certitudine redus, dar cu siguranță mai mare decât în secolul anterior. Înmulțirea numărului de manuscrise, al însemnărilor pe cărți e o dovadă în acest sens. Totuși, numărul cititorilor a rămas mic. Mai mare a fost, se pare, numărul celor care au luat cunoștință de conținutul unor cărți, ca *auditori*. Practica lecturării în fața unui public mai redus sau mai numeros era, în secolul XVIII, larg răspândită în întreaga Europă și prezentă încă în spațiul românesc, în prima jumătate a secolului următor. Receptarea pe cale orală a unor texte este atestată în numeroase însemnări pe cărți, fie ca simplă constatare a existenței auditorilor („această carte foarte de folos cititorilor, ba încă și ascultătorilor”⁴) ori ca îndemn („Într-a cui mână va intra această carte să o iubească și să o citească între oameni”⁵).

A existat, în primul rând, auditoriul textelor religioase elementare, citite de preot în biserică. Unele dintre cărțile de cult puteau fi citite însă și într-un cadru mai intim: familie, un grup de prieteni sau în cea mai deplină solitudine. Pentru că actul de lectură e în același timp social și asocial. Lectura poate suprima legăturile individului cu universul său în aceeași măsură în care le poate crea sau multiplica. Colectivă sau personală, ea realizează o legătură particulară, cea cu universul operei. Un auditoriu larg trebuie să se fi constituit și pentru cărțile populare citite poate în cadrul șezătorilor. Unii cititori le asociau chiar acestui cadru și unui grup distinct de auditori: femeile⁶.

Modul și spațiul în care se realizează lectura sunt foarte importante. Am amintit lectura intermediată, mai mult sau mai puțin publică. A existat desigur și lectura pentru sine, în gând sau cu glas tare. În varianta ei silențioasă ilustrează o practică mai îndelungată a cititului și o asimilare a „meșteșugului”. Lectura pentru sine dar „glăsuită” era menită probabil a diminua caracterul abstract al cuvântului scris supunându-l unei duble percepții: vizuale și auditive. Ea sugerează un lector mai puțin instruit. Lectura cu glas tare reprezenta de fapt „tehnica” alfabetizării și o formă de sociabilitate specifică tuturor societăților europene premoderne. În Spania „secolului de aur”, spre exemplu, verbul *leer* nu desemna decât rareori lectura făcută în gând. Semnificațiile sale curente erau: a citi cu glas tare, a recita din memorie sau chiar a asculta⁷.

Deținerea capacității de a citi nu a implicat-o neapărat pe aceea de a scrie și invers. În general, în întreaga Europă premodernă politica alfabetizării viza în primul rând cititul. Simpla lectură presupunea supunerea pasivă față de autoritatea textului în timp ce scrierea oferea posibilitatea unei comunicări sustrase cenzurii ori controlului. De aceea, puterile religioase și politice au considerat adeseori suficientă, cel puțin pentru mediile populare, alfabetizarea doar la nivelul lecturii. E probabil, totuși, ca cei mai mulți dintre cititori să fi știut și să scrie. Putem face această afirmație pe baza numărului mare de însemnări de cititor de pe copiile manuscrise ori de pe tipăriturile

⁴ C. Velculescu, *Cărți populare și cultură românească*, București, Editura Minerva, 1989, p. 83.

⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁶ O însemnare de pe un manuscris al *Halimei* din Transilvania, cca. 1800-1804: „Am cetit și cu într-această carte și nu am aflat alte cele nici ceva de folos, numai basnuri și minciuni ca cele ce trebuie a spune muierilor și fetelor care torc, ca să le sporească la furcă”, în *Bibliografia analitică*, vol. 1, p. 147.

⁷ Roger Chartier, *La culture écrite*, în „Annales. Histoire, Sciences Sociales”, E.H.E.S.S., nr. 4-5, Juillet-Octobre 2001, p. 798.

care au circulat în epocă. Exemplificăm cu unele dintre cele mai sugestive însemnări de cititor: „*Această carte mult am cetit eu pă ia. Gheorghe logofăt Bălcescu, cântăreț*”⁸; „*De mult ce am cetit, am și urât. Și nemai având ce face, am scris pe această carte. (...) fiind și bade Costandin Goroveiu*”⁹. Cert este că lectura pentru sine a deschis noi orizonturi lectorului, îndrăzneli de neînchipuit până atunci, posibil chiar mici derogări eretice. În acest caz, descifrarea textului îi aparține în totalitate cititorului, nu este intermediată, chiar dacă, uneori, este călăuzită. „Călăuze” sunt prefațatorii (autorii de *Predoslovii*) care tind să orienteze lectura spre o înțelegere anume. În *Predoslovie* la *Psaltirea* sa (1779), Chesarie de Râmnic dezvăluie conținutul generic și rostul cunoașterii *Psalmilor*: „(...) *căci ce nu poți învăța din psalmi? Mărima vitejiei, iscusirea dreptății, biruința trupului, săvârșirea înțelepciunii, măsurile suferinței*”¹⁰. Această ingerință în actul de lectură ilustrează, în primul rând, recunoașterea existenței unui public divers prin capacitatea sa de a percepe înțelesul și morala dezirabilă a textului. E greu de decelat oportunitatea sau finalitatea acestor intervenții. E de presupus că fiecare cititor a operat conștient sau afectiv-intuitiv o selecție sau o potențare a acelor sensuri accesibile în funcție de inteligența, voința sau nivelul experienței individuale. În funcție de toate acestea, s-au conturat de fapt și nivelele culturale de receptare a cărții. Este evident faptul că există grupuri distincte de receptori fără a se impune neapărat o separare pe verticală a acestora. Identificarea unor tipuri diverse de receptori și de receptări este clar prezentată într-o *Predoslovie* la un manuscris compozit cuprinzând texte de factură religioasă: „*Și tuturora ce vă veți întâmpla a ceti, a asculta cetind alții, celor mari și celor mai mici, celor mai învățați și celor mai neînvințați, celor înțelepți și celor mai neiscușiți, celor mai bătrâni cu vârștia și celor mai mici cu tinerețele*”¹¹. Existența unor nivele diferite de receptare este identificată chiar de cititori: „*Mulți cetesc, dar puțini au înțelegire. Eu, nu pentru ca să mă laud, înțeleg puțin. Că am avut vreamă de a mai ceti și alte cărți, dar însă nu numai să cetești, ce să înțelegi și cu fapta să urmezi*”¹². Din diversitatea de lectori (preoți, dascăli, călugări, boieri, elevi, negustori, meșteșugari, țărani), unii se disting prin capacitatea de a recepta cărți „grele”, cum ar fi texte filozofice ori dogmatice, lucrări științifice, adeseori în limbi străine, având, probabil, printre lecturile de bază și cărțile comune celor care nu pot depăși frontierele unui anume grad de abstractizare. Cărțile nivelului minim de „culturalizare” erau textele religioase fundamentale (hagiografii, minee, psaltiri, cântări bisericești, evanghelii etc.), cronografele, calendarele și atât de agreatele cărți populare. Cu certitudine, aceste lecturi nu erau străine nici lectorilor „savanți”.

O distincție se poate face însă, fără a o absolutiza, între cititorii din mediul urban și cei ai lumii satelor, tributari unei mentalități specifice, mai greu adaptabilă, mai conservatoare, fără a fi imobilă.

Pentru cititorii din mediul rural a dominat cartea religioasă. Aici, lectori sunt mai ales preoții și dascălii, posibil boierii proprietari ai moșiilor și, mult mai rar, țărani. Explicațiile sunt multiple. În primul rând, este vorba despre o stare de spirit impregnată

⁸ G. Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. II, București, 1987, p. 235.

⁹ *Ibidem*, vol. III, p. 240.

¹⁰ În Mihai Mitu, *Oameni și fapte din secolul al XVIII-lea românesc*, București, Editura Atos, 1999, p. 139.

¹¹ În Mircea Vasilescu, „*Iubite cetitorule*”. *Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, București, Pitești, Editura Paralela 45, 2001, p. 137.

¹² Însemnare de pe un manuscris al cărții populare *Archirie și Anadan* (cca. 1793-1795), în Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărțile populare*, București, Editura Academiei, 1976, vol. I/1, p. 139.

de religiozitate, mai mult sau mai puțin identificată cu morala și dogma creștină oficială. În al doilea rând, este consecința firească a strădaniei Bisericii ortodoxe de a controla mirenii prin intermediul cărții: o ofensivă mai ușor de purtat în mediul rural decât în orașe. O altă explicație vizează aspectul pecuniar. Cărțile, tipărite ori manuscrise, erau scumpe, așa încât cele mai frecvente surse de obținere temporară a unui asemenea obiect erau preotul și dascălul satului. E de presupus că aceștia erau, întâi de toate, deținători de literatură religioasă. Și-au făcut loc însă și cărțile laice populare precum: *Alexandria* (adevărat best-seller pe termen lung), *Esopia*, *Istoria Troadei*, *Varlaam și Ioasaf* ca și almanahuri, cronografe etc., lecturi care, cel mai adesea, au fost supuse unor explicații care aveau la bază arsenalul religios și morala creștină.

La nivelul orașelor, cititorii se recrutează din rândul boierilor mici și mari, al negustorilor, slujbașilor publici, preoților și dascălilor, profesorilor și elevilor etc. Ceea ce-i diferențiază de lectorii „rurali” este timpul acordat lecturii, o disponibilitate mai mare pentru textele laice, capacitatea de a se sustrage mai ușor explicațiilor și moralei „prefabricate”. Aici se situează cei mai mulți dintre cunoscătorii limbilor greacă, latină, italiană, franceză, germană etc., cei ce fac traduceri din aceste limbi. La acest nivel s-a citit mai mult din diverse motive: pentru că exista mai mult timp liber, pentru că viața școlară era mai intensă, pentru că o impunea existența zilnică etc. O altă explicație posibilă ar fi aceea că nevoia de evaziune era mai mare în mediul urban decât în spațiul relativ mai securizat al satului. De regulă, sentimentul solidarității, al apartenenței la o anumită comunitate este mai diluat în mediul urban. Spaimele, angoasele sunt suportate cel mai adesea individual, rareori se diminuează prin împărtășirea cu alții. În general, locuitorul orașelor este mai izolat de concetățenii săi, mai retras într-un univers clădit cu grijă, care trebuie să-l pună la adăpost de mulțimea de pericole naturale sau „umane”. Aici sunt resimțite mai dramatic epidemiile, foametea, invaziile străine etc. Necesitatea evaziunii este deci mai mare. Pe de altă parte, orașul este mai deschis spre exterior, mai susceptibil la intra în contact cu oameni și culturi diferite care, atunci când nu sunt respinse, trezesc cel puțin curiozitatea. Cartea era o posibilitate, indirectă, de a cunoaște alteritatea.

Formula cea mai agreată de lectorii „comuni” o reprezentau miscelaneele – lucrări compozite care cuprindeau integral sau fragmentar mai multe texte, de facturi diferite sau cu caracter tematic. Practica miscelaneelor este legată aproape exclusiv de manuscris. Mulțimea textelor cuprinse în unele dintre acestea sugerează deținerea temporară sau permanentă a unor adevărate mini biblioteci pentru cel care redactează manuscrisul, oferind același lucru comandatarului – o bibliotecă într-o carte. Miscelaneele eterogene puteau cuprinde fragmente din cărțile populare, liste de domni, orații de nuntă, preziceri, catehisme, pravile sfaturi gospodărești, previziuni meteorologice etc. Un miscelaneu manuscris din 1782 cuprinde nu mai puțin de 21 de texte incluzând printre altele: *Alexandria*, *Ceasornicul domnilor* al lui Guevara, *Geografie*, *Sindipa*, rețete medicale, talismane, sfaturi gospodărești, zodier, vieți de sfinți etc.¹³. Miscelaneele „tematice” cuprind cronici, literatură populară, texte de factură pedagogică etc. Formula miscelaneelor a răspuns dorinței de a ști mai multe rezolvând incapacitatea pecuniară a celor mai mulți dintre cititori de a achiziționa toate textele care îi interesau. Miscelaneul a fost soluția românească pentru „cărțile albastre”. În Occident, tipografiile asigurau încă din secolul XVII tiraje de sute de mii de exemplare pentru lucrările de mare popularitate, în format mic, la prețuri derizorii, pentru cititori semianalfabeți, amatori de

¹³ *Ibidem*, vol. 3, p. 209.

lecturi facile. În țări precum Franța, Anglia, Spania oferta foarte mare de carte a creat, într-o mare măsură, cititorul. La noi, oferta redusă a stimulat lectura și a suscitată o curiozitate și un respect mai mare pentru un lucru rar, care devine și prin aceasta, sfânt.

„Elita intelectuală” s-a recrutat mai ales din rândul populației marilor orașe ale Principatelor, respectiv București și Iași, care erau și cele mai importante centre școlare ale celor două țări. În Transilvania situația este aproximativ aceeași, intelectualii grupându-se în jurul unor centre școlare, culturale precum Blajul, Brașovul, Clujul, Sibiu.

O generalizare forțată poate, dar nu neîntemeiată, demonstrează o sensibilă similitudine de preferințe între lectorii „savanți” din spațiul transilvan și cei din Franța, pentru aproximativ aceeași perioadă. Am luat în calcul inventarul recuperat al bibliotecii lui Ioan Budai Deleanu¹⁴ și cel al unor biblioteci nobiliare pariziene, din care am extras datele referitoare la conținutul bibliotecilor nobililor parizieni în ansamblul lor și cel al magistraților francezi pentru perioada 1734/1750-1785¹⁵:

| Domenii | Religie (%) | Drept (%) | Istorie (%) | Beletristică (%) | Știință și arte (%) |
|--|-------------|-----------|-------------|------------------|---------------------|
| Sondaj general (Nobili parizieni) 1750-1789 (50 de biblioteci) | 10 | 4 | 25 | 49 | 12 |
| Magistrați parizieni 1739-1785 (30 de biblioteci) | 12 | 18 | 31 | 24 | 15 |
| Biblioteca lui Ioan Budai Deleanu | 5 | 16,1 | 25 | 16,1 | 13,7 |

Diferența poate prin capacitatea de a înțelege diversele texte, prin specificul lecturilor agreate, prin timpul consacrat lecturii, lectorii celor două nivele culturale formează totuși o entitate în raport cu restul populației, a neștiutorilor de carte. Ei sunt purtătorii unui tip special de solidaritate creată în jurul verbelor „a citi”, „a scrie”, „a ști”, o solidaritate aproape exclusiv masculină. Nu avem date suficiente care să releve gradul de accesibilitate la lectură a femeilor dar, cu certitudine, numărul cititoarelor a fost mic. Trebuie să fi fost destul de rare femeile știutoare de carte în condițiile în care accesul la educație este încă restricționat de o mentalitate care subordonează femeia bărbatului refuzându-i atribute considerate strict bărbătești. Știința de carte era o formă de putere, deci un „accesoriu” masculin. Abia secolul XIX va permite ieșirea relativă a femeii din această stare de dependență și angajarea activă în spațiul public odată cu creșterea rolului ei în procesul economic și productiv. Excluziunea sau marginalizarea culturală a femeii era, de altfel, un fenomen comun Europei. La toate palierele sociale, decalajul între rata alfabetizării celor două sexe a fost considerabil. Totuși, cel puțin în mediul urban, trebuie să fi existat un grup de cititoare ale unei lecturi facile, de amvon. Știutoare de carte au fost, cu certitudine, unele din fiicele și soțiile unor domni și boieri, preoți, negustori, profesori ș.a. Pentru secolul XVIII, însemnările feminine pe cărți sunt rare: „*Această carte s-au cumpăratu adecă s-au vinitu de la împărțala de la taica moșu, de la dumnealui răposatu Nicula Voine și mă iscălesc eu cu tot neamu, eu Alesandrata fecioara curată adevăresc. 1793, dechemvrie 28*”¹⁶. Acest fapt nu exclude, evident, femeile din rândul alfabetizaților. Femeile sunt menționate în rândul auditorilor, se numără printre prenumerații unor cărți destinate daniei către biserică, primesc ca parte a moștenirii unele cărți.

¹⁴ Mihai Mitu, *op. cit.*, p. 5-28.

¹⁵ Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Editura Meridian, 1997, p. 193.

¹⁶ Mihai Moraru, Cătălina Vculescu, *op. cit.*, vol. I/2, p. 351.

Majoritatea cărților care s-au citit în secolul XVIII nu au fost decât temporar în posesia lectorului, prin intermediul împrumuturilor: „*Scriș-am eu nemeșu că au fost această carte la mine în o jumătate de an*”¹⁷; „*Și o am scris eu Iordachi Sion, gasindu-lu la dumnealui vornicul Ioanu Cantacuzino; fiindu sluga dumisale m-am rugat di mi l-au dat di l-am scris, nu pre bine*”¹⁸. Împrumuturile au fost însă doar o cale de intrare în posesia cărții. Existau numeroase posibilități prin care se putea deveni proprietar al acesteia: prin cumpărare, „*Această cărțuie este a dumnealui coconului Dinu și am luat-o de la dumnealui logofătul Dianu. Și am cumpărat-o în taleri 5. Și pentru mai adevărată credință m-am iscălit mai sus ca să să crieză. Eu, Dan logofăt adeverez*”¹⁹; moștenire, „*După pristinire dumnealui Mathei Fălcoianu, la împărțala coconilor dumnealui au căzut în parte fiului dumnelui Radu Fălcoianu vel pitar*”²⁰; copiere, „*pentru însuș trebuința mea*”²¹, sau la poruncă: „*Și s-au luat și s-au scris și de noi, cu porunca și cu toată cheltuiala sfinției sale părintelui arhimandrit*”²²; ca răscumpărare a unei datorii, „*Această carte este a dumnealui popa din București și a dat-o zălog pentru văcărit, ca să fie de bani*”²³; ca urmare a „omisiei” restituirii sau prin furt. Furtul de carte e prezentat întotdeauna drept furt „de cele sfinte”. De aceea, majoritatea cărților conțin un gen de formule magice menite să le protejeze – blestemele. Unele dintre ele au o formă consacrată: „Iară cine or lua sau or fura de la dânsul, sau după a lui moarte, acela să fie treceat, procleat și anatema și să fie afurisit de 318 de părinți sfinți din Nicheea”²⁴. Altele inovează continuu dând glas fricii, furiei sau doar nevoii de a apostrofa: „iar cine l-ar înstreina, au l-ar fura (...), unul ca acela să fie proclat și afurisit de trei sute sfinți de la Nicheea, lemnu și hieru să putrezească, iar trupul lui să nu putrezească”²⁵. O formulă mai pătimașă și cu tentă xenofobă sună cam așa: „Cine o ar fura (...) să i se verse mațele ca lui Arie și să aibă parte cu Iuda și cu Irod și cu faraon și cu cei ce vor crede în Antihrist și cu bogatul nemilostiv. (...) cine o ar afla și nu o va da, să aibă parte cu Arie, cu jidovii și cu păgânii”²⁶. Blestemele îi aveau în vedere pe toți cei care puteau schimba locația și destinul unei cărți. Blestemele, ca de altfel toate însemnările pe cărți, ilustrează o mentalitate specifică societății de tranziție a secolului XVIII. Întâi de toate, oglindesc o lume dominată de nenumărate frici, unele ancestrale, altele determinate de realitățile timpului trăit: teama de a nu rata șansa mântuirii, de trecerea ireversibilă a timpului, teama de a intra în uitare etc. Ele demonstrează, încă o dată, importanța cărții pentru deținătorii ei. E probabil că blestemele au fost folosite mai mult în rândul cititorilor pe care i-am inclus unei identități culturale „populare”. E vorba despre acei cititori obișnuiți cu folosirea formulelor „magice” și încrezători în ele, mai atașați poate de „investiția” lor, cu atât mai mult cu cât efortul (pecuniar) de a o achiziționa este mai mare. Este, de asemenea, un mediu în care cartea nu se află, obiectiv, în siguranță, nu dispune de un spațiu al ei bine delimitat, fiind expusă lejer înstrăinării. Este, de altfel, și un spațiu în care cartea circulă foarte mult: prin împrumut, ca zălog pentru unele datorii, ca moștenire, fiind deci susceptibilă alienării sub o formă sau alta. Pe parcursul evului

¹⁷ *Bibliografia analitică*, vol. I/I, p. 124.

¹⁸ G. Ștrempel, *Copiști de manuscrise românești până la 1800*, București, Editura Academiei, vol I, p. 221.

¹⁹ *Ibidem*, vol. III, p. 34.

²⁰ *Ibidem*, vol. III, p. 113.

²¹ *Idem*, *Copiști...*, p. 55.

²² G. Ștrempel, *Catalogul...*, vol. II, p. 193.

²³ *Ibidem*, vol. II, p. 273.

²⁴ În Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Iași, Editura Polirom, 2001, p. 282.

²⁵ *Ibidem*, p. 296.

²⁶ *Ibidem*.

mediu se utilizase până la abuz practica blestemelor în actele voievodale de danii, în privilegiile acordate unor mănăstiri și mai ales în arsenalul punitiv al bisericii. În timp, el a rămas tot mai mult doar o componentă a formelor de coerciție și putere ale bisericii și, de asemenea, în limbajul comun și în practicile magico-religioase ale oamenilor simpli. Prin „simpli” înțelegem de fapt acei oameni mai legați de tradiție, mai predispuși a imita rutinier și intuitiv comportamente și atitudini, mai puțin dinamici în dispoziția de a se schimba ori de a schimba ceva în modul de viață și în arsenalul mental.

Însemnările pe cărți pe care le-am prezentat pentru a ilustra diverse forme de intrare în posesia cărții sunt importante și dintr-o altă perspectivă. În ansamblul lor, însemnările sunt expresia unei importante mutații mentale. Era anonimatului este definitiv depășită. „Cei mici”, după expresia lui Iorga, își rostesc numele, își povestesc necazurile, istorisesc ceea ce li se pare important a rămâne în memoria urmașilor, fac istorie: cu discreție și puțin știuți în timpul lor, dar deosebit de relevanți pentru generațiile care le-au urmat. Însemnările pe cărți scot, de asemenea, în evidență valoarea cărții ca achiziție spirituală și materială în același timp: spirituală prin accesul la cunoaștere, prin deschiderea unor noi orizonturi, prin posibilitatea de a permite edificarea bunului creștin mărind astfel șansa mântuirii; materială prin valoarea ei intrinsecă, deoarece cartea este încă un bun foarte scump, fie ea tipărită ori manuscrisă. E și acesta un motiv pentru care numărul de cititori a fost relativ redus. O incursiune prin însemnările pe cărți ilustrează faptul că majoritatea posesorilor de carte sunt oameni care dispun de venituri peste media majorității locuitorilor: preoți, dascăli, boieri mici și mari. Cu cinci taleri, spre exemplu, prețul pe care-l plătește un logofăt Dinu pentru un manuscris al *Florii Darurilor*²⁷, se puteau cumpăra o vacă cu vițel sau trei perechi de cizme bune. În general, cu cât ne îndepărtăm de anul apariției, cu atât prețul cărții (tipărite) e mai mare. În Occident, fenomenul era tocmai invers: îndepărtarea de anul apariției unei cărți îi diminua considerabil prețul, moment așteptat de cei ce doreau să facă astfel de achiziții. Practica editării unor broșuri ieftine de popularizare, atât a unor texte sacre cât mai ales profane pe care o întâlnim în Europa centrală și vestică sub forma „cărților albastre”, nu a găsit un teren propice în Țările Române. În Anglia *chapbooks* (cărți de colportaj cu număr mic de pagini) se vindeau la prețuri derizorii (între două și patru pence) în tiraje de sute de mii de exemplare. La fel se întâmpla în Spania cu așa numitele *pliegos de cordel* și în Franța cu cărțile albastre²⁸. Chiar și în Ungaria secolului XVIII o carte de rugăciuni sau o psaltire costa între 10 și 15 creițari, respectiv contravaloarea unei mățuri²⁹. Unii dintre autorii noștri de texte, conștientizând piedica pe care prețul o ridica achiziționării de carte, încercau să ofere soluții. Astfel, Gh. Șincai, în *Cuvântul înainte la Catehismul cel Mare* (Blaj, 1783), afirma că a căutat să adune „pe scurt la olaltă toate Dogmele și închieturile Credinței cei adevărate” dar „toate a le înbulzi nu le-am putut, mai vârtos pentru aceia ca nu cumva făcându-se cartea mai mar, prețul încă să i se sue și dintr-aceia să se nască pricin, pentru carea cei săraci, de carii mai mulți să află în neamul nostru, de cât bogați, se nu ș-o poată cumpăra”³⁰. Pentru oamenii simpli din spațiul românesc,

²⁷ G. Ștrempel, *Catalogul...*, vol III, p. 34.

²⁸ Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța vechiului Regim*, București, Editura Meridian, 1997, p. 265-266.

²⁹ Istvan Gyorgy Toth, *Une société aux lisières de l'alphabet. La paysannerie hongroise aux XVII^e et XVIII^e siècles*, în „Annales, Histoire, Sciences Sociales: Pratique d'écriture”, Editions de L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; Diffusion Armand Colin, nr. 4-5, iulie-octombrie 2001, p. 870.

³⁰ Mircea Vasilescu, *op. cit.*, p. 138.

achiziția de carte nu era deloc o chestiune facilă. Cel mai adesea aceștia nu fac achiziții pentru sine. Tot însemnările pe cărți sunt cele care oferă indicații despre cumpărarea de carte religioasă pe seama bisericii prin contribuția unui număr însemnat de săteni, fapt notabil în viața comunității. E o situație pe care o întâlnim mai ales în satele din Transilvania unde statutul oficial al ortodoxiei impunea credincioșilor eforturi mai mari și abordări mai complexe pentru asigurarea cărții de cult³¹. În Moldova și Țara Românească, episcopiile-edituri se îngrijeau să asigure cartea necesară oficerii cultului, rol asumat și în ceea ce privește bisericile ortodoxe din Transilvania, dar fără posibilitatea reală de-a acoperi tot necesarul. Donațiile de carte răspundeau deci unei necesități colective reale. Ele sunt o expresie a pietății dar sugerează și o formă de desacralizare sau de antropomorfizare a relației cu Dumnezeu. Donația era și o mică „afacere” făcută cu divinitatea. Răsplata efortului pecuniar, revendicată întotdeauna, fără excepție, era mântuirea, perspectivă esențială pentru o comunitate ancorată încă puternic în spiritul principiilor și moralei creștinismului. Înainte de toate însă donația de carte reflectă o nouă atitudine, o nouă mentalitate, aceea a apartenenței la aceeași comunitate de limbă și credință într-o Transilvanie în care tocmai această identitate este negată sau marginalizată. O frumoasă și tristă însemnare de pe o *Liturghie* tipărită la Blaj în 1775 și aflată în posesia satului Bolda oglindește exact această situație: „Și dăm cartea să nu o poată lua sau vinde nimeni până vor fi români aici. Iară de se vor răspica românii atunci neamul meu să o poată muta la altă biserică unde vor fi români”³².

Un aspect interesant legat de posesia cărții îl reprezintă eforturile de „tezaurizare” a acesteia. Sursele pe baza cărora putem reconstitui numărul probabil de cărți pe care îl deținea cea mai mare parte a cititorilor sunt destul de sărace. În Occident, aceste reconstituiri se fac mai ales pe baza inventarelor după deces. La noi, primul inventar după deces datează abia din anul 1824 (cele 11 cărți liturgice ale preotului Iacob din Mogoșoaia)³³. În aceste condiții, cele mai multe estimări se fac pe baza însemnărilor pe cărți. Am văzut deja valoarea însemnată (materială și spirituală) a cărții în societatea românească. Pe baza acesteia se poate aprecia că cei mai mulți dintre posesorii de carte nu dispuneau de mai mult de o carte, cumpărată cu bani grei ori moștenită. Ca moștenire, cartea era considerată un bun valoros și un liant între generații așa cum sugerează unele însemnări pe cărți: „Această sfântă Saltire iaste a lui Dumitru Dăncilă ce ne-au rămas de la tata, popa Ilisânc(?) Dăncilă și lui i-au rămas de la tatăl său și lui de la strămoșu și eu o las la fecioru meu Costantin, să o lase și el la următorii lui din neam în neam să să îndulcească de sfintele cuvinte tot neamul meu în veac”³⁴. Alții, mai puțini probabil, dețin mai multe cărți așa cum atestă tot însemnările la care ne-am referit: „Și această carte iaste din *cărțile* (s.n.) mele, cumpărată”³⁵. Probabil copiii de meserie erau deținătorii mai multor cărți sau utilizau cărțile din bibliotecile mănăstirilor în care se aflau, în cazul în care erau călugări, ori din casa vreunui boier pe care-l slujeau.

³¹ Vezi Doru Radoslav, *Catalogul cărții tipărite și manuscrise din nord-vestul Transilvaniei (sec. XVII-XIX)*, Cluj-Napoca, Editura Philobiblion a Bibliotecii Centrale Universitare „Lucian Blaga”, 1995, și Mariceta Adam Chiper, *Vechi însemnări românești ca izvor istoric*, București, Editura Silex, 1996.

³² Doru Radoslav, *op. cit.*, p. 31.

³³ Daniel Barbu, *Loisir et pouvoir...*, p. 23.

³⁴ Însemnare pe o *Psalter* tipărită la București în 1775, în *Cartea românească veche de pe Valea Sebeșului*, II, p. 491.

³⁵ Însemnare de pe un manuscris al lucrării lui Florian, *Numa Pompiliu*, în G. Ștrempel, *Catal. ms. rom.*, vol. 3, p. 215.

În secolul XVIII, au existat însă și biblioteci mari, unele de renume european, precum biblioteca Mavrocordaților³⁶, pe care izvoarele vremii o estimează de la câteva sute la câteva mii de exemplare. Joseph Sulzer, secretar domnesc un timp, aprecia valoarea acestei biblioteci la 600.000 de taleri, o sumă cu adevărat impresionantă. La moartea lui Nicolae Mavrocordat, când s-a crezut că biblioteca sa va fi vândută, printre amatorii de-a o achiziționa s-au aflat Papa Clement al XII-lea, regele Angliei, George al II-lea, regele Franței, Ludovic al XV-lea și împăratul Carol al VI-lea. Constantin Mavrocordat nu a vândut biblioteca tatălui său fiind el însuși un mare iubitor de lectură, obișnuit să petreacă zilnic ore bune în compania cărților. Abia în 1758, închis pentru datorii la Constantinopol, domnul a acceptat să înstrăineze biblioteca, în schimbul libertății sale și a unei noi numiri în domnie³⁷.

Destul de impresionante erau bibliotecile boierilor moldoveni Roznovanu, a fraților olteni Iordachi și Grigore Otetelișanu din Benești. Biblioteca lui Ioan Budai Deleanu cuprindea și ea câteva zeci de volume în limbile germană, latină, franceză, italiană din domenii de o mare varietate: istorie, drept, literatură, filologie, medicină, religie, astronomie, matematică etc.³⁸. Prezența unor cărți străine în bibliotecile boierilor români era constatată cu surprindere într-o corespondență trimisă din Moldova, în 1791, ziarului *Magyar Kurir*: „Rar se poate întâlni un boier care să nu vorbească italiana și franceza și să nu aibă cărți scrise în aceste limbi. Eu am văzut la mai mulți nobili scrisorile lui Ganganelli, în italiană, ca de altfel lucrările lui Voltaire, Rousseau sau ale altora”³⁹ (s.n.). Autorii preferați ai boierilor noștri erau Fénelon (*Télémaque*), Marmontel (*Contes moraux*; *Bélisaire*), Florian (*Numa Pompiliu*), Metastasio (*Milosârdia lui Tit și Hosrois*), Voiture (*Istoria lui Alfidalis și a Zelidei*), Baltasar Gracian (*Critil și Andronius*), Heliodor (*Istoria etiopicească*) etc., adică scriitorii „din zonele marginale, uneori de declin, ale clasicismului”⁴⁰.

Însemnate biblioteci dețineau toate mănăstirile importante. În inventarul acestora se găseau tipărituri și manuscrise, religioase dar și laice, în limbile greacă, slavonă, latină, română ș.a. Biblioteca mănăstirii Hurez cuprindea, conform unui inventar realizat în 1791, 382 volume tipărite și 46 lucrări manuscrise; cea a mănăstirii Bistrița avea 393 de tipărituri și 38 de manuscrise⁴¹. Importantă era, de asemenea, colecția bibliotecii de la biserica Sf. Sava din București.

Nevoia și dorința de a asigura carte bibliotecilor a impus strategii dintre cele mai inventive. Hrisovul din 1766 al domnului Moldovei, Ioan Theodor Callimachi, prevedea obligația librarilor, tipografilor și negustorilor de cărți de a ceda câte un exemplar din fiecare carte nouă pentru înzestrarea bibliotecii Academiei⁴². Mitropolitul Iacov Stamate, printr-o anafora din 1792, impunea negustorilor să cedeze bibliotecii mitropoliei câte un

³⁶ Pentru biblioteca Mavrocordaților, vezi „Revista de istorie”, 9, 1988, N. Iorga, *Cultura română sub fanarioți*. Conferință, București, Editura Socce, 1898; N. Georgescu-Tistu, *Cartea și bibliotecile*, București, 1972.

³⁷ Nicolae Iorga, *Știri nouă despre biblioteca Mavrocordaților și despre viața muntească în timpul lui Constantin vodă-Mavrocordat*, Ședința din 23 Aprilie 1926 la Academic, Extras din *Memoriile Secțiunii Istorice*, Seria III, Tom VI.

³⁸ Vezi Mihai Mutu, *op. cit.*, București, Editura Athos, 1999, p. 7-8.

³⁹ M. Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, București, Editura Științifică, 1968, p. 109.

⁴⁰ Dim. Păcurariu, *Clasicism și tendințe clasice în literatura română*, București, Editura Cartea Românească, 1979, p. 78.

⁴¹ N. Andrei, Gh. Pămușă, *Istoria învățământului din Oltenia*, vol. I, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1977, p. 131-132.

⁴² I. Toderașcu, *De la Colegiul Vasilian la Academia Mihăileană*, în *Istoria Universității din Iași*, Iași, Editura Junimea, 1985, p. 18.

exemplar din fiecare carte adusă în țară pentru vânzare. În cazul în care exemplarul era prea scump, biblioteca prelua plata a jumătate din preț⁴³.

În Transilvania, din 1738, funcționa biblioteca de la Blaj, înființată din ordinul Mariei Tereza și cuprinzând dubletele bibliotecii imperiale, căreia, în 1794, i se alătura biblioteca Batthyaneum⁴⁴ de la Alba Iulia, constituită pe baza unei colecții particulare.

Am vorbit despre cei care achiziționează și citesc, despre piața cărții. Cine sunt însă cei care satisfac cererea de carte?

Cartea a oferit de lucru unui număr destul de mare de oameni, implicați în această „industrie”: fabricanți de hârtie și de utilaje tipografice, tipografi, ilustratori, legători, traducători, copişti, librari, negustori. Adeseori, o singură persoană putea îndeplini mai multe meserii ale cărții: editor, tipograf, ilustrator, traducător etc. În general însă meseriile cărții sunt destul de specializate în secolul XVIII. Nu avem date suficiente despre profitul acestor tipografii. În cazul tipografiilor episcopale, care se ocupau și de desfacerea cărții, profitul material era probabil o motivație secundară, fără a fi fost totuși de neglijat. Izvoarele indică existența unei concurențe destul de serioase între tipografiile bisericești pentru obținerea dreptului de a-și desfăce propriile tipărituri într-o anumită eparhie, ceea ce demonstrează faptul că editarea de carte putea fi o afacere profitabilă. Pentru editurile particulare, precum cea a lui Hochmeister, a fraților Barth, în Transilvania, a fraților Lazaru, în Țara Românească⁴⁵, profitul material trebuie să fi jucat un rol determinant, ca în cazul oricărei întreprinderi capitaliste. Lunga durată a funcționării editurii de la Sibiu demonstrează acest lucru.

În ceea ce privește retribuirea lucrătorilor și statutul social al acestora nu avem, de asemenea, foarte multe date. Știm, spre exemplu, că tipografiile de la Colțea erau plătiți cu 2-3 taleri pe lună, la care se adăugau scutiri de dări. Uneori erau plătiți în natură, primind alimente, băutură și lemne⁴⁶. Retribuirea și statutul social al muncitorilor din „industria cărții” depindea probabil de importanța și calitatea muncii depuse. Am văzut că existau tipografi cu mare căutare datorită priceperii lor, care-și desfășurau activitatea itinerant, în funcție de cerere. Ei aveau un statut deosebit printre meșterii din aceeași breaslă și beneficiau în mod sigur și de privilegii mai mari decât ale meșterilor comuni.

În ceea ce-i privește pe copişti, recrutați cel mai adesea din rândul dascălilor, al scribilor din cancelariile domnești, boierești sau bisericești, probabil că se diferențiau și ei în funcție de calitatea meșteșugului lor – frumusețea caligrafiei, promptitudinea cu care executau comanda – ori, posibil, în funcție de prețul practicat. Copistul stabilea prețul pentru munca sa, preț care suporta în mod sigur ușoare negocieri. Realizarea unei copii manuscrise presupunea mai multe cheltuieli după cum ne indică o însemnare foarte precisă de pe un *Cronograf și scrieri religioase*: „lei 1, parale 10, pe o sută coale hârtia bună; lei 13, parale 20 de tălmăcit și de scris pe noadzăci coale, câte 6 parale de coală; 20 parale ținte legaturului, de legat carte<a>. Fac cincisprădzece lei, dzece parale”⁴⁷. Secolul XVIII a înregistrat sporirea numărului copiştilor: 189 de copişti identificați față de 45 în secolul XVII⁴⁸. Creșterea numărului de copişti ilustrează poate cel mai elocvent lărgirea cererii de carte și sporirea numărului de cititori.

⁴³ M. Tomescu, *Istoria cărții românești de la începuturi până la 1918*, București, Editura Științifică, 1968, p. 109.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ O sinteză a activității editoriale românești face Gh. Buluță în *Scurtă istorie a editurii românești*, București, Editura Enciclopedică, 1996.

⁴⁶ Dan Simonescu, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁷ G. Ștrempel, *Catalogul...*, vol. 3, p. 240.

⁴⁸ M. Tomescu, *op. cit.*, p. 91.

Pe lângă copiii de meserie au existat și copii ocazionali care au copiat pentru uzul personal cartea care le-a plăcut, i-a interesat din anumite motive sau pur și simplu ca o alternativă de petrecere a timpului liber, așa cum reiese din mai multe însemnări: „scriind-o pe apucate, când n-aveam treabă”⁴⁹; „că n-am avut ce mai scrie și n-am avut nici un lucru atunci și am avut răgaz de am scris”⁵⁰.

Revenind la meseriile cărții, o atenție deosebită o merită librării. În secolul XVIII, au existat mai multe „vivliopole”. Unele făceau parte dintr-o activitate mai amplă care presupunea și editarea și desfacerea, ca în cazul afacerii lui Hochmeister ori a fraților Barth. Martin Hochmeister se prezenta pe foaia de titlu a *Abecedariului* tipărit în 1783, drept *Buchdrucker und Bundchhandler*, adică *tipograf și negustor de cărți*⁵¹. Frații Lazaru erau și ei negustori de cărți⁵². Ideea era de fapt a acoperi cea mai mare parte, dacă nu tot circuitul cărții, de la producere la desfacere. La baza activităților de desfacere au stat anumite contracte, ca în cazul librăriei negustorului Dimitrie Moldovan din Sibiu ce difuza cărțile tipărite la Râmnic. Casa Comercială a lui Hagi Pop din Sibiu era capabilă să asigure, la cerere, carte străină. Acestea îi cerea Chesarie de Râmnic „carte care să nomește franțuzește *Dictionnaire Encyclopedique* adică *Lexicon*”⁵³ sau, în lipsa acestuia, *Journal encyclopedique de libre propagande philosophique*⁵⁴. O serie de cărți, „subversive”, erau asigurate cititorilor români de către librari străini care-și desfășureau marfa în Principate. În 1730 a avut loc o licitație de cărți printre furnizori găsindu-se frații Pulio (aromâni din Viena), negustorii din Sibiu, Paciurea și C. Hagi Pop, Zaharia Carcalechi și chiar furnizorul curții regale franceze. În februarie 1793 consulul austriac la București raporta că librarul Publio Marquides, cu pașaport habsburgic, aducea cărți boierilor, „printre care unele prohibite și nocive”⁵⁵. Tinerii boieri români care aveau „capul plin de Voltaire, Rousseau și Mirabeau”, datorau în mare măsură acest lucru furnizorilor în cauză.

Însemnările pe cărți oferă informații și despre vânzarea unor volume în cadrul târgurilor, cu prilejul hramurilor, în orașe și sate, dar nu există date certe care să ateste existența negustorilor de carte specializați strict pe acest domeniu. Cartea era un bun printre celelalte destinate pieții. Cei însărcinați cu vânzarea cărților erau monahii și preoții, dascălii și diecii, negustorii și meșteșugarii. Au existat însă colportori specializați de cărți. Este vorba despre cei care au asigurat carte românească românilor de peste munți, uneori cu riscuri însemnate. Este cazul lui Mihai Râmniceanu, Toma Părcălabul, Simion Pantea. Acesta din urmă a fost anchetat în 1792 și judecat sever pentru activitatea sa, deși avea acte în regulă, eliberate de autoritățile civile și militare ale comitatului Alba⁵⁶. Intervalele mici la care se emiteau decrete de confiscare de cărți în Transilvania sugerează o activitate de colportaj foarte intensă. Pe lângă colportorii „de profesie” au existat și colportori „de ocazie”: preoți plecați pentru hirotonisire, învățăcei aflați la studii, călători, soldați, păstori și desigur negustori. Activitatea de colportaj este ilustrativă pentru mai multe fenomene culturale: biruința scrisului în

⁴⁹ G. Ștrempel, *Copii...*, vol. I, p. 9.

⁵⁰ Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, *Bibliografia analitică a literaturii române vechi. Cărțile populare*, vol. I/2, București, Editura Academiei, 1978, p. 88.

⁵¹ Florian Dudaș, *Vechi cărți românești călătoare*, București, Editura Sport-Turism, 1987, p. 28.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Al. Dușu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1700-1821). Studii și texte*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 152.

⁵⁴ Cf. Nicolae Andrei, Gheorghe Pârnuță, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁵ L. Boicu, *La France de la Revolution et les Principautés roumaines: Idéologie et pratique politique*, p. 31, în vol. *La Revolution française et les Roumains*, publicé par Alexandru Zub, 1989.

⁵⁶ G. Ștrempel, *Catalogul...*, vol. 3, p. 185.

limba română, extinderea activității tipografice care nu poate satisface însă cererea tot mai mare. Colportorul nu era propriu-zis un negustor de cărți. El reprezintă o categorie aparte de „erou” și „aventurier”. Unii dintre ei s-au bucurat de un bine-meritat renume. Este cazul menționaților Mihai Râmniceanul, Toma Pârcălab, Simion Pantea etc.

Incursiunea făcută în practicile și în universul lecturilor din societatea românească a secolului XVIII demonstrează existența unei identități culturale a spațiului românesc. O identitate pe care mulți dintre oamenii acelui veac o conștientizau a fi altfel decât modelul din ce în ce mai dezirabil al societății apusene. Modelul occidental devenise cunoscut spațiului românesc prin intermediul străinilor prezenți în țările noastre (soldați, preceptori, negustori, diplomați, profesori, meșteri specializați în anumite domenii etc.), prin receptarea lui de către tinerii români aflați la studii sau ca simpli călători în Occident, ori prin intermediul cărții. Vlad Georgescu identifica o „obsesie europeană”⁵⁷ pentru generația dinamică a secolului XVIII, o generație animată de o adevărată frenezie imitativă raportată la un fenomen de respingere a sistemului de valori – perceput ca anacronic – pe care se întemeia viața socială și politică a Principatelor. Întrebarea retorică a lui Naum Râmniceanul „ce vedem și la noi?” e încărcată de un trist dispreț față de acest sistem. În a doua jumătate a secolului, tinerii munteni respingeau cu obstinație vechea identitate culturală a neamului lor, asumându-și o alta: „suntem luminați, elevi de filozofi, toți scriitorii vechi sunt fătarnici”⁵⁸. Spiritul care-i animă pe acești tineri ce se laudă: „avem cărți și romane franțuzești”⁵⁹, calificând toate celelalte cărți drept „melancolice”, este unul dinamic, novator și patriotic în același timp. Acești tineri exuberanți, alături de numeroși ierarhi ai bisericii, de unii domni luminați, s-au constituit în elita intelectuală a secolului XVIII în spațiul românesc și în precursori ai generației atât de implicate social și politic a secolului următor. Oricum, arsenalul lecturilor sale includea și cărțile agreate de publicul mai atașat celui sistem învechit, admitând că respingerea se făcea în cunoștință de cauză. O selecție mai riguroasă a stat atât la baza lecturilor „populare”, cât și a celor „savante”. Din opera lui Voltaire, spre exemplu, au fost receptate în secolul XVIII mai întâi scrierile literare și cele istorice. Scrierile filozofice ale acestuia, care veneau în conflict cu schema dominantă de gândire, vor fi traduse și comentate mai târziu. Opera lui Rousseau a suportat același fenomen al selecției. Ideile îndrăznețe – elogiul omului trăind fericit în comuniune cu natura, convingerea că civilizația i-a pervertit de fapt adevăratele atribute și că recuperarea stării fericirii primare se poate face doar printr-o regresie istorică – veneau în contradicție cu viziunea iluminiștilor români despre progres și rolul civilizației. Prin urmare, opera lui Rousseau se dovedea, în mare măsură, nefuncțională și „stricătoare”. Receptarea ei subversivă de către unii dintre tinerii români se făcea mai mult ca o formă de răzvrătire decât ca urmare a recunoașterii viabilității acestor idei pentru spațiul românesc.

În încheierea acestei scurte incursiuni, putem sintetiza o serie de aspecte evidente și anume: în secolul XVIII s-a citit mai mult, publicul a fost mai divers și probabil mai instruit, lecturile au fost mai variate, impactul cărților în societate a fost mai mare, raportul carte religioasă – carte laică a fost în favoarea celei din urmă ș.a.

În secolul XVIII, cartea a pătruns tot mai mult în economia vieții cotidiene, depășind sau încălcând convențiile care-i limitau publicul, îi standardizau formele fizice

⁵⁷ Vlad Georgescu, *Istoria românilor de la origini până în zilele noastre* (ediția a II-a revizuită și adăugită), Oakland, California, Scythian Books, 1989, p. 135-136.

⁵⁸ Adrian Marino, *Littérature roumaine, littératures occidentales*, Bucarest, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 13.

⁵⁹ *Ibidem*.

de apariție și-i suprapotențau uzul în spațiul sacralității. Chiar dacă oralitatea continuă să domine receptarea culturii, textul scris își lărgeste aria de intervenție în viața colectivă și intimă sub forme din ce în ce mai diverse și în spații sociale tot mai largi. Un public tot mai divers (boieri mici și mijlocii, negustori, meșteșugari, intelectuali etc.) se alătură „pieței” tradiționale a cărții (preoți, dascăli, domni și dregători domnești), solicitând și receptând texte tot mai neconvenționale: cărți populare de delectare, texte juridice și didactice (altele decât psaltiri, ceasloave, cazanii), calendare, broșuri cuprinzând cunoștințe practice și științifice etc.

Sporirea publicului cărții și evoluția gusturilor literare spre zona desacralizată a ofertei poate fi reconstituită pe baza numărului mai mare de manuscrise (comparativ cu secolul anterior) ce s-au realizat și au circulat în epocă, precum și a activității intense a editurilor particulare. Rolul tipografiilor de stat rămâne major ca formă de responsabilitate culturală, ca factor de menținere și potențare a unității spirituale a românilor, dar și ca stimulent pentru producția „subversivă” de carte laică. Producția manuscrisă de carte, reacție la tendința Puterii de a impune claselor subalterne o anume cultură, a fost cea care a permis accesul la lectură a unui număr tot mai mare de oameni. Acest lucru nu presupune automat o creștere considerabilă a ratei alfabetizării pentru că secolul XVIII stă mai mult sub semnul eforturilor în această direcție decât al unor reușite remarcabile. Doar Transilvania se poate lăuda cu o elită intelectuală consistentă și dinamică, formată, în cea mai mare parte, în școlile confesionale. În consecință, majoritatea publicului iubitor de carte a fost nevoit să apeleze la formula tradițională a lecturii mediate. Ceea ce s-a schimbat sensibil în actul de receptare a textului a fost deplasarea spațiului în care se realiza lectura, din biserică spre intimitatea locuinței și creșterea libertății autoasumate a lectorului de a alege conținutul și de a-l trece prin filtrul propriei rațiuni. Receptarea personalizată a textelor este cea care diferențiază lectorii, mai mult decât apartenența la o anume conjunctură socială, plasându-i fie în categoria celor care „suntu politicoși și învățați, (...) cu subțire minte a le judeca”⁶⁰, fie a „celoru mai neînvățați și (...) mai neiscușiți”⁶¹. Între lectorul „model” căruia i se adresează emitentul cărții (autor, traducător, editor) și lectorul real, distanța începe să fie din ce în ce mai mare. Curajul de a-și asuma și afișa identitatea, de a se sustrage constrângerilor standardizate impuse de Putere libertății de a gândi și de a simți, relevă o sensibilă mutație mentală. E greu de tranșat problema raportului între lectură și emanciparea mentală. E probabil că anumite lecturi au determinat nuanțări sau transformări la nivelul concepțiilor, atitudinilor și trăirilor sufletești. E la fel de probabil ca mutațiile conjuncturale survenite în spațiul mentalului individual și colectiv să fi făcut dezirabile și accesibile noi tipuri de lecturi. Cea mai rezonabilă concluzie ar fi existența unui raport de intercondiționare între lectură și spațiul mentalităților. Cât privește cititorii secolului XVIII, aceștia îi prefigurează pe lectorii mai eliberați de constrângeri patriarhale ai veacului următor, iar lecturile lor au nuanțat și clarificat perspectiva asupra destinului cultural dezirabil al poporului român.

O privire retrospectivă asupra secolului XVIII, din prisma cărții, ia în calcul factorii măsurabili ai ecuației: cartea propriu-zisă, însemnările liminare de pe paginile acesteia, documentele interne și externe sau, într-un cuvânt, „scriiturile”. Viața interioară a celor care și-au înscris numele în durată lungă, prin intermediul cărții, și a celor, mai mulți, care au rămas în marginea exterioară a memoriei, este încă trasată în tușe vagi, care își vor găsi, sperăm, formele în care să se întrupeze.

⁶⁰ Cf. Mircea Vasilescu, *op. cit.*, p. 161.

⁶¹ *Ibidem*, p. 137.

NEGUSTORI ȘI LECTURI LA CUMPĂNA SECOLELOR XVIII–XIX

Ruxandra Moașa-Nazare

Deși generoasă, tema propusă în titlu se limitează geografic la cercul negustorilor ortodocși din Brașov și Sibiu. Desigur, ar fi interesantă o privire de ansamblu și din acest motiv vom face comparații și raportări la locul potrivit. Pe parcursul incursiunii noastre vom urmări cu precădere să degajăm preocupările profesionale de lectură ale comercianților și tendințele generale manifestate de acest grup socio-profesional față de universul cărților.

La un prim nivel, cercetarea se poate concentra cu folos asupra literaturii economice a epocii, care includea publicații de cel mai divers cuprins și profil – vamal, financiar, comercial, bancar și cambial¹ – ce atrăgeau în mod firesc interesul negustorilor. În istoriografia română s-a procedat întemeiat la decuparea din totalitatea producției manuscrise și tipărite numai a acelor creații, cu scop teoretic-educativ și aplicativ-practic, care reflectă activitatea, ideile și concepțiile economice ale cărturarilor români². Dar noi nu ne putem mărgini la perspectiva oferită exclusiv de scrierile românești, întrucât am constatat că negustorii brașoveni și sibieni implicați în comerțul internațional apelau la diferite materiale informative din alte spații geografice și lingvistice, împinși fiind de necesitățile profesionale de a se informa asupra piețelor situate la distanță.

Din acest punct de vedere se remarcă atenția acordată de comercianți cunoașterii legilor, codurilor juridice, ordinelor privind comerțul, vama, tricesima, regimul pașapoartelor, banii și măsurile, taxele și impozitele, contumacia, merceologia, tot ceea ce putea afecta mișcarea mărfurilor și libertatea de circulație a agenților. Nu întâmplător, membrii companiilor grecești se preocupau de aflarea din timp și copierea în condici a tarifelor vamale muntene, vectigalelor transilvănene și maghiare emise de autoritățile vieneze în timpul Mariei Tereza și al lui Iosif al II-lea, poruncilor de interdicție a trecerii

¹ Vezi Andrei Vrecs, *Orânduilei românești vechi tipărite în Ardeal (1744-1841)*, București, 1926; Aurel Răduțiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul actelor oficiale privind Transilvania tipărite în limba română 1701-1847*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

² Pentru definiția și analiza literaturii economice românești vezi Ioan Lumperdean, *Literatură economică românească din Transilvania la începutul epocii moderne*, prefată de Nicolae Edroiu, București, Editura Didactică Română, 1999. Autorul exclude din studiu circularele și ordonanțele oficiale publicate de autoritățile imperiale și guberniale, cu excepția celor traduse în limba română, deoarece nu au reprezentat reflecția românească pe teme economice, precum și calendarele și almanahurile românești. Alte lucrări care s-au aplecat asupra subiectului sunt studiul de pionierat al Corneliiei Bodea, *Preocupările economice și culturale în literatura Transilvaniei dintre anii 1786-1830*, în „Studii. Revistă de istorie”, IX, nr. 1, 1956. p. 87-104, și cartea lui Nicolae Edroiu, *Începuturile literaturii economice românești 1780-1810 (studii și anexe)*, Cluj-Napoca, 1978.

monedelor imperiale în țările supuse Imperiului Otoman etc³. În acest caz este vorba de o lectură utilă, dictată de imperativul de a ști măsurile care reglementau cadrul legal de funcționare și stabileau condițiile exercitării licite a negoțului. Astfel, lipsa de informație se traducea în pierderi economice – comerciale și financiare – severe.

În aceeași categorie de tipărituri integrăm lucrările de genul instrucțiunilor, regulamentelor, prospectelor, cu alte cuvinte broșuri periodice, anual sau la anumite răstimpuri. Negustorii achiziționau volume recente, apărute în zone comerciale diferite de locul lor de rezidență, care cuprindeau date privind comerțul statelor europene. Cităm două exemple pilduitoare pentru interesul comercianților ortodocși brașoveni și sibieni pentru asemenea surse. În 1790, Dimitrie Hagi Mihali Cățanu din Viena anunța pe negustorul brașovean Costache Boghici că a trimis cartea solicitată *Vorschrift* (Instrucțiune, Regulament) pe adresa lui Toma Vilara din Sibiu. La mai mult de un an de la satisfacerea comenzii solicitate, comerciantul vienez expedia lui Boghici o poliță de 3,8 florini pentru plată⁴. Credem că este vorba de o tipăritură vieneză din anul 1789 cu titlul complet *Allgemeine Vorschrift über die Schätzung der Waaren für sämtliche K.K. Zoll und Dreyssigstämter in den deutschen, ungarischer und gallizischen Erbländern* (Viena, K. K. Bankal und Dreyssigstgefallen-Direktion, 35 foi)⁵ date fiind apropierea în timp și faptul că este singura publicație cu acest titlu din perioada respectivă. Prețul ridicat de achiziție⁶ și dorința de a dispune de ea sugerează interesul cercurile negustorești. În anul 1797, Manicatis Safranos din Sibiu se interesa la Veneția, prin partenerii săi de afaceri, de tipărirea a două volume în limba italiană: *Prospect despre afacerile actuale ale Europei și Despre originea și progresul științei* de Andrei. Ultima lucrare era un titlu în serie, întrucât M. Safranos preciza că a primit deja 12 volume de la secretarul firmei venețiene la serviciile căreia apela⁷. Nu am putut identifica prima carte care, probabil, reprezenta un repertoriu anual de date statistice și informații practice, inclusiv despre comerțul internațional. Cea de a doua este sinteza istorică de literatură universală a eruditului călugăr iezuit Juan Andrés, apărută la Veneția între anii 1783-1793 în 12 volume și ulterior reeditată. Intitulată *Dell'origine, de'progressi e dello stato attuale d'ogni letteratura*, aceasta includea literatură, teologie, filosofie, științe, ceea ce explică titlul prescurtat dat de Safranos. Nu suntem convinși că interesa direct pe negustorul sibian, poate în felul acesta răspundea unei solicitări de carte din partea unui client. În concluzie, trebuie să observăm atenția cu

³ Negustorii companiei grecești din Sibiu copiascră tarifa vamală munteană, *Vectigal transylvanicum hungarico-germanicum* (1714), porunca Mariei Tereza prin care se oprește petrecerea banilor imperiali și crăiești în țările supuse Imperiului Otoman, scoasă din latină pe limba rumânească, tipărită la Blaj, 1747, *Scurtata cuprindere din cea de obște pentru moștenitoarea Țara Ungurească ale vămilor noi rânduitei porunci din 29 septembrie 1784*, un tarif vamal austriac sub Iosif al II-lea intitulat *Vectigal universarum hungaricum haereditarium ditionum...*, cf. N. Iorga, *Scrisori și inscripții ardelene și maramureșene. I. Scrisori din archiva grecilor Sibiului, din archiva protopopiei neunite a Făgărașului și din alte locuri*, formând volumul XII din *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, București, 1906, p. XI-XII, XIV, 46, doc. XCI, p. 107.

⁴ Dumitru și Elena Limona, *Catalogul documentelor grecești din Arhivele statului de la orașul Stalin (Brașov)* (în continuare citat prescurtat *CDG*), vol. I, București, 1958, regeste nr. 481, 1790 martie 8, Viena și nr. 703, 1791 iulie 25, Viena.

⁵ Am aflat informația prin consultarea catalogului on-line al tipăriturilor din anii 1502-1929 de la Biblioteca Națională a Austriei pe situl www.onb.ac.at.

⁶ Este adevărat că în suma totală pot fi adăugate în plus cheltuielile de expediție și comisionul negustorului furnizor, pe lângă costul propriu zis al tipăriturii.

⁷ Dumitru Limona, *Catalogul documentelor referitoare la viața economică a Țărilor Române în sec. XVII-XIX. Documente din Arhivele Statului Sibiu* (în continuare citat prescurtat *CDVEȚR*), vol. I, București, 1966, reg. 1092, 1797 ianuarie 31, Sibiu.

care negustorii urmăreau aparițiile recente din spații lingvistice și comerciale tradiționale, italian și german.

Correspondența curentă a negustorilor se situează în prelungirea tipăriturilor economice, ea contribuind la reproducerea parțială a unor ordonanțe, comunicarea și circulația lor mediată. Este interesant că aflăm nu numai despre conținutul dispozițiilor, dar scrisorile redau procesul de receptare, completează descrierea statică cu reacția promptă a comercianților la aplicarea ordinelor, descriu efectele lor în realitatea imediată și consemnează găsirea antidotului, când era cazul. Astfel proceda marele negustor Manicatis Safranos din Sibiu în 1797, când dădea de știre unui bucureștean despre ordinul împărațesc cu privire la spălarea banilor prin scoaterea din pungile lor și punerea într-un alt rând de pungi după dezinfectarea lor la lazaret. Cu toate că procedeul fusese decis de autorități din rațiuni sanitare superioare de a evita pericolul răspândirii epidemiilor, se înregistrau consecințe negative ale noului procedeu, anume favorizarea furtului de către funcționarii lazaretului austriac și ca urmare păgubirea comercianților; Safranos, și prin el negustorii, reacționa prin întărirea controlului vigilent, exercitat de către un reprezentant al firmei pe toată durata procesului de spălare și prin refuzul de a scoate banii din pungile lor, spălând pungile și nescotând monezile astfel încât se respecta și porunca, se evita și pierderea⁸. Cunoașterea în timp util a metodelor nou instituite permitea dacă nu eludarea, în orice caz contracararea aspectelor nefavorabile ale măsurilor și protejarea afacerii.

Cu excepția măsurilor oficiale editate, negustorii erau interesați în procurarea unor publicații comerciale, care ofereau informații și cunoștințe necesare în exercitarea profesiei lor. Un bun exemplu îl reprezintă negustorul Mihail Țumbru, care la 18 aprilie 1794 cerea din Viena *Doppia scrittura* și cartea cu diverse socoteli și cambii. Țumbru cunoștea aparițiile recente și comunica o serie de detalii despre ele: prima urma să iasă de sub tipar în curând, cea de a doua apăruse de puțin timp, ambele fiind editate de Toma Dimitriu. Interesul de a dispune cât mai curând de noile cărți îl determina pe Țumbru să revină cu cererea în două rânduri în cursul lunii mai și iulie. În replică, partenerii vienezi îi expediază cartea cu diverse socoteli, cambii și balanțe, care costa 2 florini și *doppia scrittura* la preț de 5 florini în perioada mai-iulie 1794⁹. Titlul complet al primei tipărituri era *Σκριτούρα δόπια ἦτοι ἡ τάξη τῶν πραγματευντάδικων καταστίχων* (*Scrittura doppia sau rânduiala catastifelor comerciale*) (Viena, 1794), autorul ei Thoma Dimitriu din Siatista fiind un negustor stabilit în Viena, unde și-a desfășurat activitatea de autor și editor între anii 1779-1810. A alcătuit și tipărit pe cheltuiala sa mai multe gramatici (greacă și italiană) și cărți de instruire comercială pentru grecii care făceau negoț în Imperiul Habsburgic. Inițiativele lui se datorează amploarei schimburilor comerciale dintre Viena și Imperiul Otoman și necesității resimțite de ghiduri practice comerciale. Motiv pentru care a editat în anul 1793 *Χειραγωγὸν ἐμπειρὸν τῆς πραγματείας* (*Ducere de mână practică spre negustorie*), care cuprindea informații despre contabilitatea comercială, măsurile și greutatea în circulație pe teritoriul austriac, iar în anul următor *Scrittura Doppia*, o sinteză de contabilitate în partidă simplă și dublă¹⁰. Precizăm că Mihail Țumbru cumpăra cartea la vârsta de 41 de ani,

⁸ *Ibidem*, reg. 1224, 1797 martie 18, Sibiu.

⁹ CDG, vol. II, reg. 525 – 1794 aprilie 18, Brașov, 537 – 1794 mai 2, Brașov, 543 – 1794 mai 10, Brașov, 596 – 1794 iulie 29, Brașov; vol. I, reg. 1300 – 1794 mai 16, Viena, 1309 – 1794 iunie 16, Viena, 1321 – 1794 iulie 18, Viena.

¹⁰ Gheorghios Liritzis, *Αι μακεδονικά κοινότητες της Αυστροουγγαρίας 'επι Τουρκοκρατίας*, Kozani, 1952, p. 23, 50.

când încheiase inițierea în meseria de comerciant, făcea afaceri pe cont propriu și se stabilise ca supus crăiesc în Brașov de 12 ani. Faptul poate fi interpretat în sensul unei deprinderi de perfecționare și educație continuă¹¹ manifestată de către Țumbru, obligat să cunoască realitățile monetare, metodele de contabilitate aplicate, tipurile de bilanțuri practicate în statul austriac. Costul destul de ridicat de achiziție subliniază însemnătatea și actualitatea publicațiilor, mai scumpă fiind cartea recentă de contabilitate: esența profesiei de comerciant, cum se socotea în epocă.

În sfârșit, trebuie să menționăm preocuparea mediului comercial în instruirea unor discipline cu caracter științific și aplicativ-practic, cum sunt geografia, studiul limbilor străine, poliglosia reflectându-se și în practicarea scrierii în mai multe alfabet¹², și drept, *Legiuirea lui Caragea* fiind copiată în prăvăliile lui Hagi Teodorachi¹³. Utilitatea deprinderii acestor cunoștințe îndeamnă pe novicii în comerț să procedeze la întocmirea de culegeri manuscrise personale în scop didactic și la constituirea de mici biblioteci școlare¹⁴. Preocupările comercianților din spațiul românesc sunt similare celor europene, scopul practic și lectura utilă motivând alegerea cărților și imprimând o structură specifică bibliotecilor negustorești din Franța¹⁵.

Un al doilea palier de analiză a lecturilor comercianților îl constituie studiul presei ce poate oferi amănunte interesante privind universul livresc al negustorilor. Ziarele au fost unul dintre mijloacele de informare solicitate în epocă cu atât mai mult cu cât aveau o apariție regulată, țineau la curent publicul cu evenimentele recente și asigurau actualizarea periodică a știrilor. Informarea curentă și regulată, furnizată de ziare, printre alte surse, era o condiție vitală pentru practicarea comerțului. Datele despre abonamentele, ziaarele și lectura negustorilor din gazete contribuie la înțelegerea motivelor alegerii publicațiilor, tipului de informații selectate din coloanele ziarelor, cu alte cuvinte la definirea interesului de lectură al comercianților special orientat în direcție profesională.

Mai întâi trebuie să subliniem faptul că ziarul a venit în întâmpinarea cerințelor de informare și lectură ale negustorilor¹⁶, manifestate de timpuriu și convergent, așa cum vom vedea, în sensul de a afla și colecta detalii despre conjunctură. Correspondența

¹¹ Prin educație continuă înțelegem tendința de informare permanentă asupra tehnicilor din activitatea profesională ca răspuns la cerințele generale și individuale de înnoire.

¹² Sugestive sunt însemnările de posesie de pe tipărituri și manuscrise. Biblioteca Județeană „George Barițiu” Brașov, secția Colecții Speciale (citată prescurtat în continuare BJBV, CS), I 724, *Tălmăcirea românească* de Nichifor Theotokis (București, 1829) pe care negustorul brașovean Costache Sterie Arseniu se semna în greacă, germană și română în 1848; Mircea Avram, *Cartea românească manuscrisă*, Sibiu, 1970, ms. 7, iscalit cu chirilice și gotice de Ghiță Simeon Ciureu; Gabriel Ștrempel, *Catalogul manuscriselor românești*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, ms. 1926, semnaturile cu caractere latine și gotice ale lui Dragomir sin D. Grădinarovici, și vol. IV, 1992 ms. 4788 din 1773, iscalit cu numele lui Dumitrache Cepescu în alfabet chirilic și gotic.

¹³ G. Ștrempel, *op. cit.*, vol. IV, ms. 4472, cca. 1840, Manual de geografia Europei și un scurt vocabular rus-român ce au aparținut lui Cristache Radovici în anul școlar, ms. 5450, cca. 1815-1821, Dicționar în cinci limbi cline, grec, român, nemțesc și maghiar deținut de N. Ioanovici și ms. 5198 din 1837, *Legiuirea lui Caragea* transcrisă de Antonie Radovici în prăvăliile lui hagi Teodorachi.

¹⁴ *Catalogul documentelor românești din Arhivele Statului Brașov* (citată prescurtat în continuare CDR), vol. II (1800-1825), București, 1975, reg. 4359, 1821 – Lista lucrurilor lui Ion Cepescu rămase la fostul stăpân Roger Misch: gramatică latină, greacă, germană, aritmetică, geografică, istoria împăraților și Plutarh.

¹⁵ Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, traducere de Maria Carпов, București, Editura Meridian, p. 194-195.

¹⁶ Vezi pentru preistoria jurnalismului comercial la nivel european, a materialelor standardizate volante cu informații financiare care circulau și care au premers ziarelor J. McCusker, C. Gravesteijn, *The Beginnings of Commercial and Financial Journalism: The Commodity Price Currents, Exchange Rate Currents, and Money Currents of Early Modern Europe*, Amsterdam, 1991.

comercială evidențiază preocuparea de a cunoaște și comunica partenerilor, subordonaților, restului rețelei tot ceea ce afecta direct cursul comerțului, misiune preluată mai târziu într-o anumită măsură de presa nou apărută care se inserează în circuitele informative comerciale și le completează prin sintezele realizate. Scrisorile cuprind atât știri de natură economică, cât și de ordin politic, militar, înregistrând orice eventual seism indiferent de cât de sensibil sau nu era. În timp de pace și mai ales de război, ele surprind prompt veștile care circulau oral, scrisul fiind martor al circuitului „de la gură la ureche” și înscriindu-se pe traseele oralității. Iată cum în 1790 negustorul Iova Peța din Caransebeș scria patronului său Mihai Țumbru din Brașov, cerând să transmită veștile noi de acolo și nota că în Banat „tare *se aude* (subl. ns.) de pace că va să se pună și mitropolitu al nostru au murit și feltmasaru Laudon iară au murit”¹⁷. Datele transmise erau culese direct de la fața locului, provenind din experiența directă, din participare personală la evenimente și din relatările martori oculari. Timp îndelungat, corespondența comercială a suplinit cu o oarecare eficiență și succes lipsa de ziare în zonă¹⁸. De altfel, primul ziar grecesc apărut în decembrie 1790 la Viena apela, alături de presa de altă limbă, la scrisorile primite din Polonia, Principatele Române, Imperiul Otoman¹⁹ ca surse de documentare, menționate și rezumate în cuprinsul lui. Prin presă se răspunde acestei nevoi de informare în scris asupra împrejurărilor comerțului, prin relatarea evenimentelor din spații îndepărtate. Iată motivele pentru care comercianții au căutat să se aboneze personal la ziar, să primească regulat comenzile de gazete achitate anticipat, și chiar să constituie colecții²⁰.

Vom încerca în continuare să arătăm dimensiunea practică a lecturii, ce impact imediat are citirea ziarului asupra ritmului operațiunilor comerciale, cu alte cuvinte conexiunile stabilite între practica lecturii și economie. La 20 aprilie 1794, Mihail Țumbru scria lui Teodoran Cincu din București că ziaarele primite ieri de la Viena (19 aprilie) înștiințează că mai mulți zurbagii se află în împrejurimile Adrianopolului sub comanda unui han tătar. Prezența lor a blocat sosirea poștei chesaro-crăiești de la Constantinopol până în 18 aprilie și probabil aceasta va alege drumul prin Zemun. Ca urmare sfătuia pe partenerul său să trimită galbenii la Istanbul cu caravana dacă se teme de revoltați²¹. În 1795 negustorul sibian Ioan Cincu scria lui Mihail Țumbru despre prospectările pe piața grâului, calitatea și costul mărfii, fluctuația prețurilor la târgul din Sibiu, așa cum publicau și gazetele din luna ianuarie pe care i le trimitea spre dovadă²². Alt exemplu este oferit de marea firmă sibiană de comerț Safranos, care înmâna ample instrucțiuni reprezentantului Gh. C. Lițu de la Zlatna pentru a calcula încasările la acțiunile miniere după cursul, indicat în gazete, al florinului²³. Exemplele relevă

¹⁷ CDR, vol. I, 1521-1799, 1955, reg. 2245.

¹⁸ Pentru primul ziar apărut în spațiul românesc, „Courrier de Moldavie” (Iasi, 1790), scos de comanda-mentul trupelor rusești, vezi Dan Simonescu, *Primul ziar tipărit pe pământul țării noastre*, în SMIM, 1956, vol. I.

¹⁹ D. Russo, *Studii istorice greco-române. Opere postume*, publicate sub îngrijirea lui Constantin C. Giurescu de Ariadna și Nestor Camariano, tomul II, București, 1939, p. 369.

²⁰ CDVEȚR, vol. I, reg. 318, 1791 februarie 15, Sibiu – Casa comercială Ioan Marcu notează în catastifi plata abonamentului pentru Ianache Nicu Ioanu; CDG, vol. II, reg. 442, 1794 ianuarie 22, Brașov – scrisoarea lui M. Țumbru către D. Hagiopol și P. Iconomu din Viena, prin care cerc să roage pe gazetarii de acolo să-i trimită gazetele tot anul; vol. I, reg. 1269, 1794 februarie 14, Viena – Hagiopol și Iconomu trimit toate numerele din gazeta greacă de la 1 ianuarie 1794, împreună cu chitanța de plată pe tot anul; vol. II, reg. 596, 1794 iulie 29, Brașov – Țumbru reclamă că nu a primit „Efimeris”, în schimb negustorul D. Dimu din Brașov a primit gazetele.

²¹ *Ibidem*, reg. 527.

²² *Ibidem*, vol. I, reg. 1391, 1795 februarie 12, Sibiu. Credem că este vorba de un ziar local.

²³ CDVEȚR, vol. II, reg. 1668, 1819 noiembrie 11 stil nou, Sibiu.

netăgăduit grila de tip profesional aplicată textului citit, interesul de lectură în relație directă cu contingentul, decodificarea din gazete a ceea ce privea sfera practică a meseriei comerciale²⁴.

În privința circuitului informației, observăm în exemplele de mai sus existența unor rețele de comunicație suprapuse peste rețele de contacte comerciale astfel încât efectul presei se exercită prin medierea unor lideri, negustori aflați în vârful ierarhiei și în punctele nodale ale legăturilor comerciale. Este vorba de un sistem de comunicare interpersonală și de grup, diferit de vehicularea datelor după modelul fluxului în doi timpi, constatat în comunicarea de masă, care îmbină un *curent pe verticală* – de la sursa emițătoare către călăuzele opiniei, indivizi expuși comunicării de masă și participanți activi la relațiile din interiorul grupului lor – cu un *curent orizontal* care difuzează știrile în societate²⁵.

Atitudinea față de ziare și, în consecință, practicile de lectură legate de ele erau dictate de conținutul de interes al publicației respective. În 1813, Nicolae Dimitrie Paciura răspundea clucerului Fălcoianu din Pitești că nu posedă nici o gazetă grecească, deoarece nu cuprinde vești care să îl intereseze²⁶. În schimb, se pare că același negustor era abonat la ziare de limbă germană, căci Paciura transmitea comerciantului oltean Hagi Ianuș că „Vești bune cu privire la Napoleon sunt foarte multe, dar nu au fost încă traduse în limba greacă spre a fi trimise la Craiova”²⁷. Dincolo de aspectul alegerii publicațiilor la care se abona, în cazul negustorului Paciura se remarcă aceeași predilecție pentru evenimentele politice și interpretarea lor în funcție de propriile interese. Din corespondența sa transpare ostilitatea față de Napoleon Bonaparte, văzut ca un reprezentant al războiului și dezordinii, ce afectau desfășurarea comerțului, influențau cursul afacerilor și prețurile, provocând stagnarea economică. Paciura jubilează la citirea veștilor despre înfrângerile lui Napoleon și considerate a fi „bune” și „favorabile a lor noștri”, aluzie la victoriile rușilor²⁸. Însemnătatea conferită știrilor și conștiința că asista la evenimente excepționale se reflectă nu numai în receptarea și comunicarea veștilor, ci și în intenția de a păstra și lega gazetele cu pricina într-o „carte”²⁹. Caracterul neregulat al expedierii obliga la solicitarea unor publicații speciale, suplimente despre război scoase de redacție ori de autorități. Practica aceasta este dezvăluită de Paciura, care reamintea principalului său C. Belu din Viena să trimită un *extrablatt* din care să afle noutățile cu privire la ostilități, deoarece nu primește regulat gazetele³⁰. Surprinzător este că procedeul în sine genera un motiv de mândrie pentru Paciura. În solicitarea inițială, îl ruga pe Belu să trimită un extras despre război ca să poată arăta ce fel de stăpân are³¹. Capacitatea de a avea acces la informația curentă și de

²⁴ Despre diferențierea consumului de carte în funcțional și literar și motivațiile celui funcțional (informația, documentația, lecturile profesionale, propaganda ș.a.) vezi R. Escarpit, *De la sociologia literaturii și teoria comunicării. Studii și eseuri*, traducere de Sanda Chiosc Crișan, antologic, studiu introductiv, note de Constantin Crișan, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 103-104.

²⁵ Georges Friedman, *Sociologia comunicațiilor de masă*, în *Sociologia franceză contemporană. Teorie, metodologie, tehnici, ramuri*, antologic întocmită de Ion Aluș și Ion Drăgan, București, Editura Politică, 1971, p. 600-601.

²⁶ *CDVEȚR*, vol. II reg. 460, 1813 mai 30, Sibiu.

²⁷ *Ibidem*, reg. 185, 1813 martie 26, Sibiu.

²⁸ *Ibidem* și reg. 997, 1813 septembrie 29, Sibiu.

²⁹ *Ibidem*, unde Paciura reacționa la veștile bune despre avansul victorios al rușilor, pe care le comunica lui Leonard Metaxa de la lazaret și expedia acestuia gazetele spre convingere cu rugămintea de a nu pierde nici un număr deoarece vroia să facă o „carte” din ele.

³⁰ *Ibidem*, reg. 1006, 1813, 1/13 octombrie, Sibiu.

³¹ *Ibidem*, reg. 829, 1813 septembrie 3/15, Sibiu.

ultimă oră, de valoare practică, chiar materială în planul relațiilor economice, era folosită pentru a acumula capital simbolic, prestigiu, recunoaștere în planul relațiilor sociale. În trecut, la fel ca astăzi, concurența pe piața informațiilor era deopotrivă de acerbă și permitea obținerea de avantaje traduse imediat în ierarhia de status.

Preocuparea pentru procurarea și lectura gazetelor a reprezentat o constantă a universului livresc al negustorilor, cum rezultă din Regulamentul Casinei din Brașov din anul 1835³². Constituită în 31 octombrie 1835 „după hotărârea obșteștii adunări”, această societate grupa comercianții brașoveni – caracterul asociativ profesional este subliniat de expresia de autodesemnare „însoțitei adunări mercantile” – și se organiza în conformitate cu regulile stabilite, cu o durată de funcționare de trei ani. Accesul la calitatea de membru era permis oricărui negustor indiferent de avuție, ireproșabil moral și cotizant punctual: „la fieșcare persoană împodobită cu haracter moral, fără deosebire a stării sau a bogății cei nestatormice, care va fi îndatorată la vreme a plăti repartiția sa ce după dreptate<a> de obște fieșcăruia s-au găsit cu cale a da”. Scopul acestei asociații era mărturisit din primul paragraf al statutelor „însoțire privitoare spre cultură și spre petrecanie (*recte* petrecere) de obște a neguțătorilor noștri”. Dar ce înțeleg negustorii, membri ai Casinei, prin cuvântul cultură? Despre ce fel de petrecere se vorbește? Din nou, actul de fondare explică și detaliază pe larg intențiile: „a fi între toți o frățescă însoțire spre o plăcută petrecanie ce să va coprinde în citirea Gazetilor și a cărților istoricești; a juca biliard, cărți și altele, însă fără interes”. Pe scurt, este o societate cu caracter cultural și distractiv, o formă de sociabilitate în vederea informării, o modalitate de desfătare în compania cărților și de petrecere a timpului liber într-un cadru profesional.

Statutul prevedea un ocârmuitor însărcinat să se îngrijească de cumpărarea celor necesare Casinei, de corespondența pentru abonarea la ziarele „ce de obște s-au hotărât a se aduce” (gazeta nemțească „Beobahter” sau „Algemein”, cea grecească de la Athina și *Curierul Românesc* de la București), să ajute la colectarea banilor de la prenumerați. Decizia de abonare era luată prin consultarea voinței colective (*ce de obște s-au hotărât*), iar executarea ei se făcea prin contribuția tuturor la plata abonamentului. Ziarele erau selectate pentru a împlini cerințele întregii categorii mercantile cu orientări de afaceri și de limbă diferite. Erau gazete germane, grecești și românești aduse de la Atena și București, deci în funcție de rutele și legăturile avute cu medii și spații etnolingvistice și comerciale diverse.

Regulamentul iese în evidență prin felul în care organizează spațiul destinat lecturii în comun și petrecerii timpului liber. Se propunea închirierea unei case pentru societate cu 3-4 camere și se repartizau activitățile ce urmau să se desfășoare în interiorul lor. Prima cameră era aleasă pentru lectura ziarelor și a cărților istoricești, unde „spre odihna cititorilor și a ascultătorilor nu va fi slobod nimănui a vorbi tare, ba încă tutun a bea cu totul va fi oprit”. A doua și a treia cameră erau destinate jocului de cărți și biliardului „spre petrecania asociațiilor, însă fără de interes”. Se interziceau jocurile de noroc, precum Faro, Macao, Halbertvelfe și se admiteau numai jocuri de cărți pentru petrecerea plăcută a timpului (doroc, preforanța, conțina și pichet). Ultima încăpere era locuința gazdei, unde se păstrau mantalele, hainele și intrau slugile venite după stăpânii lor.

³² Regulamentul Casinei comerciale a fost publicat în anexă de Ion Colan, *Casina Română din Brașov 1835-1935. Contribuțiuni la cunoașterea unui capitol din trecutul Brașovului*, Brașov, Institutul de Arte grafice „ASTRA”, 1935, p. III-X. Pentru toate citatele, facem trimitere la această notă.

Un paragraf anume se referă la obligațiile cititorilor de gazete și istorii care constituie un autentic regulament de bibliotecă. După primirea abonamentului, ziarele nu erau împrumutate la domiciliu timp de opt zile, ci trebuiau să rămână la Casină pentru a fi consultate de întreaga asistență. După expirarea termenului, gazetele puteau fi luate acasă de membrii bolnavi ai societății, doritori să le citească. Sfârșitul lunii reprezenta termenul obligatoriu de restituire a împrumuturilor de către cititori. La împlinirea anului, colecția de ziare urma să fie legată și păstrată în arhivă. Cărțile „istoricești” făceau excepție de la regimul împrumutului la domiciliu. Nu era permis nimănui să le ia acasă, în afara proprietarului care le adusese la societate, iar în cazul că se cumpăraseră cu bani și în folosul Casinei, rămâneau acesteia fără posibilitatea scoaterii lor.

Dincolo de aspectul formalist și disciplinar, regulile dezvăluie interesul pentru lectură al negustorilor și practicile constituite în jurul cărții, al publicațiilor în general. În primul rând, se cuvine să subliniem din nou nevoia comercianților de informație curentă, actuală, practică, de tipul celei furnizate de un ziar, corespunzătoare preocupărilor profesionale ale breslei, în continuarea interesului cultural manifestat de antecesorii lor la cumpăna veacurilor XVIII-XIX. Atenția acordată cărților de istorie se explică prin ceea ce presupunea universul lor: oferirea unor date despre anumite spații (de natură politică, istorică, chiar geografică, despre tradițiile lor), dar și satisfacerea unei nevoi de curiozitate și imaginație.

În al doilea rând, pare evident faptul că lectura era una de tip colectiv, cum rezultă din specificarea conjunctivă „cititorilor și a ascultătorilor”. Așadar, în prima cameră, se citeau, mai degrabă se lecturau cu voce tare gazetele nou primite și probabil și cărțile „istoricești”, urmate firește de comentarii și opinii. Chiar dacă se luau măsuri pentru asigurarea liniștii necesare lecturii, acestea se îndreptau împotriva perturbatorilor lecturii propriu-zise și audierii, adică a vorbăreților și fumătorilor, care nu participau la actul lecturii în sine. Era nevoie de crearea și asigurarea unui climat propice cititului și receptării lui, comportamentele neadecvate, dăunătoare fiind, în consecință, sancționate. Nu este vorba exclusiv de tipul de lectură colectiv, care combină oralitatea cu lumea scrisului, dimpotrivă ea se asocia cu lectura individuală dedusă din practica împrumutului la domiciliu a ziarelor. Alegerea genului de carte, alături de ziare, și specificarea lor ca obiect de lectură într-un regulament – act ce codifică în general tendințele și aspirațiile unei grupări – sunt un indiciu clar al unui gust comun în materie de lectură, care se impune preponderent în societatea membrilor Casinei negustorești. Acest punct de vedere se confirmă prin practica negustorilor, ca persoane particulare, de a împărtăși din cărțile din propria bibliotecă, aducându-le la Casină unde erau folosite de alți confracți pe o anumită perioadă. Circulația indusă de asemenea practici permitea gustarea deliciilor lecturii în comun între membrii asociației, a căror solidaritate și sociabilitate se desenează într-un cadru bine reglementat prin prevederi speciale.

În sfârșit, întreaga punere în scenă a practicilor lecturii avea loc într-o ambianță creată anume. Atmosfera și cadrul erau asigurate și păstrate în condiții optime de către gazdă, datoare să întrețină curățenia cu ajutorul unei slugi și să ofere cafea și dulceturi contra cost. Erau interzise cu desăvârșire aducerea și consumarea de mâncăruri și băuturi în spațiul Casinei. Lectura se desfășura și se integra în acest mediu³³, care știa să savoreze litera scrisă și citită într-un spațiu amenajat ca o scenă asociativă, identitară în ultimă instanță și servind, totodată, drept model comportamental. Totul denotă o artă de a trăi specifică epocii și respectată întocmai, *ca la carte*.

³³ Vezi pentru asemănările sub raportul obiectivelor și organizării cu societatea de lectură din Mainz fondată în 1782 Ulrich Im Hof, *Europa Luminilor*, traducere de Val Panaitescu, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 91.

La al treilea etaj al studiului, structura pe genuri a publicațiilor comercializate și a bibliotecilor oferă o perspectivă asupra lecturilor preferate. Nu insistăm aici cu citarea datelor despre negoțul de carte și componența bibliotecilor particulare, ci reținem din corespondența comercială doar concluziile referitoare strict la tema noastră. Exemplele de negustori antrenați în comerțul de carte sunt relativ numeroase și suficient de revelatoare pentru conturarea tendințelor de lectură ale societății și implicit ale negustorilor. În deceniul nouă al veacului XVIII, M. Țumbru din Brașov apare implicat în desfacerea de carte venețiană pe scară largă, la Iași, motivată de necesitățile didactice ale Academiei Domnești de acolo. Printre titlurile vehiculate se regăsesc evangheliile, sinaxare, antologhioane, penticostare, minee, exemplare din *Apostol*, *Mântuirea păcătoșilor*, *Maximele filosofului*, trioduri, octoihuri, psaltiri, ceasloave, orologii, pedagogii, gramatici, dicționare, epistolare, aritmetici, colecții din Homer și scriitorii bizantini, *Enciclopedia* lui Patousa, hronografe, volume din *Esopia*, *Bertholdo*, *Stavrachi*, *Halima*, *Telemah*, cronici arabe etc.³⁴. Din punct de vedere al destinației cărților, se observă gruparea volumelor în două mari categorii: de caracter sacru și de factură profană. Prezența cărților care serveau drept manuale, chiar dacă par la prima vedere eclesiastice, precum cele de tipul ceasloavelor și psaltirilor, a celor de edificare morală și de desfătare literară predomină în actele lui. Aceste direcții se reîntălnesc și sunt reconfirmate de corespondența altor mari negustori din epocă. Astfel, Ioan Marcu nota în catastif titluri asemănătoare celor importate din Veneția și desfăcute de Țumbru între 1790-1791³⁵. Constantin Hagi Pop expedia titluri de import la comanda și tomuri bisericesti trebuincioase boierilor olteni³⁶, Manicatis Safranos din Sibiu era implicat atât în comerțul cu carte religioasă și didactică de largă circulație (de limbă greacă din Veneția, română și germană provenind din Sibiu, Blaj, Buda, Viena)³⁷, cât și cu carte literară, științifică, inițial de circulație mai restrânsă, comandată de boierii de la curtea domnească, în general de membrii elitei³⁸.

Studiul inventarelor de biblioteci și compararea structurii lor cu cea a comerțului de carte confirmă prezența, circulația și lectura aproape a acelorași domenii de interes: literatura religioasă, didactică și de divertisment. Deținem câteva date despre bibliotecile

³⁴ CDG, vol. I, reg. 112, 4 iunie 1780, Brașov – Comanda lui M. Țumbru către tipograful grec Dimitrios Theodosiou din Veneția; Vezi analiza comparativă a notei de comandă și a facturii din 14 noiembrie 1780 a cărților trimise la Iași lui Hagi Mihail Riga, organizată pe genuri, titluri, cantități și prețuri diferite între cele două acte, la Constantin A. Stoidce, Ioan Caproșu, *Relațiile economice ale Brașovului cu Moldova. De la începutul secolului al XVIII-lea până la 1850*, Chișinău, Universitas, 1992, p. 129-138.

³⁵ CDVEȚR, vol. I, reg. 450, 455, 458, 462, 562, 563, 564, 565, 566, 617, 621, 719, 854.

³⁶ N. Iorga, *Scrisori de boieri și negustori olteni și munteni către casa de negoț sibiană Hagi Pop*, formând vol. VIII din *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, București, 1906, p. 3, 1779 martie 3 Craiova – Zamfir H. Gheorghe scria pentru „două părechi desagi cu cărți” aflate la lăzăret și comandate de D. Știrboacă; *Ibidem*, p. 49 și 66, 1810 martie 19 și 22 – solicitarea lui Barbu Știrbei de a primi *Viața lui Napoleon* și 1822 octombrie 15, Râmnic – cererea lui N. Brăiloiu de a i se trimite „o ladă mică nouă cu nește cărți bisericesti care, fiindcă-mi sânt trebuincioase, o cerc”.

³⁷ CDVEȚR, vol. I, reg. 1118, 1797 februarie 14, Sibiu – M. Safranos promitea să trimită lui Gh. Popovici din Viena Vechiul și Noul Testament prin negustorii bucureșteni ce vor tranzita prin Sibiu în drum spre Viena; N. Iorga, *Studii și documente...*, vol. XII, p. 175, 1818 februarie 25 – comanda lui David Păun din Râmnic către casa Safranos de a procura de la Molcăr (!) sau Barth 2 tacâmuri de mince, 3 molitvelnice, 3 catavasie, 3 mince mari în limba română de la Buda. La 1 martie este consemnat răspunsul lui Safranos, care informa că nu există mince de Buda, ci numai de Blaj și Sibiu și nu a găsit decât un molitvelnic de Blaj și un catavasier de Sibiu.

³⁸ CDVEȚR, vol. I, reg. 1754, 1797 octombrie 7, Sibiu – M. Safranos expedia negustorului Eustatie P. Pencovici din București pandectele în două tomuri pentru medicul Manase Eliad, ruda lui Safranos; CDG, vol. I, reg. 1917, 1801 februarie 18, Sibiu – M. Safranos îl ruga pe M. Țumbru să se intereseze la biroul tricesimal și vămile de la graniță în legătură cu dispariția unei lăzi cu 103 cărți franceze și 2 italiene, cu marca DM.

negustorilor, furnizate de actele de împărțire a averii între moștenitori și de testamente ori reconstituite pe baza însemnărilor de cărți păstrate azi în diverse fonduri și colecții. Din nou nu vom cita datele în extenso, ci ne vom mărgini la rezumarea lor cu scopul de a delimita caracteristicile generale ale orizontului livresc al negustorilor. Astfel, moștenirea negustorilor brașoveni Bobescu și Carcalechi din 1806 și 1811 includea cărți religioase (biblii, evanghelii, scrierile sfinților părinți, ceasloave, *Orthodoxos Omologhia*, *Geografia ecleziastică* a lui Meletie al Atenei), de evlavie și edificare morală (*Προσκήντιος Sf. Cetăți a Ierusalimului*)³⁹. Nu avem însă siguranța că erau într-adevăr citite, deși numărul mare de icoane din liste poate fi o mărturie certă a sentimentelor de pietate împărtășită. În 1811, cu prilejul întocmirii inventarului mărfurilor în prăvălie și a obiectelor personale la moartea negustorului Toma Leca, originar din Brașov și activ la Iași, aflăm lista cărților personale. Biblioteca sa cuprindea *Biblia de la Blaj*, *Viețile sfinților pe luna octombrie*, *Orologhion*, o carte de întrebări, *Cartea de istorie a lui Zlataust* în greacă, *Istoria Ierusalimului* în greacă, *Propovedanii de morți*, *Hristoitia*, *Floarea darurilor* în română, un *Lexicon grecesc și moschicesc*, *Gramatica nemțească*, *Tehnologie greacă*, *Gramatica greco-germană*, *Filadă grecească*, *Epistolarion*, un *Hronograf grecesc*, *Alexandria grecească*, *Alexandria românească*, *Esopia greacă*, *Aravicon Michtodar*⁴⁰. Cărțile religioase, de edificare morală, manuale de comportare și istorie sacră se combină cu cele didactice (de inițiere în studiul limbilor străine și elaborarea corespondenței comerciale) și cu cele de delectare, pe scurt lecturi morale, utile și plăcute, destinate a oferi un ghid în viață, profesie și sensibilitate.

Dincolo de datele concrete care atestă proprietatea negustorilor asupra cărților, religioase de exemplu, întâlnite în cataloage editate de carte veche⁴¹ și în fondurile colecțiilor publice⁴², manuscrisele se dovedesc mult mai utile în surprinderea gustului de lectură. Faptul de a deține posesia fizică asupra unei tipărituri nu echivalează cu citirea cărții, nu mărturisește nimic din procesul subtil al influențării cuvântului scris asupra gândirii și simțirii cititorului, nu spune ceva despre rolul împlinit de carte în viața posesorului. În schimb, alegerea unor fragmente, copierea și gruparea lor într-un miscelaneu, numite sugestiv „biblioteci portative”⁴³ datorită destinației conferite, indică o nevoie reală de informare și relaxare prin intermediul cărții. S-a remarcat deja că tiparul oficial nu a reușit să satisfacă nevoia de lectură⁴⁴, creându-se evoluții paralele în mișcarea culturală și intelectuală oficială și individuală. Este cazul scrierilor inovatoare ale epocii Luminilor care au fost traduse și au circulat inițial în copii transcrise de mână. Iată de ce manuscrisele indică mult mai precis orientările de lectură ale publicului, în cazul nostru redând mult mai nuanțat predilecția negustorilor pentru anumite scrieri în perspectiva duratei lungi.

³⁹ N. Iorga, *Acte românești și câteva grecești din arhivele companiei de comerț oriental din Brașov*, Vălenii de Munte, 1932, p. 291-296, doc. 67 și p. 208-211, doc. 224.

⁴⁰ C. A. Stoida, I. Caproșu, *op. cit.*, p. 172-173, notele 17, 19, 20.

⁴¹ Vezi însemnările de posesie pe mincele buzoiene și alte cărți religioase ale unor membri din familiile comerciale Boghici, Cepescu, Ciurcu, Geanli, Radovici în *Tipărituri românești 1539-1750 existente la Brașov. Catalog*, lucrare elaborată de Monica Tatușescu, Brașov, 1980, nr. 156, 162, 166, 241, 256.

⁴² *Biblische Historien aus dem alten und neuen Testamente der Jugend* de Johann Hübner (Kronstadt, tipografia Albrich, 1775) în biblioteca lui Ioannis Velikos în anul 1811, exemplar păstrat la BJBV, CS, CV I 583, foaie de gardă I, notă în limba greacă.

⁴³ Alexandru Dușu, *Coordonate ale culturii românești în secolul XVIII (1700-1821). Studii și texte*, București, Editura pentru literatură, 1968, p. 55.

⁴⁴ Daniel Barbu, *Scrisoare pe nisip. Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, București, Editura Antet, 1996, p. 69-70.

Literatura religioasă se întâlnește frecvent în rândul manuscriselor copiate și citite de comercianții care își manifestau preocuparea față de aspecte practice ale credinței. Interesul lor merge către învățăturile credinței expuse sub forma dialogurilor și în catehisme, către tâlcuirea slujbelor și tainelor bisericești, predici, rugăciuni, minunile și viețile sfinților⁴⁵. Ca efect al frecventării slujbelor, audierii modelelor umane din sfintele scripturi și al lecturii scrierilor religioase, regăsim în limbajul lui N. D. Paciura nume și referințe biblice. În scrisoarea către Manoil Furchiadi de la Agenția consulară austriacă din București, N. D. Paciura califica vindecarea miraculoasă de ciumă cu următoarele cuvinte: „În adevăr pot să vă numesc al doilea Iov”⁴⁶.

Legat de acest domeniu, literatura parenetică și de edificare morală circula în rândul negustorilor, adeseori figurând în miscelanele alături de catehisme, canoane de rugăciuni și Minunile Sf. Fecioare. Copierea cărților de înțelepciune tradiționale, precum *Floarea darurilor* și *Pilde filosofești*, se completa cu transcrierea operei francezului Pierre Blanchard, *Plutarh nou sau, pe scurt, scrierea celor mai vestiți bărbați și femei a toate neamurile din cele mai vechi vremi până în vremile noastre*⁴⁷, în traducerea lui Nicola Nicolau. Cartea indică un nou spirit prin includerea unor modele mai vii, mai apropiate contemporanilor decât cele furnizate de anticul Plutarh. Publicarea vieții lui Carol cel Mare, Petrarca, Gutenberg, Copernic, Gheorghe Castriotul, Michelangelo, Bayard oferea exemple laice deosebite de cele extrase din scrierile de proveniență monastică⁴⁸ gen *Viețile sfinților*. Deopotrivă, cărțile de înțelepciune vechi și moderne figurau în biblioteca negustorilor și chiar a unui ucenic în meseria comerțului⁴⁹.

Istoria⁵⁰ este prezentă între preocupările negustorilor, iar manuscrisele fac dovada copierii frecvente a operelor de gen de la istoria antică, cronografe, cronici (Gh. Brancovici, N. Costin) la istoria Rusiei sub țarul Petru cel Mare și *Scurtă cunoștință a istoriei românilor* de Samuil Micu⁵¹. Gustul pentru cărțile de istorie contemporană, care

⁴⁵ Gabriel Ștrempel, *op. cit.*, vol. II, ms. 2099 din 1736 cu însemnări de lectură ale unui Nicolae boltașul din Sibiu, ms. 2351 din 1796 al lui Ivanciu Naciovici; vol. III, 1987, ms. 4304 (datat mijlocul secolului XVIII) aparținând lui Dumitru Vlad din Brașov; Mircea Avram, *op. cit.*, ms. nr. 7 din a doua jumătate a secolului XVIII, Miscelaneu de vieți de sfinți și fragmente de istorie sacră ce a aparținut lui Gheorghe Simion Ciurcu și ms. nr. 24 din 1810, Minunile Maicii Domnului ce a aparținut negustorilor Țărcă; Dan Buciumcanu, *Comori de carte veche românească și străină. Catalogul colecțiilor speciale ale Bibliotecii I. G. Bibicescu*, cu o prefață de Dan Simonescu, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 1996, p. 146-147 și 264, ms. 50, *Viața Sf. Vasilie cel Nou* (București, 1819) tipăritură copiată în 1833 de Gh. Ioan din Brașov, căruia îi aparținea și cartea *Întrebări și răspunsuri teologicești* de Atanasie cel Mare (București, 1821).

⁴⁶ CDVETR, vol. II, reg. 1402, 1813 decembrie 20, Sibiu.

⁴⁷ G. Ștrempel, *op. cit.*, vol. II, ms. 1926 de literatură parenetică citit de brașoveanul Dragomir sin Dragomir Grădinarovici în 1816; vol. IV, ms. 5277 din 1807, *Floarea darurilor* și alte fragmente religioase au fost copiate de Petcu Nicolau din Brașov; ms. 4763 din 1833, copie al lui *Plutarh nou* de dascălul grec Anton Stamatoopoulos din Brașov, care copia și un Evangheliar (ms. 1139).

⁴⁸ Alexandru Dușu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, Editura Academiei, 1972, p. 57.

⁴⁹ Mircea Filip, *Carte românească veche în Biblioteca G. T. Kirileanu Piatra Neamț. Bibliografie adnotată*, Bacău, 1970, nr. 51 – *Pilde filosofești* (Râmnic, 1783) care aparținea lui Neculiță Jipa.

⁵⁰ Despre ascensiunea lecturilor istorice în societatea franceză la nivelul clerului, nobilimii și comercianților v. R. Chartier, *op. cit.*, p. 189, 192, 194.

⁵¹ G. Ștrempel, *op. cit.*, vol. I, ms. 59 de la începutul secolului XVIII, *Letopisețul* lui N. Costin în posesia lui Ioan Radu Leca, ms. 595 din 1786, fragmente de istorie antică copiate de Neculac Radu Cătană, ms. 1781 din 1782, miscelaneu ce cuprinde cronica lui N. Costin, istorie brașoveană despre Șchei, cronologie biblică ce a aparținut lui Antonie Constandin, autorul unei cronici brașovene, ms. 1307 din 1801, S. Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, în posesia lui Gh. I. Țânțărușanu care notează pe file o cronică a catastrofelor din Brașov; vol. II, ms. 3056 din 1825, opera istorică a lui N. Costin și S. Micu, copiată de D. Cepescu și pe care Barbu Cepescu notează evenimentele războiului ruso-turc din 1828; vol. III, ms. 3161 din 1788, *Istoria rușilor și viața marelui Petru și Istoria asediului Vienei* copiat de Zamfir Marco vol. IV, ms. 5646 din a doua jumătate a secolului XVIII, <Cronica românească de Gh. Brancovici> ajunsă în posesia lui N. Țărcă.

conțineau informații politice curente, similare celor aflate în coloanele ziarelor, era satisfăcut de volumele din epocă, broșuri eventual, ce prezentau evenimentele mai pe larg decât în extrasele rezumative din ziare. Numai astfel putem pătrunde interesul comerciantului N. D. Paciura din Sibiu de a avea pentru sine „Istoria plecării Îndrăznețului <Napoleon> de la Moscova“, primită în 21 octombrie 1813, despre care se grăbea a doua zi să anunțe deja pe partenerul său din Viena⁵². Am menționat mai sus prezența cărților istoricești în regulamentul Casinei brașovene din 1835, care confirmă gustul particular de lectură al „istoriilor“. Preocuparea pentru istorie poartă pecetea pragmatismului, negustorii angajându-se în întocmirea de cronologii necesare, de pildă, refacerii bisericii și încheierii efortului de renovare. Între anii 1836-1839, asemenea lucrări se desfășoară la biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului, ocazie cu care se extrag date din documente, cărți, inscripții de către negustorii reprezentanți ai bisericii Ioan Jipa și Dimitrie Cepescu⁵³.

Circulația cărților populare în rândul negustorilor este dovedită de socoteala cheltuielilor necesare băiatului de prăvălie Atanasie Dimu, făcute de casa comercială Ioan Marcu din Sibiu între anii 1783-1793. Pe lângă îmbrăcăminte, încălțăminte, medicamente, arme, se notează și 5,40 fl. ung. pentru cumpărarea unei cărți *Alexandria*⁵⁴. Odată asigurate condițiile de trai material și salarizare, patronul se îngrijea și de hrana spirituală, înscriind în catastif o sumă suficient de mare pentru lectura povestirilor de imaginație, ce ofereau posibilitatea de evaziune din spațiul prăvăliei în cel imaginar. În același sens este sugestivă autobiografia unui novice într-ale negustoriei, Teodor Vârnav, la cumpăna dintre secole, reproducă de N. Iorga⁵⁵. Lectura cărților siropoase (numite „beliarțuri“), alături de frecventarea cafenelelor și jocul de cărți, pare să fi fost destul de răspândită între ucenici și slugi încât să transpară în proiectul de statut al negustorilor brașoveni din 1820. Îngrijorați de noile obiceiuri percepute ca fiind dăunătoare, patronii prevedeau interdicția pentru asemenea forme de petrecere a timpului liber în paragrafele destinate anume reglementării regimului salariaților⁵⁶. Literatura beletristică a constituit mult timp o sursă de destindere și educație sentimentală a negustorilor, precum Gavril Hagi Ciurcul sau Dimitrie Iancovici, membri ai familiei Cepescu, care se îndeletniceau cu copierea unor asemenea scrieri în ceasurile de răgaz⁵⁷. Aceeași valoare documentară este conferită mărturiei memorialistului Sextil Pușcariu, care atestă gustul răspândit al genului cărților populare în societatea comercianților ortodocși brașoveni. În capitolul dedicat cărților, bibliotecilor, editurilor și lecturilor unui brașovean, S. Pușcariu evoca o verișoară bătrână a mamei sale, nevasta unui negustor, care citise și recitise cu pasiune neostoită de vreme o singură carte: *Genoveva de Brabant*. Și tot el observa cu

⁵² CDVEȚR, vol. II, reg. 1149.

⁵³ Sterie Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Schei 1700-1783*, vol. I, Brașov, 1901, doc. II, adaus, p. 328, 1836 iunie 15, cu titlul *Hronologhia Sf. biserici vechi din Șchei, numită Bolgarșegi, hramul Sf. Ierarh și făcător de minuni Nicolae din mai multe dovezi culeasă și prescrisă, scoasă din mai multe inscrișuri din vechime, din cărțile sfintei biserici, după pietrele zidite în zidurile bisericii și după pomelnicul cel mare prin Ioan Jipa, negustor și reprezentant al sfintei biserici*; doc. III, p. 339, 1842.

⁵⁴ CDVEȚR, vol. I, reg. 765, 1793 martie 4, Sibiu.

⁵⁵ N. Iorga, *Istoria comerțului românesc. Epoca mai nouă*, București, 1925, p. 128, în autobiografia sa, Teodor Vârnav evoca atmosfera de muncă din prăvălie și delectarea nocturnă cu lectura de „cărți istoricești“.

⁵⁶ Ladislau Gyémánt, *Proiectul din 1820 al Societății comerciale române din Brașov*, în „Crisia“, X, 1980, p. 114.

⁵⁷ G. Ștrempel, *op. cit.*, vol. II, ms. 1843 din 1813, *Istoria lui Filaret și a Antusei*, vol. III, ms. 3205-3208 din 1842, *Noul Erotocrit* (Siniu, 1837, ediția lui Anton Pann) copiat de Dumitru D. Iancovici, vol. IV, ms. 4788 din 1773, *Istoria Troadei* copiată în 1773 de monahul Rafail de la Hurcă și ajunsă în posesia familiei Cepescu de la care avem note de lectură din 1811, 1817 și 1837 semnate de Barbu, Dimitrache și Sevastița Cepescu.

îndreptățire că în tinerețea acestei mătuși, trăia în Brașov Ioan Barac, traducătorul unor opere cu caracter literar, în genul cărților populare, cu mare trecere la public. Genul fusese reluat cu succes de librărie de către frații editori Ciurcu, în a doua jumătate a secolului XIX, când au speculat interesul pentru literatură populară al populației de la sate, unde gradul de cultură era asemenea celui al bătrânei negustorese⁵⁸. Dincolo de apropierea forțată și lipsite de nuanță ale autorului, fragmentul surprinde cu fidelitate o tendință generală, un comportament cultural tipic și din acest motiv considerăm că are o valoare probatorie însemnată pentru înțelegerea raporturilor dintre lectură și public în spiritul antropologiei culturale. Chiar dacă nu avem indicii directe și precise despre modul cum a influențat cartea despre Genoveva de Brabant viața soției de negustor, putem ghici lesne că lectura intensivă și alegerea de a reveni la paginile volumului ofereau imaginației un suport fidel. În întreaga ei viață, rândurile acestei cărți i-au susținut permanent curiozitatea și nevoia de evaziune spre orizonturile unui alt spațiu, descriind o lume în care cititoarea se regăsea și spre care năzuia probabil, în intimitate.

Literatura clasică nu ocupă un loc în preocupările de lectură ale publicului comercial, dacă putem să îl delimităm astfel: cu o singură excepție notabilă, aceea a lui Zenobie Hagi Pop, autor al unui *Tratat de metrică* (Viena, 1803) în limba greacă⁵⁹. Fiu al marelui negustor sibian, Constantin Hagi Pop din Sibiu, Zamfir a fost elevul dascălilor și școlilor grecești, al Academiei domnești din București, unde l-a avut profesor pe Lambros Photiades de care l-au legat relații de caldă prețuire reciprocă. Absolvent al unei instituții umaniste care promova educația clasică⁶⁰, savantă, Zenobie demonstrează enciclopedismul în cele două tomuri masive, în care citează din poeți clasici și aduce un omagiu profesorului său, cărui îi dedică scrierea și îi publică portretul⁶¹. Evenimentul editorial era apreciat de învățatul Photiades în cuvinte elogioase: „E o cinste pentru Zamfirachi, e o glorie pentru Pop, e o mândrie pentru Lambro!”⁶². Cuvintele sunt dublate de imagine, portretul lui Lambros aflat în ultima sală de expoziții a picturii din secolele XVIII-XIX de la Muzeul Național de Artă, înfățișând un bărbat corpulent, cu hainele și tunsoarea la modă atunci, purtând la braț o carte, semn declarativ al culturii și profesiei intelectuale. Este limpede că avem în față un portret profesional, care uzează de limbajul simbolic specific profesiei. Descifrând titlul inscripționat vizibil pe cotorul volumului, am avut surpriza să citim în greacă *Μετρική Ζηνοβίου* (*Metrica lui Zenobie*)⁶³. Desigur, afișarea publică a cărții scrise semnifica prestigiul social dobândit de marii negustori, ea fiind aproape un fel de marcă sigură de arborat și ușor de recunoscut în panoplia și genealogia acestor *homini novi* ai timpului.

⁵⁸ Sextil Pușcariu, *Brașovul de altădată*, cuvânt înainte de Ioan Colan, ediție îngrijită de Șerban Polverejan, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1977, p. 254.

⁵⁹ Opera a fost atribuită lui Photiades de către A. Papadopoulos Vretos și A. R. Rangabe, dar A. Camariano Cioran observă că folosirea materialului de curs al lui Photiades la elaborare nu autorizează părerea că întreaga scriere a fost dictată de Photiades, cf. *Les Academies princieres de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1974, p. 457.

⁶⁰ *Ibidem*; Pentru rolul pensionatelor aristocratice vezi Dominique Julia, *L'éducation des négociants français au 19e siècle*, în Franco Angiolini et Daniel Roche, *Cultures et formations négociantes dans l'Europe modern*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1995, p. 227 ș.u.

⁶¹ *BRV*, t. II, nr. 665, p. 448.

⁶² N. Iorga, *Studii și documente...*, vol. VIII, p. VI-VII.

⁶³ Se cuvine să observăm că în conformitate cu *BRV*, t. II, nr. 665, p. 448, volumul de metrică este descris ca aparținând lui Zenobie C. Pop și dedicat lui Lambros Photiadis, al cărui portret gravat de un artist vinează însoțește cartea. Introducerea este alcătuită în București cu data de martie 1802, iar epistola dedicatorie la Viena în martie 1803. Cele două tomuri masive fac dovada crudiției și enciclopedismului prin citatele din Horatius și versurile din Pindar.

Așadar, scrierile religioase și de edificare morală mai ales, cele de informare și literatura descriu orizontul livresc. De altfel, interesul pentru cărțile populare și beletristica moralizatoare era manifestat de lumea târgoveților, a micilor slujbași provinciali, cum rezultă din exemplul *Erotocritului* în traducere românească, spre deosebire de varianta greacă care a circulat în rândurile marii boierimi cunoscătoare a limbii grecești⁶⁴. Comparația dintre preferințele de lectură rezultate din orientarea comerțului de carte și structura bibliotecilor deținute de negustori, pe de o parte, și corelațiile stabilite între categoriile sociale, genul și răspândirea cărților prenumerate⁶⁵, pe de altă parte, dezvăluie o neconcordanță surprinzătoare. Cercetările soților Velculescu s-au concretizat în următoarele rezultate: înainte de 1820 meseriașii și negustorii cumpără numai carte de pedagogie, între 1820-1830 se găsesc numai între prenumerații la cărți de știință și manuale, în deceniul 1830-1840 devin interesați de filosofie, morală, pedagogie, subscriind la două volume de bună creștere, de scrieri didactice și științifice, de *Culegere de cântece de stea* și *Erotocritul*. Per ansamblu, meșteșugarii și negustorii manifestă interes față de domenii (filosofie, morală, pedagogie sau manuale) care cuprind indicații concrete de comportament în viața socială, informații științifice, abia apoi urmând literatura ecleziastică și pe ultimul loc literatura care se datorează mai ales legăturilor lui Anton Pann cu Brașovul⁶⁶. Aparent, există o contradicție, căci prenumerarea oferă o pistă de cunoaștere a gustului de lectură. Cărțile citite de negustori nu se reduceau la cele obținute prin sistemul de subscripții, ci erau procurate și pe alte căi: achiziție, moștenire, donație, împrumut, lectura publică în biserică ori alte medii de sociabilitate. Datele obținute din analiza prenumerațiilor reflectă numai o situație parțială și trebuie completate cu informații despre posesia și circulația cărților, bibliotecilor, însemnărilor, manuscrise și corespondenței etc. Constatăm că unele concluzii referitoare la predilecția pentru manuale și informații practice, curente, concordă cu unele observații ale noastre.

Direcțiile de lectură și receptarea cărții în mediul negustorilor din Brașov și Sibiu, circumscrise mai larg spațiului românesc, sunt asemănătoare cu receptivitatea față de aproape aceleași genuri, detectată în structura bibliotecilor și a publicului la nivel european. Interesul pentru lectură al comerciantului Jean Ranson din La Rochelle se orienta către lucrări de devoțiune religioasă, mai puțin de dogmatică și teologie, către istorie, călătorii, non-ficțiune și *belles-lettres*, incluzând cărți siropoase și moralizatoare. Nu regăsim oferta-standard a cărților vremii, literatura clasică, juridică sau de științe naturale⁶⁷, ceea ce este valabil, în general, și în cazul negustorilor noștri, dar cu unele excepții. În același timp, în preocuparea pentru istorii, literatura de divertisment și ficțiune putem vedea același interes pentru literatura profană, mai precis beletristică, dezvăluită de traducerile de la cumpăna veacurilor XVIII-XIX⁶⁸, precum și viitoarea preferință a publicului din prima jumătate a secolului XIX către romanesc, evaziune și literatura de compensare a aspirațiilor bovarice ale cititorilor⁶⁹.

⁶⁴ Cătălina Velculescu, *Cărți populare și cultură românească*, București, Editura Minerva, 1984, subcapitolul *Erotocritul și cititorii săi*, p. 168, 172.

⁶⁵ Idem și Victor Velculescu, *Cărți românești cu liste de prenumerați. Prima jumătate a secolului al XIX-lea*, în loc. cit., p. 117-163.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 139-141, 156.

⁶⁷ Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, traducere de Raluca Ciocoiu, Editura Polirom, 2000, p. 192.

⁶⁸ Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, București, Editura Minerva, 1972, p. 97.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 99 unde subliniază tendința spre anecdotică manifestată de genul literaturii populare și irupția romanului în traduceri; Dorina Grăsoiu, *O cercetare sociologică asupra stratificării publicului românesc din prima jumătate a secolului XIX*, în *RITL*, XXIII, nr. 2, p. 231, 233-235.

UN MANUSCRIS INEDIT DESPRE TIPOGRAFIILE ROMÂNEȘTI

Dan Jumară

Personalitate a veacului XIX în Transilvania, Ioan Moldovanu, sau Micu Moldovanu, este prea puțin cunoscut astăzi, deși s-a numărat printre cei mai fervenți apărători ai ideii naționale.

Deși provenit dintr-o familie de țărani, calitățile-i intelectuale native și perseverența în studiu l-au adus la cele mai înalte demnități ecleziastice. Se născuse la 13 iulie 1833, în Moldoveneștii Clujului. După absolvirea seminarului de la Blaj, în perioada 1858-1884, a predat limba latină, limba română, istoria și geografia la Gimnaziul blăjean. Urmează apoi o carieră ecleziastică, în cadrul bisericii greco-catolice, ajungând în cele mai importante funcții din ierarhia acesteia.

Militant activ pentru drepturile românilor transilvăneni, Ioan Micu Moldovanu s-a numărat, în 1868, între semnatarii *Pronunciamentului* de la Blaj. Este cunoscută activitatea sa de autor de manuale școlare privind istoria și geografia Ardealului, ca și demersurile sale de ridicare a poporului prin cultură. Personalitate dinamică, fire combativă, cărturarul a redactat și o gazetă, *Foaia școlastică*, la Blaj (1876-1881), a scris la numeroase publicații ale vremii, a polemizat cu iluștri contemporani, susținând cu vervă teoriile latinizante ale limbii.

Învățăatul transilvănean a avut legături temeinice cu Sibiu. El a fost cel care, în 1861, a condus aici întâia adunare a *ASTREI*, fiind și președinte al *Asociației* între 1894-1901. Asupra datelor biografice ale lui I.M. Moldovanu nu este cazul să insistăm în acest cadru, informațiile putând fi extrase din bibliografia de specialitate. Din păcate, cărturarul nu a lăsat prea multe lucrări în afara celor tipărite în presa vremii.

Adăugăm titlurilor cunoscute până acum, încă unul. Este vorba despre o lucrare rămasă în manuscris, intitulată *Conversatoriu asupra imprimeriei la români (tipografiile românești)*. Caietul manuscris face parte din patrimoniul Muzeului Literaturii Române din Iași, având numărul de inventar 2007. Deși nesemnată, lucrarea a fost elaborată, cu certitudine, de I.M. Moldovanu. Informația provine de la un renumit bibliofil, binecunoscutul colecționar Gheorghe Cardaș (din colecția căruia provine manuscrisul), care a achiziționat lucrarea de la familia Moldovănuț, urmașii celui despre care vorbim.

Manuscrisul în cauză este, de fapt, un caiet, nelegat, de 63 de file, numerotate, plus foaia de titlu, având dimensiunile 170/210 mm. Hârtia, îngălbenită de trecerea timpului, este scrisă cu cerneală neagră, pe o singură față.

Lucrarea cuprinde o introducere și mai multe capitole: *Introducere. Despre imprimerie în genere, descoperirea și dezvoltarea ei* – f. 4; *Începutul tipografiilor în Transilvania preste tot/îndeosebi și țierile învecinate* – f. 4 bis; *Cărți românești tipărite*

la Brasiew – f. 19; *Oreștiea (Sakopolis), Szaszvaros* – f. 39; *Belgradul Ardealului (Alba Iulia)* – f. 41; *În Csas – Sebes (Sabesum)* – f. 50; *Cărțile tipărite la Săbiu* – f. 52; *În Blaj* – f. 60.

„Între descoperirile minții omenеști ocupă loc de frunte arta imprimării, prin înrăurirea ce a exercitat asupra culturii și progresului omenirii. Ea a întemeiat o epocă de mare însemnătate în istoria lumii ca și arta scrierii” – sunt cuvintele de început ale manuscrisului.

Autorul face o scurtă trecere în revistă a istoriei tiparului, dovedindu-se a fi bine documentat în această privință. Învățătul se arată a fi la curent cu evoluția tiparului, încă din cele mai vechi timpuri, începând cu imprimarea cu ajutorul plăcilor de lemn gravate și ajungând la tiparul cu litere turnate. Cărturarul amintește principalele momente care au marcat dezvoltarea tiparului în mai toate țările europene, citând o serie de autori care scriseseră despre aceasta.

I.M. Moldovanu consideră că „Descoperirea tiparului dădu impuls puternic activității spirituale a popoarelor europene, anume în sec. XVI, renașterea literaturii clasice și reformațiunea însăși dătoresc mult artei tipografice, precum și principiul de libertate cetățenească, organismul de stat mai viu și mai drept, mai umanitar” (f. 3).

Publicist el însuși, învățătul ardelean era convins de efectele benefice ale publicării gazetelor și a lucrărilor științifice, astfel „ceea ce se descoperă într-o parte trece în proprietatea tuturor, ajută a răspândi lumina și cultura în toate părțile lumii” (f. 4a). Eruditul își exprimă chiar convingerea că istoria literaturii noi reprezintă, în mare măsură, istoria efectelor tiparului asupra societății umane (cap. 2).

I.M. Moldovanu plasează primele tipografii din Transilvania la începutul veacului XVI, socotind că în acel veac s-ar fi înființat 26 de asemenea întreprinderi, toate având scopul de a facilita răspândirea dogmelor religioase. Dintre aceste imprimării doar una „era a catolicilor, celelalte toate erau parte a Luteranilor, parte a Calvinilor” (f. 4 bis).

Urmărind atragerea de noi adepți, reprezentanții cultelor protestante au folosit, ca instrument foarte eficace, tiparul, editând „cărți în limba greacă, sârbească, slavă veche și românească” (f. 5).

În sprijinul afirmațiilor sale, autorul manuscrisului de față face frecvente trimiteri la lucrarea lui Vasile Pop, *Disertație despre tipografiile românești în Transilvania și în învecinatele țări de la începutul lor până la vremile noastre*, Sibiu, 1838, volum tipărit de Gheorghe de Klozius; la lucrarea lui Némethi, *Memoria typographice in Regni Hungariae et Magno Principatus Transilvaniae*, Pestini, 1818; la Timotei Cipariu, *Crestomația sau Analecte*; la Petru Maior, *Istoria bisericii românilor din Ardeal*, Buda, 1813, la *Ortografia latino-valahică*, Buda, 1825; la *Repertorium bibliographicum*, Haim, Norimberga, 1792-1803; la lucrări ale lui Matias Milos și Walleszky.

În capitolul al treilea, se menționează că „cel dintâi care adusesse arta tipografiei în Transilvania a fost Ioan Honter” (f. 10), care „aduce tipografie în 1533”, la Brașov, începând, în 1534, să tipărească mai ales cărți latinești. Pentru a aproviziona tipografia în 1546, se ridică și o fabrică de hârtie.

Cărturarul urmărește mai îndeaproape evoluția tiparului transilvănean, menționând și primele scrieri religioase slavone apărute acolo, apoi făcând unele considerații asupra celor afirmate de autorii pe care îi citează, și argumentându-și aserțiunile, iar acolo unde nu reușește să ajungă la o concluzie cu privire la unele aspecte notează că se va documenta în continuare („vom lua informațiuni din Brasiew” – f. 15).

În continuare, manuscrisul pe care îl prezentăm face o trecere în revistă a tipografiilor din cele mai importante orașe transilvane și a cărților românești tipărite de

acestea. Se începe cu Brașovul în care, „de la anul 1580, începură a se tipări cărți românești“ (f. 16). Meritul lui I.M. Moldovan este că, folosindu-se de lucrarea dr. Vasile Pop, el completează informațiile oferite de acesta cu altele provenite din cercetări proprii sau din alte surse bibliografice. Cărțile sunt menționate în ordine cronologică, având transcris titlul complet, tipografia, anul și locul apariției. Autorul continuă cu enumerarea tipografiilor și tipăriturilor de la Orăștie, al căror început este datat 1583. Următorul centru tipografic menționat este Alba Iulia, unde prima tipografie apare în 1565, imprimându-se cu litere latine.

„Ioan Honter, născut în Brasiew la an 1498 fu ce întâi care adusesse arta tipografiei în Transilvania. Acest vrednic bărbat, după ce terminase învățăturile în străinătate pe la academiile germane, se întoarse la Brasiew în an 1533, *aducând cu sine toate cele trebuincioase pentru tipografie* apoi, în anul următor, au și început a tipări cărți, mai ales latinești“.

Autorul manuscrisului arată în continuare că Fuchs, judele Brașovului și Ioan Benkner, „spre întemeierea acestei tipografii“, au ridicat o fabrică de hârtie, în anul 1546. Sunt citate, în sprijinul acestei afirmații, două lucrări: Mathias Milos, *Sisbew bürgischer, würgenget*, p. 40, și Walleszky, *Conspectus reipublica...*, Buda, 1808, p. 187.

Lui Honter i-a urmat Valentin Wagner, și el paroh al sașilor și tipograf totodată. Acesta nu s-a limitat la a tipări cărți doar pentru catolici „ci se silea în tot modul ca și pre greci, bulgari și românii locuitori în Brasiew să-i tragă la inițiativele sale“. În acest scop a tipărit, pentru folosința grecilor, *Catehismul* lui Luther, în 1550, și *Noul Testament*, în 1557, în limba greacă, iar în 1562 tipărea, cu litere chirilice, o evanghelie sârbească, din porunca și pe cheltuiala lui Ioan Benkner.

Făcând o trecere în revistă a mai multor surse bibliografice, Ioan Micu Moldovanu opinează că „prima carte a slavilor ar fi *Evangheliul (Tetraevangheliul)* tipărit de Ioan Biegmer în Brasiew“ pe la sfârșitul secolului XV sau începutul celui de-al XVI-lea. Cărturarul își motivează afirmația arătând că „acest exemplar a servit de model tetraevangheliului tipărit la Tergovisce în an 1512“. Se face chiar și o descriere a cărții, din care se cunoșteau la acea vreme șase exemplare. Ca sursă bibliografică în care sunt menționate cărți tipărite la Brașov, autorul manuscrisului citează și *Psaltirea* din 1575 „cu text slav și românesc, ediția lui Coresi“.

Urmează un subcapitol intitulat „Cărți românești tipărite la Brasiew“. Moldovanu se mărginește la început a-l cita pe dr. Vasile Popp, punând doar un semn de întrebare între paranteze, în dreptul frazei care arăta că cea dintâi carte românească la Brașov a fost *Evanghelia* de la 1580, în tipografia lui Matei Fromius. Se face o întreagă discuție pe tema acestei cărți, citându-se câteva lucrări bibliografice și însemnări de pe exemplare ale volumelor aflate în Biblioteca Seminarului de la Blaj și în aceea a Bisericii Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului.

În continuare sunt enumerate: *Calendarul* din 20 febr. 1723, *Ușa pocăinței*, 1812, *Psaltirea în versuri*, de Ioan Pralea, 1835; *Regulamentul Casinei neguțătorești din Cetatea Coronei*, 1835; *O mie una de nopți – istorii arabicești sau Halima*, tradusă de Ioan Bărac, 1836; *Pravila comercială*, 1837; *Foile duminicii*, 1887; *Cuvântare scolastică*, de G. Barițiu, 1837; *Gazeta de Transilvania și Foaia literară*, 1838.

După încheierea listei de cărți brașovene a lui V. Popp, autorul nostru completează informațiile cu alte date, culese din alte surse. Sunt enumerate astfel: *Psaltirea* diaconului Coresi, 1560 (2); *Tetraevangheliul* de la 1580; *Pravila* de la 1580; *Tâlcul evangheliilor*, 1580; *Evanghelie cu tâlc*.

Dovedind aplicație către cercetare, Ioan Micu Moldovanu pare să fi citit mult pentru a-și documenta acest studiu de istorie a tiparului. El citează, între altele, și *Revista bibliografică maghiară*, în care a citit un studiu al lui Antoniu Hodinka: *Cărți tipărite în vechia limbă slavică în Ardeal și Țara Românească*, extrăgând informații interesante. Mai sunt adăugate la lista tipăriturilor românești alte câteva titluri precum *Evloghion*, 1547; *Octoih*, 1375; *Penticostarium*, 1571, *Psaltire*, 1575; *Tetraevangheliar*, 1579. Tipografia românească a apărut la Bălgrad, scrie autorul, în 1638, prin străduința lui Gh. Racoți, în acel an tipărindu-se *Cazania*, de către Popa Dobrea tipograful.

Este menținut apoi Csas-Sebesis, „oraș în scaunul Sebeșului“, unde „cu cheltuiala preoților români“ a fost înființată o tipografie la 1683, care însă nu a durat mult. Despre Cluj aflăm că „aici se afla tipografie încă pe la anul 1545 însă nu românească“. Abia din 1703 se va tipări și în limba română aici. Cât despre Blaj, ca centru tipografic, datele sunt deficitare, știindu-se doar că în 1771 activa acolo o imprimerie, fără a se cunoaște de când. Activitatea era însă bogată; „cărțile tipărite la Blasiu în sec. XVIII sunt multe“, nota cărturarul ardelean, menționând apoi un șir lung de lucrări ieșite de sub teascurile tipografilor blăjeni.

Bineînțeles că nu putea lipsi din „Conversatoriul“ lui Ioan Moldovanu unul dintre cele mai importante centre tipografice ale Transilvaniei – Sibiu. Autorul menționează existența aici, încă din 1575, a unei tipografii, dar nu românească. Citând lucrarea lui Petru Maior *Istoria bisericii Ardealului* (p. 148), profesorul situează apariția primei tipografii românești la Sibiu pe la sfârșitul veacului XVII, menționând apariția, în 1696, a unui *Ceaslov* închinat lui Teofil, mitropolitul Bălgradului, Vadului și Maramureșului. Citându-l din nou pe Vasile Popp, autorul manuscrisului de față atribuie cartea tipografiei lui Ioan Bart, care a trăit în Sibiu între 1696-1744. Presupunerea pare îndreptățită avându-se în vedere că, după ce împăratul Iosif al II-lea a permis tipărirea a „tot felul de cărți pentru legea neunită“, un alt Bart, tipograf român, își făcea simțită prezența în Sibiu, scoțând numeroase tipărituri românești.

Acestui Petru Bart i-a urmat un alt Ioan Bart, iar acesta a lăsat moștenire imprimeria ginerelui său, Gheorghe de Clozius.

I.M. Moldovanu face apoi o listă de 50 de titluri de cărți apărute la Sibiu, între 1696-1838, fără însă a aduce contribuții deosebite față de cele cunoscute.

Manuscrisul pe care îl aducem în discuție este o lucrare tipică pentru un erudit al veacului XIX. Dovedind un deosebit interes față de arta tiparului și a rolului îndeplinit de acesta în dezvoltarea civilizației, față de istoria cărții românești vechi, ca o componentă a vieții noastre spirituale, *Conversatoriul...* lui I.M. Moldovanu, deși aduce puține date noi cu privire la vechile tipărituri, are meritul de a aduna referiri bibliografice multiple, de a le compara și de a trage concluzii viabile.

Din întreaga alcătuire a manuscrisului, din modalitatea de redactare, din felul în care au fost făcute trimiterile, se poate trage concluzia că lucrarea reprezintă un curs de istorie a tiparului românesc pe care I.M. Moldovanu l-a ținut la Seminarul de la Blaj. Este vorba doar de o primă parte a unei lucrări mai mari, aici fiind vorba doar de istoria tiparului transilvănean, ce urma a fi completată ulterior. De altfel, fraza de încheiere a manuscrisului este edificatoare în acest sens: „Este de interes pentru noi a cunoaște și istoria tipografiilor din Țara Românească și Moldova – astăzi România, precum și cărțile tipărite în Rusia, apoi cărțile tipărite în Ungaria, la Buda, Târnova (Sâmbăta Mare), Timișoara, în fine, cele tipărite în Viena Austriei și la Rădăuți, Cernăuți, în Bucovina; aceste însă le rezervez pentru un alt colegiu, ce voi mai ține cu ajutorul lui D-zeu“ (f. 63), scrie autorul în final.

BIBLIOGRAFIE

- Bălan, Ion, *Ioan Micu Moldovan*, în „Convorbiri literare“, XLIX, 1915;
 Brateș, Radu, *Oameni din Ardeal*, București, Minerva, 1973;
 Iorga, Nicolae, *Oameni care au fost*, II, București, 1935;
 Lupaș, Ioan, *Nicolae Popea și Ioan M. Moldovanu*, București, 1920;
 Maiorescu, Titu, *Critice*, I, București, 1926;
 Manciulea, Ștefan, *Ioan Micu Moldovanu autor de manuale istorice*, Blaj, 1938;
 [Moldovanu, Ioan Micu], *Conversatoriu asupra imprimeriei la români (tipografiile românești)*,
 Muzeul Literaturii Române Iași, fond Valori Muzeu, Nr. 2007;
 Vesa, Vasile, *Lecții de istorie universală propuse de Ioan Micu Moldovanu la Gimnaziul din Blaj*,
 în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Historia“, XII, 1967, fasc. 2;
 ... *Dicționarul literaturii române de la origini până la 1900*, București, 1979.

DISTRIBUȚIA CĂRȚII TIPĂRITE ÎN ȚĂRILE ROMÂNE PÂNĂ LA 1829

Elena Chiaburu

Funcția socială a cărții și a tiparului în perioada cuprinsă între secolul al XVII-lea și începutul celui de-al XIX-lea nu poate fi surprinsă cu exactitate fără analizarea problemelor privitoare la distribuția imprimatelor. Cunoașterea formelor de distribuție este indispensabilă pentru înțelegerea unor chestiuni precum: rolul jucat de tipografie ca întreprindere aflată în slujba autorităților politice, administrative și eclesiastice ale țării, importanța tiparului ca instrument de promovare a programelor acestora și, pe un plan mai larg, a ideilor vremii, numărul știutorilor de carte dintr-o perioadă, categoriile sociale din care aceștia fac parte etc. Dintr-un alt punct de vedere, studiul distribuției poate contribui la aflarea unor scopuri necunoscute pentru care au fost realizate anumite produse tipografice, precum și a proporțiilor în care acestea au dobândit finalitatea ce le-a fost atribuită.

Cercetările privitoare la cartea românească și la tipar în perioada amintită sunt foarte numeroase, iar realizările istoriografice sunt pe măsură. În lucrările care urmăresc funcția socială, prețurile și circulația cărților imprimate în Țările Române și în sud-estul Europei, precum și în cele consacrate unor tipărituri reprezentative se regăsește, tangențial, și problema distribuției. Este acceptat astăzi faptul că de desfacerea producției tipografice s-au îngrijit factorii care au investit banii necesari imprimării cărților, aceștia fiind, în exclusivitate, până la mijlocul secolului XVIII, Domnia și Biserica. Se știe că negustorul specializat care să preia cartea din atelierul tipografic și să o desfacă la piață nu a existat până spre începutul secolului XIX și că, de regulă, cărțile se distribuiau direct din tipografii sau din cămara domnească.

S-a încetățenit opinia că răspândirea „specializată” a cărților era reprezentată prin fenomenul cultural tradițional al *colportajului*. Colportorii proveneau din rândul categoriilor știutoare de carte: tipografi, negustori, copişti, preoți, monahi, dieci etc. și se consideră a fi precursorii librarilor de astăzi. Opinia noastră în această privință este puțin diferită, dar vom reveni pe parcursul expunerii cu argumentele necesare. Se admite și că, din secolul XVIII, cărțile se vindeau în dughenele negustorilor, laolaltă cu alte mărfuri¹. Știri importante, dar sporadice, referitoare la unele fațete ale distribuției cărților se găsesc în studiile referitoare la activitatea unor centre tipografice. Mulțumită

¹ Cornelia Papacostea-Danielopolu, Lidia Demeny, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană (Secolele XVII-XIX)*, București, 1985; Octavian Șchiav, *Cărturari și cărți în spațiul românesc medieval*, Cluj-Napoca, 1978; Florian Dudaș, *Vechi cărți românești călătore*, București, 1987; Ioana Cristache-Panait, *Circulația cărții vechi bucureștene în Transilvania*, București, 1998; Sebastian Stanca, *Colportajul vechilor cărți bisericești*, în „Revista Teologică”, XXXII (1942), nr. 11-12.

acestora, se știe că, de obicei, cărțile se vindeau nelegate și că se transportau cu carele la locul de destinație². Există și câteva încercări de studiere a comerțului cu cartea în Țările Române³, precum și a fenomenului de prenumerație la cărțile grecești⁴, care constituie o formă particulară de distribuție contra-cost, practică la sfârșitul secolului XVIII și la începutul secolului XIX.

Cu toate aceste câștiguri istoriografice, procesul de distribuție a cărții constituie unul din capitolele istoriei culturii românești care este încă departe de a fi cunoscut. Mai mult, trebuie revizuit în mod critic o mare parte din ceea ce s-a scris până acum. Este vorba, în primul rând, de faptul că imensa majoritate a cercetătorilor confundă noțiunea de *distribuție*, care este o activitate din sfera economică, presupunând o cantitate mare a mărfii difuzate și, în mod obligatoriu, *structuri organizate*, cu cea de *circulație* a cărții, care începe din momentul în care proprietarul inițial se desparte de ea, prin vânzare, donație sau moștenire.

Din această cauză, a devenit un loc comun faptul că distribuția cărților a avut un caracter popular, realizându-se, de cele mai multe ori, la târguri, prin intermediul categoriilor sociale știutoare de carte, al frunțașilor așezărilor, al colportorilor, pe baza legăturilor multiple care existau între Țările Române, pe căi obișnuite sau, dimpotrivă, lăaturalnice. Numeroși exponenți ai categoriilor sociale amintite și-au cumpărat cărți, pe care, la un moment dat le-au vândut, le-au dăruit, le-au dat de zestre sau le-au lăsat moștenire urmașilor. Este de netăgăduit faptul că, într-o anumită măsură, cărțile s-au vândut la târg sau în dughene, alături de alte mărfuri dar, de fiecare dată, era vorba de indivizi izolați, care puneau în circulație doar câte un exemplar tipărit sau manuscris (sau un număr redus de exemplare). Credem că nici colportajul care, incontestabil, a fost un fenomen cu implicații cultural-politice majore în istoria românilor, dar care se făcea cu puține exemplare (atât cât puteau fi duse de un om cu calul sau carul cu mărfuri), nu îndeplinește condiția de distribuție sau difuzare propriu-zisă de carte. Societatea românească medievală a fost bine organizată, iar meșteșugurile erau așezate pe baze clare, astfel încât tipografia nu putea face excepție de la regulile vremii, chiar dacă în funcționarea ei s-au înregistrat, uneori, *hiatus-uri*. Așa cum vom demonstra mai departe, procesul de distribuție a cărților trebuie legat de momentul imediat următor ieșirii lor de sub tipar, deoarece se făcea pentru întregul tiraj al unei ediții, *era bine organizat, se desfășura sub directa supraveghere și cu participarea structurilor administrative ale Statului și Bisericii*. În ceea ce privește colportajul și pe colportori, credem că aceștia ar trebui considerați ca îndeplinind „circulația populară” a cărții și nicidecum pe cea „specializată”.

² Constantin N. Tomescu, *Tipografia duhovnicească exarhală din Basarabia*, în „Arhivele Basarabici”, anul III (1931), nr. 4; idem, *Tipografia grecească în Moldova la 1812*, în MMS, anul I, nr. 4, 1929; C. Turcu, *Cărți, tipografi și tipografii din Moldova în secolul al XVIII-lea*, în MMS, anul XXXVI (1960), nr. 1-2; T.G. Bulat, „*Tiparișele*” moldovenești de carte bisericească de la mitropolitul Varlaam la mitropolitul Veniamin Costachi (1641-1803), în MMS, anul XLVII (1971), nr. 5-6; idem, *Tipografiile moldovenești de cărți bisericești de la mitropolitul Veniamin Costachi până la secularizarea din 1864*, în MMS, anul LIV (1978), nr. 3-4; Mitrofan Băltuță, *Tipografia greacă de la Mănăstirea Cetățuia*, în MMS, anul XLVIII (1972), nr. 7-8; Dan Simonescu, *Din activitatea tipografică a Bucureștilor (1678-1830)*, în „Bucureștii Vechi”, anii I-IV, 1930-1934.

³ Mihail M. Făncescu, *Din istoria comerțului cu cartea în Moldova și Țara Românească între anii 1775-1821*, în „Studia bibliologica”, vol. III, 1969, p. 161-175; C.A. Stoide, *Din legăturile lui Zaharia Carcalechi cu Iași (1817-1834)*, în „Studia bibliologica”, p. 303-331; Constantin A. Stoide, Ioan Caproșu, *Relațiile economice ale Brașovului cu Moldova. De la începutul secolului al XVIII-lea până la 1850*, Chișinău, Editura Universitas, 1992.

⁴ Cornelia Papacostea-Danicopolu, Lidia Demeny, *op. cit.*

Ținând seama de considerentele enunțate, vom analiza problema distribuției cărților pornind de la accepțiunea economică a termenului. Amintim faptul că, din punct de vedere economic, termenul de *distribuție* desemnează ansamblul mijloacelor și al operațiunilor care asigură punerea la dispoziția utilizatorilor sau a consumatorilor finali a bunurilor și serviciilor realizate de către diferiți producători. Mijloacele și operațiunile desemnate prin termenul de distribuție se clasifică în două mari categorii, și anume: *distribuția comercială și distribuția fizică*. *Distribuția comercială* constă în transferarea titlului de proprietate asupra produsului de la producător la consumator și se realizează prin intermediul agenților de distribuție. *Distribuția fizică*, numită și *logistică comercială*, constă în punerea efectivă a bunurilor și a serviciilor la dispoziția consumatorilor cu ajutorul mijloacelor de transport și al stocajului⁵.

Punctul de vedere economic în efectuarea investigației este necesar deoarece, în perioada amintită, atelierul tipografic a fost organizat și a funcționat în mod similar oricărui atelier meșteșugăresc medieval, iar produsele sale au fost destinate, în primul rând, vânzării. Investițiile și cheltuielile mari cerute de funcționarea unui atelier tipografic impuneau în mod obligatoriu folosirea unui ansamblu organizatoric care să asigure desfacerea tipăriturilor, recuperarea cheltuielilor și chiar obținerea unui profit care să permită continuarea producției. Mai mult încă, de la mijlocul secolului XVIII, tipografia a intrat realmente în rândul surselor aducătoare de venituri bănești pentru Stat și Biserică, în sensul că au fost tipărite cărți cu scopul de a fi vândute pentru a se aduna anumite sume de bani necesare achitării unor datorii financiare. Este evident că produsul tipografic nu poate fi considerat doar din punct de vedere cultural sau politic, prin ignorarea completă a însușirii sale de marfă.

Grosso modo, distribuția cărților a fost contra cost și gratuită, dar vom analiza aici doar distribuția contra cost, argumentând existența dirijării distribuției, înfățișând structurile de distribuție și modalitatea de transport a cărților până la destinație. De asemenea, vom aborda o chestiune ignorată de imensa majoritate a cercetătorilor, și anume cea a vânzării cărților. Pe parcursul studiului vom rediscuta unele teorii mai vechi și vom propune puncte de vedere noi, formulate pe baza informațiilor dobândite în urma cercetărilor proprii. Investigația se va face cronologic, prin studierea comparată a situației din Țările Române deoarece, dată fiind unitatea etnică, modalitățile de distribuție a tipăriturilor erau identice în toată aria românească, existând, chiar, destule mențiuni documentare ale transporturilor de carte tipărită dintr-o țară în alta. În plus, datorită uniformității tehnice medievale, în multe privințe, modul de distribuție al cărților era apropiat de cel practicat în restul Europei.

Soliditatea necesară argumentării este asigurată de cercetarea unor surse primare de informare: documente de arhivă, colecții de documente, izvoare narative și însemnări de pe cărți care relatează despre felul în care s-a făcut distribuția sau achiziția lor. Având în vedere economia lucrării, din numărul imens de însemnări editate, au fost reținute cu precădere cele care au drept suport cartea tipărită în Țara Moldovei, a cărei identificare se face după lucrarea de referință a lui Ioan Bianu, Nerva Hodoș și Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, vol. I-IV, București, 1902-1944, dar pentru a nu supradimensiona aparatul critic, am renunțat la trimiterile la această sursă. Surprinderea pertinentă a problemelor a impus studierea unei bibliografii ample care include monografii consacrate istoriei cărții, a bisericii, a școlii, a unor imprimate reprezentative, a unor lucrări privitoare la istoria comerțului românesc, precum și informațiile

⁵ Dumitru Patriche, *Tratat de economia comerțului*, București, 1998, p. 311-312.

utile diseminate în numeroase studii care urmăresc un aspect sau altul al istoriei cărții și a tiparului publicate în diverse periodice și care vor fi indicate la locul potrivit.

Dirijarea distribuției. În Țările Române, cărțile s-au difuzat sub controlul autorităților statale și eclesiastice chiar de la începutul activității tipografice. De-a lungul întregii perioade analizate, tipăriturile au fost împărțite între cele două mari instituții patronatoare de tipar, Domnia și Biserica, într-o proporție care a variat în funcție de predominarea temporară a uneia sau a alteia asupra tiparului. Ambele instituții au participat la realizarea efectivă a distribuției, prin intermediul structurilor ierarhice proprii. Dovada clară a dirijării distribuției cărților imprimate în prima tipografie din Țara Moldovei este oferită de studiul însemnărilor păstrate pe *Cartea românească de învățătură* (Iași, 1641-1643). Cercetând datele cronologice în care tipăritura a fost vândută, se observă că operațiunea a început încă din luna martie 1643 pentru cei care se puteau deplasa la Iași, iar în luna aprilie a început distribuția în zonele îndepărtate de centrul tipografic, în primul rând în Transilvania⁶.

Se mai observă și că imprimatele din atelierul înființat la mănăstirea Trei Ierarhi au fost împărțite între cele două mari instituții cu concursul cărora s-a înființat tipografia, și anume, Domnia și Biserica, reprezentate prin domnul Vasile Lupu, pe de o parte, mitropolitul Varlaam și mitropolitul Kievului, Petru Movilă, pe de alta. În consecință, o parte din cărți au fost preluate la câmara domnească și vândute de acolo, altă parte i-a revenit mitropolitului Varlaam, iar alta mitropolitului Kievului. Deoarece Vasile Lupu a fost unicul finanțator al atelierului, tot ale sale trebuie considerate și cărțile care s-au vândut direct de acolo. Este cunoscut faptul că, în 1643, o *Carte românească de învățătură* a fost cumpărată „din târg din Iași, de la tipariul domnesc” de un anume Mierțe, iar alta a fost cumpărată, la 15 august 1645, de către popa Ștefan tot în Iași, de „la câmara Vasilii voievod”⁷. Câmara domnească a existat ca instituție fiscală diferită de vistierie până în anul 1739, când a fost desființată de către Constantin Mavrocordat, care a dispus ca toate dările, taxele, veniturile din vămi etc. să se strângă la un loc⁸. Deși nu avem știri documentare directe, este posibil ca, în secolul XVII, o parte din banii proveniți din vânzarea cărților tipărite să constituie venituri personale ale Domnului. Este cazul domnilor Vasile Lupu, Gheorghe Ștefan și Antioh Cantemir care au finanțat masiv funcționarea tipografiei.

Însemnările arată că și mitropolitul Varlaam s-a ocupat cu distribuția cărților prin vânzare: *Cartea românească de învățătură* a fost cumpărată de „Mihalcea Durac ce-au fost logofăt mare <și> au dat patru galbeni de aur svenții sale lui Varlaam mitropolitul Sucevii” la 14 martie 1643⁹. Având în vedere faptul că instalația tipografică, împreună cu o parte din meșteri au provenit din Ucraina, de la mitropolitul Petru Movilă, putem presupune că un număr de exemplare din *Cartea românească de învățătură* i-a revenit

⁶ La 14 martie 1643, cartea fost cumpărată din Iași de fostul mare logofăt Mihalcea Durac, ducând-o apoi la Orhei; tot din luna martie, dar fără indicarea datei de zi, se mai cunosc doi cumpărători din actualul județ Suceava: un locuitor din satul Fonoiu și altul care a cumpărat de la un anume popa Manoilă din orașul Succava. Se mai cunoaște o însemnare făcută pe un exemplar din Transilvania, din satul Vad-Copalnic (MM), potrivit căreia „atunci când s-au împărțit *Evangheliile* acestora românești fost-au cursul anilor 7151 <1643> aprilie, în zilele lui Vasile voievod și a mitropolitului Varlaam” (Florian Dudaș, *op. cit.*, 260, 262, 348 și 401).

⁷ *Ibidem*, p. 237 și 314; Mircea Avram, *Unele însemnări de pe cărți vechi românești aflate în colecțiile Bibliotecii „Astra”*, în vol. *Valori bibliofile din patrimoniul cultural național*, vol. II, București, 1983, p. 376; Maria Dulgheru, *Însemnări manuscrise pe cărți vechi românești din județul Prahova*, *ibidem*, p. 409.

⁸ N. Grigoraș, *Instituții feudale din Moldova. I. Organizarea de stat până la mijlocul sec. al XVIII-lea*, București, 1971, p. 108.

⁹ Florian Dudaș, *op. cit.*, p. 260.

acestui. Probabil că Petru Movilă a primit un număr destul de mare de cărți din moment ce tipăritura încă se mai găsea de cumpărat în anul 1725¹⁰. Se observă că desfacerea cărților era coordonată de autoritățile patronatoare de tipar și în afara spațiului românesc.

Chiar dacă informațiile documentare directe lipsesc, deocamdată, cu siguranță că distribuția dirijată a existat și în a doua jumătate a secolului XVII și în prima jumătate a secolului XVIII în Țara Moldovei, fiind continuată procedura de la mijlocul secolului XVII. Argumente importante sunt furnizate de cercetarea circulației cărților. Observarea spațiului geografic mare în care exemplare diferite ale aceleiași tipărituri au fost semnalate într-un interval de timp scurt, coroborată cu viteza redusă de deplasare a mijloacelor de transport existente în epocă, ne obligă să conchidem că, fără o distribuție dirijată a cărților, prezența lor acolo nu ar fi fost posibilă. Credem că a existat o coordonare a expediției cărților în Transilvania. Chiar dacă, în acest stadiu al cercetării, nu deținem știri documentare care să înfățișeze în mod concret cum se realiza operațiunea, studierea circulației cărților tipărite în Țara Moldovei dincolo de hotarele acesteia, în Transilvania, convinge mai mult decât un document propriu-zis de existența fenomenului care s-a aflat la temelia legăturilor culturale foarte dinamice și a apropierii firești dintre români.

Pentru a oferi câteva exemple de cărți din Țara Moldovei care au ajuns în Transilvania în cursul secolului XVIII, amintim că *Liturghierul* tipărit de mitropolitul Dosoftei în anul 1679 a fost copiat de popa Pătru din Tinăud (BH) chiar în anul apariției¹¹ deci, în localitate ajunsese, deja, un exemplar tipărit care a putut fi folosit ca model. *Ceaslovul* tipărit la Rădăuți în anul 1745 a fost cumpărat pentru biserica din Dănești (MM) tot în anul apariției, iar în anul următor a fost donat celei din Surdești (MM). Exemplare din *Triodul* tipărit la Iași, în 1747, au ajuns în Maramureș tot în acel an, la Vișeu de Jos, Șieu, Borșa, Mara, Surdești, iar la 21 martie 1748 la Călinești, dar s-au vândut și în Iași, direct de către tipograful Duca Sotiriovici. *Antologhionul* (Iași, 1755) a ajuns la Roșia Montană (AB), în 1756 etc¹². O notă de pe *Psaltirea* tipărită la Iași, în anul 1743, susține fără echivoc afirmația de mai sus: „s-au primit <în> 1743, din sfânta mănăstire Putna <subl. ns.> la schitul acestei mănăstiri în Maramureș, ce să chiamă Moisei”¹³.

Un argument indirect al expedierii controlate a cărților tipărite din Țara Românească și Moldova în Transilvania este furnizat de decretul împărătesei Austriei, Maria Tereza, din 18 iunie 1747, prin care se interzicea pătrunderea acestor cărți în Transilvania: „după cum am hotărât și mai înainte în ce privește cărțile șismaticilor <adică ale românilor ortodocși neuniți cu Biserica Romei>, așa și acum pomenim prea grațios, să nu se îngăduie aducerea de cărți șismatice din Muntenia și Moldova <subl. ns.> pentru uniți. Îndată ce vor fi sosite la frontieră, la birourile noastre vamale, să se dea părinților iezuiți pentru a fi revizuite sau cenzurate în prealabil și numai după aceea să fie eliberate proprietarilor”¹⁴. Împărăteasa se referă la transporturi legale de carte,

¹⁰ Ieromonahul Lazăr din Kiev a cumpărat un exemplar al cărții „din cămara Pecerschii, din carele se vând cărțile la Podolia <...>, 1725 luna septemvrie 16 zile” (*Ibidem*, p. 192-193).

¹¹ Florian Dudaș, *Manuscrisele românești medievale din Crișana*, Timișoara, 1986, p. 110.

¹² Aurel Socolan, *Circulația în Maramureș a cărților românești tipărite în Moldova până la 1850*, în „Marmaja”, II (1972), p. 149-150; Ioan Bîrlcă, *Însemnări din bisericile Maramureșului*, București, 1909, p. 53-54, 69, 81-82 și 164; Elena Bărmuțiu, *Carte românească veche în colecții sătmărene*, Cluj-Napoca, 1998, p. 86; Ioana Cristache-Panait, *Circulația în Moldova a cărții în limba română tipărită în secolul al XVIII-lea*, în MMS, anul XLVIII (1972), nr. 5-6, p. 432 (în continuare: Ioana Cristache-Panait, *Circulația în Moldova*).

¹³ Ioan Bîrlcă, *op. cit.*, p. 133.

¹⁴ Virgil Molin, *Tipărița de la Râmnic, mijloc de luptă ortodoxă împotriva catolicismului din Transilvania (1705-1800)*, în MO, anul XII (1960), nr. 7-8, p. 464-465.

derulate prin punctele vamale de la graniță și nu la niște transporturi clandestine, făcute prin trecători tainice, prin ceea ce se numește „vama cucului“, cu traista etc. Or, importul transilvănean de carte tipărită peste munți era destul de intens, din moment ce a fost nevoie de emiterea unor decrete imperiale care să încerce stoparea lui.

În interiorul granițelor Țării Moldovei, chiar în anii apariției lor au fost cumpărate *Antologhionul* (Iași, 1726), la 22 noiembrie, *Penticostarul* (Iași, 1753), la 11 aprilie de către Constantin Adam și 17 aprilie de către sătenii din Strășeni (R. Moldova), iar la o dată neprecizată a acelui an, de către cei din Vama (SV), și *Apostolul* (Iași, 1756), „<la> velet 7265 <1756-1757>“¹⁵. Supoziția că toți cumpărătorii cărților tipărite la Iași sau la Rădăuți în acest interval cronologic s-au deplasat la tipografie pentru a intra în posesia imprimatelor nu este realistă. Având în vedere faptul că centrul tipografic avea o capacitate de distribuție a tipăriturilor limitată în raport cu numărul știutorilor de carte cărora li se adresau acele tipărituri, rezultă că ponderea cea mai mare a distribuției cărților se făcea prin intermediul structurilor administrative ale statului și bisericii, în diferite locuri din interiorul și din afara granițelor țării. Pentru cărțile imprimate în tipografiile în limba greacă și arabă ce au funcționat la mănăstirile Cetățuia și Sf. Sava din Iași, în primul rând în beneficiul comunităților ortodoxe din Imperiul Otoman, presupunerea că ele au fost expediate în locurile unde trăiau destinatarii și distribuite acolo este obligatorie.

Dirijarea distribuției este probată fără putință de tăgadă începând cu secolul XVIII de documentele de arhivă, de însemnările făcute pe tipărituri, precum și de studierea unor aspecte ale contextului cultural al epocii. Privitor la acestea din urmă, este cunoscut faptul că, la mijlocul secolului XVIII, domnul Constantin Mavrocordat a fost preocupat, între altele, și de ridicarea nivelului cultural al preoților. În acest context se înscriu înființarea tipografiei de la Episcopia de Rădăuți și aducerea de cărți tipărite din Țara Românească. Una dintre consecințe a fost și aceea că preoții se văd nevoiți, din ce în ce mai mult, să aibă cărțile proprii. Or, dacă preoții trebuiau să-și procure cărțile necesare, implicit trebuiau să li se asigure și posibilitățile de a face acest lucru.

Structuri de distribuție. Deși cartea se vindea și era scumpă, având, indiscutabil, un caracter de marfă, nu se poate vorbi despre o desfacere la piață, negustorul specializat care să o preia din atelierul tipografic și să o desfacă pe piață neexistând în perioada analizată¹⁶. Această particularitate a fenomenului de distribuție a cărților se explică prin faptul că, în întreaga perioadă cercetată, cartea nu era o marfă de larg consum, care să justifice o specializare a comercianților. De cele mai multe ori, într-o localitate rurală, de exemplu, se vindea o singură carte, destinată bisericii de acolo, astfel încât eforturile negustorilor erau, practic, inutile. În plus, în producția tipografică românească au existat numeroase *hiatus*-uri, negustoria de carte neputând avea caracterul unei îndeletnici permanente, care să asigure practicantilor săi venituri constante.

Studiul documentelor și al însemnărilor ajută la identificarea structurilor statale și eclesiastice participante la distribuția tipăriturilor. Potrivit acestora, imediat ce se încheia imprimarea, repartizarea cărților pe destinatari era făcută de către tipograful conducător de atelier și, din a doua jumătate a secolului XVIII, de către chivernisitorul

¹⁵ Olimpia Mitric, *Cartea românească veche în județul Suceava (1643-1830). Catalog*, vol. II, Suceava 1993, p. 11; Paul Mihailovici, *Cărți bisericești, manuscrise și icoane din Basarabia. Însemnări vechi și inscripții*, extras din „Luminătorul“, 1939, nr. 10-12 și 1940, nr. 1, Chișinău, 1940, p. 44 (în continuare: Paul Mihailovici, *Cărți bisericești, manuscrise și icoane din Basarabia*); *Inscripții*, în „Ioan Neculce“, fasc. 7 (1928), p. 253.

¹⁶ Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Carte și tipar în societatea românească și sud-est europeană*, p. 112.

sau purtătorul de grijă al tipografiei, ori de economul sau dichiuul Mitropoliei. Conducătorul atelierului era obligat să țină o evidență scrisă a cărților tipărite și a repartizării lor în funcție de destinație: „câte, când și unde, și cu ce ordin se trimite”¹⁷. Și la începutul secolului XIX, conducătorul de atelier, numit ipistat (administrator) al tipografiei, se ocupa în mod direct de distribuția tipăriturilor. Cercetarea însemnărilor de pe cărți a permis depistarea câtorva lucrări de a căror distribuție s-au ocupat marii tipografi de la mănăstirea Neamț: Gherontie (*Kecragarion*, 1814, trimis schitului lui Nifon, la 11 februarie 1815) și Grigorie „iconom epistat tipograf” (*Antologhionul*, mănăstirea Neamț, 1825, trimis la un schit la 1 iunie 1828), în numele mitropolitului Veniamin Costachi¹⁸.

Tipografia funcționând, de regulă, în incinta unei mănăstiri, vom înfățișa mai întâi structurile eclesiastice participante la distribuția cărților. Întreaga ierarhie bisericească, în frunte cu mitropolitul și apoi în ordine descrescătoare, era implicată în desfășurarea cărților. Însemnările de pe cărți demonstrează că, de multe ori, înșiși mitropoliții se ocupau cu distribuția cărților. Procedura inițiată de mitropolitul Varlaam a fost practică și de alți mitropoliți – patroni de tipografie. S-a păstrat o însemnare de la mijlocul secolului XVIII din care reiese că și mitropolitul Nechifor s-a ocupat cu vânzarea cărților: „acest *Molitvenic* (Iași, 1749), al meu carile am cumpărat de la preosfinția sa părinte mitropolit Nechifor <...>”¹⁹. În a doua jumătate a secolului XVIII, mitropolitul Gavriil Callimachi a controlat distribuția cărților tipărite în vremea sa. Ne referim aici la *Evangelia* din anul 1762, pe care înaltul ierarh a trimis-o la episcopii pentru a fi apoi vândută în țară. În luna decembrie 1762, Gavriil Callimachi i-a scris episcopului de Huși, Inochentie, „că s-au orânduit și la eparhiia Frăției Tale o sută cinsprezeci *Evangelii*, de care pohtim pe Sfinția Ta, împărțindu-le, să orânduiești feciori ca să strângă mai în grabă <banii> și să ni-i trimită aicea ca să-i dăm și noi la neguțatori să nu să mai înmulțască cu dobânda. Și acești bani să vor lua de pe la preoți și de pre la ctitori”²⁰. O scrisoare de înștiințare a fost trimisă și acestora din urmă, obligați să cumpere cartea: „și iată că s-au primit și cartea către preoți și către ctitorii sfintelor biserici și de la aceiași o să s(e) ia și banii”²¹.

La sfârșitul secolului, mitropolitul Iacov II Stamati s-a ocupat mult cu vânzarea cărților. Două *Ceasloave* (Iași, 1797) conțin însemnări elocvente în acest sens. Un anonim informează că: „I-am cumpărat de la preasfințitul mitropolit Iacov și am dat pe dânsul 22 lei”, la 10 februarie 1797. Preotul Grigori ot Rothiana a cumpărat și el unul „pe banii miei, de la Sfânta Mitropolii Iașului, de la arhiepiscopul nostru Iacov”, la 26 septembrie 1799²². Succesorul lui Iacov II Stamati în scaunul mitropolitan, Veniamin Costachi, s-a implicat și el în vânzarea cărților, așa cum reiese dintr-o însemnare potrivit căreia „această *Liturghie* (Iași, 1818), este a iconomului Gheorghiu din satul Epurenii și vânzătorul este dumnealui luminat mitropolit Veniamin”²³.

În cazul tipografiilor care au lucrat în beneficiul patriarhiilor ortodoxe orientale, distribuția cărților a fost controlată de patriarhi. De pildă, la 6 martie 1689, patriarhul

¹⁷ Const. N. Tomescu, *Tipografia exarhală duhovnicească din Basarabia*, în „Arhivele Basarabici”, anul III (1931), nr. 4, p. 262 (în continuare: Const. N. Tomescu, *Tipografia duhovnicească*).

¹⁸ Martin Bodinger, *Cartea românească veche în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din Iași. Catalog adnotat*, Iași, 1976, p. 367; C. Bobulescu, *Vieți de zugrăvi (1657-1765)*, București, 1940, p. 38.

¹⁹ Elena Mosora, Doina Hanga, *op. cit.*, p. 65.

²⁰ Arh. St. București, Ms. 544, p. 328-329, nr. 100.

²¹ *Ibidem*.

²² Ioana Cristache-Panait, *Circulația în Moldova*, p. 427; Elena Dima, *Cartea românească veche în bibliotecile documentare ale Arhivelor Statului. Catalog*, București, 1985, p. 160.

²³ Elena Dima, *op. cit.*, p. 265.

Dositei al Ierusalimului îi scria omologului Adrian al Moscovei: „acum tipărim cărți în Iași, din care vom trimite Sfinției voastre 30 de cărți“. La 12 octombrie 1715, Iustin egumenul mănăstirii Barnovschi din Iași îi raporta patriarhului Hrisant Notara că s-a încheiat tipărirea unei cărți la Iași (probabil lucrarea patriarhului privitoare la Ioan Damaschin) „deși a fost zăbavă, dar vinovat era tipograful, și nu eu. Din care-Ți trimitem două <exemplare>. Trebuia să trimitem și altele, dar până acum atâtea au ieșit și s-au dat. Și pe urmă, având răspuns, vom face după porunca Ta“²⁴. La fel, Ioan Scarlat, ginerele domnului Nicolae Mavrocordat, îi scria, la 30 iunie 1730, aceluiași patriarh Hrisant Notara: „am primit cele zece cărți *Împotriva Latinilor* (Iași, 1682), ale răposatului preafelicit Nectarie, și le voi împărți la cei ce știu limba latină, după porunca Ta“²⁵. Patriarhul Hrisant Notara se interesa îndeaproape și de activitatea tipografică din Țara Românească, intervenind, chiar, cu unele hotărâri privitoare la distribuția cărților tipărite. După cum reiese din scrisoarea lui Antim către patriarhul Ierusalimului, în august 1714 Hrisant Notara hotărâ să nu „iasă în afară nici o carte tipărită“. În corespondența amintită, mitropolitul Țării Românești își exprima regretul că, necunoscând hotărârea lui Hrisant, dăduse 24 cărți dascălului Mitrofan „pentru osteneala lui, care zice că le trimite în țara sa“²⁶. Despre cele 24 de cărți îi scria Mitrofan de Nisa lui Hrisant, la 12 august 1714, că le-a trimis „venerabilelor mănăstiri din țara noastră în dar, ca unele ce sunt de mare folos părinților ce se aflau în ele, care sunt fără învățătură și foarte sălbatici din pricina tiraniei de mulți ani“²⁷.

Coborând pe scara ierarhică, imprimările erau trimise la *episcopii*, așa cum atestă o însemnare referitoare la *Penticostarul* tipărit în anul 1753 la Iași: „s-au orânduit de Măria Sa vodă, cu cheltuiala sfinției sale părintelui mitropolitului Iacov și cu osteneala sfinției sale părintelui episcopului <de Huși> de s-au dat pe la sate <...>. Eu, cu porunca părintelui episcopului ot Huși, Gavri(l) monah ot Huși, le-am împărțit, let 7261 <1753> aprilie 9“. Câteva zile mai târziu, la 17 aprilie, cartea era cumpărată în satul Strășeni (R. Moldova), iar la o dată neprecizată a aceluiași an, de către sătenii din Vama (SV)²⁸. După cum s-a arătat mai sus, episcopului de Huși i-au fost trimise și de către mitropolitul Gavriil Calimachi 115 exemplare din *Evangelhia* (Iași, 1762), pentru a le vinde²⁹.

Pe vremea când era episcop de Roman, în 1777, Leon Gheuca a colaborat și cu episcopul Chesarie al Râmnicului, care i-a trimis un legător ambulant cu cărți tipărite în Țara Românească pentru a le vinde în Moldova. După ce Ioan legătorul a vândut o parte din cărți în eparhia Romanului, episcopul Leon Gheucă îi scria la 25 septembrie 1777, omologului său Inochentie I al Hușilor „ca să-i dai voie să vândă cărți și la eparhia sfinției tale și vrând acum să vie m-am lipsit a înștiința și eu pe sfinția ta“³⁰.

²⁴ Hurmuzachi-Iorga, *Documente grecești*, vol. XIV, partea I, p. 692-693.

²⁵ Petre P. Panaitescu, *Patriarhul Dositei al Ierusalimului și mitropolitul Dosoftei al Moldovei, cu prilejul unei scrisori inedite*, în BOR, anul LXIV (1946), nr. 1-3, p. 101; Hurmuzachi-Iorga, *Documente grecești*, vol. XIV, partea a II-a, p. 1049.

²⁶ Hurmuzachi-Iorga, *Documente grecești*, vol. XIX, partea a III-a, p. 119.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Dumitru I. Balaur, *Biserici în Moldova de răsărit: Cărți românești de slujbă bisericească care au trecut Prutul (veac. XVIII-XIX). Județul Lăpușna*, București, 1934, p. 27-28; Constantin Mosor, *Aspecte principale din viața și activitatea mitropolitului Moldovei Gavriil Calimachi (1760-1786)*, în BOR, anul LXXXVIII (1970), nr. 7-8, p. 772; A. D. Xenopol, *Istoria și genealogia casei Calimachi*, București, 1897, p. 138; *Inscripții*, în „Ioan Neculce“, fasc. 7 (1928), p. 253; Simeon Florca Marian, *Inscripțiuni de pe manuscrise și cărți vechi din Bucovina*, Succava, 1900, p. 32.

²⁹ Arh. St. Buc., Ms. 544, p. 328-329, nr. 100.

³⁰ Virgil Molin, *O legătorie de carte a Râmnicului ambulantă activând prin eparhiile din Moldova*, în MO, XV (1963), nr. 3-4, p. 421-423.

În afară de episcopii, cărțile erau luate și de către *protopopiate*, de unde erau cumpărate de bisericile din sate. O însemnare în acest sens s-a păstrat pe *Psaltirea* (Iași, 1766): „această sfântă *Psaltire* ce s-au dat la satul Cișmănești <este> cumpărată de săteni cu bani 3 lei pol 5 par(ale) <...>. Dat(ă) de mine smeritul ermonah Calistru iconom ot Dorohoi, leat 1766 iun(ie) 18”³¹.

Prevederea explicită a participării protopopiatelor la distribuția cărților apare în porunca trimisă protopopilor de către Dicasteria Chișinăului și Hotinului, la 23 noiembrie 1815. Informându-i pe protopopi că s-a tipărit *Liturghia* (Chișinău, 1815), „Dicasteria va poronci pin toată eparhia ca să vii aice spre a-ș(i) lua *Leturghii* și de acum înainte să slujască pe dânsăli, aducând și bani pentru dânsăli. Drept aceea ți să scrii cucernicii tale ca după primire aceștii poronci îndată să vii însuși cucernicia ta sau să trimiți un preut din partea cucernicii tale ca să iei *Leturghii* pentru toate bisăricile ci sunt în protopopia cucernicii tale, trimițând și bani, câte 30 lei pentru fișticare *Leturghii*”³². Între protopopii ce s-au supus poruncii au fost Constantin Feodorovici de la ținutul Fălești, care a cumpărat 62 de exemplare, motivând că „la multe biserici sunt *Liturghii* boierești”; protopopul Gheorghe Rodostat de la ținutul Hotinului a cumpărat 80 de exemplare, Nichita Glizean de la ținutul Ismail a cumpărat 11 exemplare; Ioan Dimitriu de la ținutul Lăpușna a cumpărat pentru toate bisericile din protopopiat, la fel ca și Teodor Stămati din ținutul Soroca³³.

După 1812, în Basarabia, cei care preluau tipăriturile de la protopopiate pentru a le distribui la bisericile din sate erau *blagocinii*. *Molebnicul* (Chișinău, 1815), „s-au dat de la sfânta Mitropolie la biserică din satul Cucioaia <...> la anul 1815 în luna lui decembrie”, iar *Polihronismosul* (Chișinău, 1826) „s-au trimis <la> bisărica S(fântul) Spiridon” de către blagocin ierei Ioan Cozmici³⁴.

Este important de relevat faptul că, după 1812, cărțile tipărite au continuat să circule de ambele părți ale Prutului. Studiarea circulației tipăriturilor ulterioare anului 1812 atestă prezența în număr mare a cărților tipărite la mănăstirea Neamț și la Iași peste Prut și, ocazional, a celor tipărite la Chișinău dincoace, cărturarii din cele două părți de țară trimițându-și cărți unii altora.

Puncte de distribuție a cărților erau și *metoacele* mitropoliei sau mănăstirii ce găzduia atelierul³⁵. Însemnările de pe cărți sugerează faptul că și *mănăstirile mari* erau puncte de vânzare a cărților pentru doritorii din zonele învecinate³⁶, foarte aproape de data imprimării. Mănăstirile mari se ocupau de aprovizionarea cu cărți și a metoacelor lor. Afirmția este susținută de exemplul (amintit și mai sus) *Psaltirii* tipărite la Iași, în anul 1743, care a fost trimisă schitului subordonat din Moisei (MM).

Dintre structurile administrative locale ale statului, participanți la desfacerea tipăriturilor erau *ispravnicii de ținut*, care trebuiau să impună *obligativitatea de cumpărare* a cărților. Afirmția este susținută de o anafora a marilor boieri ai Țării Moldovei, din 29 septembrie 1759, prin care s-a hotărât ca tipăriturile „să se împartă în toată țara <...>, prin

³¹ Martin Bodinger, *Cartea românească veche în colecțiile BCU din Iași*, p. 119.

³² Paul Mihailovici, *Tipărituri românești în Basarabia de la 1812 până la 1918*, București, 1940, p. 16.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Martin Bodinger, *Cartea românească veche în colecțiile BCU din Iași*, p. 289; Paul Mihailovici, *Cărți bisericești, manuscrise și icoane din Basarabia*, p. 22; BCU „M. Eminescu”, Iași, Doc. CCXCII.

³⁵ „*Viața sfinților din luna septembrie* (m-rea Neamț, 1808) s-au cumpărat de la călugărul Dumitru ci șădc la târgul Bârladului, la mitocul Neamțului <subl. ns.>. Lcat 1808 sâptembrie 26” (Elena Mosora, Doina Hanga, *op. cit.*, p. 158).

³⁶ Un *Molitvenic* (Iași, 1754), „I-am cumpărat de la sfinția sa părintele starițul Tcofan din sfânta mănăstire Putna <...> la v(ă)lcat 7263 <1754-1755>” (*Ibidem*, p. 70).

marafetul ispravnicilor de la ținuturi și banii aceștia îi vor da preoții, diaconii și poporănii, scriindu-li din partea Mării Tale luminate cărți *ispravnicilor de ținuturi* <subl. ns.> cu chipul ce s-a socoti și cu poroncă ca aceea ca să fie silitori asupra aceștii trebuințe, cum și din partea părintelui mitropolitului iar³⁷.

Obligativitatea de cumpărare a cărților tipărite se aplica în primul rând comunităților religioase: biserici și mănăstiri, atât din Țara Moldovei, cât și din afara granițelor ei, precum și ctitorilor acelor așezăminte. Mărturiile în acest sens sunt oferite de documentele din 29 septembrie 1759 și din decembrie 1762, precum și de porunca Dicasteriei Mitropoliei Chișinăului din anul 1815, amintite mai sus. În cel dintâi document se preciza că tipăriturile „să se împartă în toată țara, prin toate satele ce vor fi <având> biserici. Și să se dea și pe la mănăstirile de Țară și pe la mănăstirile grecești, fiindcă și aceste supt păstoria Mitropoliei noastre se află. Și pe la schituri, cum și pe la besearicile domnești și boierești”³⁸.

Însemnările de pe cărțile apărute în a doua jumătate a secolului XVIII în Țara Moldovei sugerează că, în ceea ce privește modul de desfacere și destinația tipăriturilor, anaforaia boierilor din 1759 prezenta o situație obișnuită³⁹. Este evident că tipăritura s-a distribuit în mod coordonat, dacă a ajuns aproape simultan în diferite locuri din Țara Moldovei.

Obligativitatea de cumpărare a cărților de către comunități era adusă la îndeplinire de către preoți ori de ctitorii așezămintelor religioase. Faptul este arătat fără echivoc de documentul din luna decembrie a anului 1762, amintit anterior. De aceea, credem că de multe ori numeroșii clerici de rang mic care apar în însemnările de pe cărți în calitate de vânzători la o dată foarte apropiată de apariția cărții nu vând sau nu își cumpără propria carte, ci reprezintă, de fapt, ultima verigă de distribuție a acesteia. Credem că mențiunea „am dat” trebuie înțeleasă, în multe cazuri ca „am vândut”, deoarece, pentru „am donat” se foloseau expresii precum „am dăruit”, „am dat de pomană”, „am dat pentru sufletul...” „am miluit” și, mai ales pentru secolul XVIII și începutul secolului XIX, expresia provenită din limba greacă „am afierosit”.

Începând din a doua jumătate a secolului XVIII, cei care se ocupau în mod efectiv de înfăptuirea achiziției de către biserici erau *epitropii*. Un exemplu în acest sens îl constituie biserica Sf. Dimitrie din Suceava⁴⁰. Firește, dacă o persoană particulară,

³⁷ BAR, Doc. Ist., CLLXXXVI/44, original și copie în Condica Mitropoliei din anul 1816, de Toader Gașpar diac de divan, la Arh. St. Iași, Documente, Pachet CCCLX/43, f. 89-91; C.Turcu, *Cărți, tipografi și tipografii din Moldova în secolul al XVIII-lea*, în MMS, anul XXXVI (1960), nr. 1-2, p. 30.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Pe un *Antologhion* (Iași, 1755), s-a notat: „din porunca Măriei Sale a lui vodă și a sfinției sale părintelui mitropolitului sunt date pe la bisărici <...>. Și aceste cărți le-am împărțit eu, sluga sfinției sale părintelui mitropolitului”. Pe altul s-a menționat: „s-au dat <subl. ns.> la sfânta mănăstire Ețcanii”, la 24 iunie 1755, pe altul „esti a sfinției mănăstiri Putnii. S-au dat la vclat 7263 <1755> iunii 23”, iar altul (deși nedatat) „s-au dat la biserica din Forăști”. *Liturghia* (Iași, 1792), „s-au dat la satul Mereni, cumpărată de toți sătenii la biserica din satul lor. Și s-au împărțit de mine <subl. ns.> la anul 1796 deche(e)mvrie 17” (Olimpia Mitric, *Cartea veche românească în județul Suceava*, vol. II, p. 75 și 78). La fel, la începutul secolului XIX, *Molebnicul* (Chișinău, 1815) „s-au dat de la sfânta Mitropolie la biserica din satul Cucioaia la anul 1815, în luna lui decembrie”. *Tipiconul* (Iași, 1826) „s-au dat la biserica noastră la Șărbești de preaosfințitul mitropolitul nostru Veniamin și au plătit-o preoții și diaconii și dascălul, dar să <nu>-l ție nime, cu cincizăci de lei”, iar *Molebnicul* (Iași, 1828) „s-au trimis la biserica din sat Cămu când s-au împărțit pe la toate bisericile <subl. ns.>, septembrie la anii de la H(risto)s 1828 zile 15” (Dumitru I. Balaure, *op. cit.*, p. 33 și 35; N. Iorga, *Inscripții din bisericile României*, vol. II, București, 1908, p. 229; Mircea Filip, *Cartea românească veche în biblioteca G.T. Kirilcanu. Bibliografie adnotată*, Bacău, 1970, p. 103; Martin Bodinger, *Cartea veche românească în colecțiile BCU din Iași*, p. 289; Paul Mihailovici, *Însemnări*, p. 22).

⁴⁰ *Evangelhia* (Iași, 1762) „este a sfintei biserici a marelui mucenic Dimitrie den târg, din Sociava, cumpărată cu bani de milostenie a episcopilor și a altor creștini. Și s-au scris și la condica bisericii <...> Și s-au iscălit și episcopul bisericii, la v(ă)leat 7271 <1762> sept(embrie) 14”. Precizarea s-a făcut și pentru alte cărți

membră a unei comunități dorea să cumpere o carte în numele bisericii căreia i-o dona apoi, lucrul era posibil. La acest aspect se referă însemnările de pe cărți care vorbesc despre cumpărarea unor tipărituri „pe seama bisericii”⁴¹.

Din a doua jumătate a secolului XVIII este atestată altă modalitate de desfășurare dirijată a cărților, și anume, prin intermediul *distribuitorilor ambulanți*. Această metodă, numită *colportaj*, a fost masivă în întreaga perioadă cercetată, mai ales în cazul Transilvaniei. Purtătorii de cărți de vânzare fiind încadrați de către cercetători în categoria *colportorilor*, mulți dintre ei se regăsesc în bibliografia consacrată circulației cărții românești. Credem însă că vânzătorii ambulanți nu trebuie incluși fără discernământ în categoria colportorilor, impunându-se distincția între cei care vindeau cărți în nume propriu, și care erau veritabili colportori, și vânzătorii trimiși de un atelier tipografic să facă acest lucru. Spre exemplu, în 1752, la Arad erau aduse de către Oprea legătorul 200 de cărți de la Râmnic, în schimbul lor tipografia solicitând cheltuiala imprimării și a transportului. În 1777, Ioan legător de cărți a fost trimis de episcopul Chezarie al Râmnicului să vândă cărți tipărite în Țara Moldovei⁴². Este discutabil dacă Oprea și Ioan legătorii, trimișii tipografiei de la Râmnic, trebuie considerați simpli colportori. De asemenea, se știe și că domnul Constantin Mavrocordat, în cea de a doua sa domnie în Țara Moldovei, a poruncit ca, pentru suplinirea lipsei de cărți de aici, să fie aduse cărți din Țara Românească. În legătură cu aceasta, la 24 martie 1742, marele vistiernic îi scria starostelui de Putna despre trecerea unui lipcan în Țara Românească și îi poruncește să dea banii necesari pentru 50 de cărți bisericești în limba română, ce urma să cumpere de acolo comisul Grigoraș⁴³. Câțiva ani mai târziu, între 1752 și 1753 (văleat 7261) este pomenit un „Petre munteanul carele purta cărți de vândut”, de la care ierei Pavăl din Hundriceni cumpăra un *Apostol* (Buzău, 1704) cu 3 lei, 10 potronici și 5 bani⁴⁴. Acești vânzători de cărți sunt numiți în mod impropriu colportori, deoarece ei fac parte din structurile organizate de distribuție a cărților. Având în vedere faptul că ne aflăm în prima jumătate a secolului XVIII, credem că este la fel de impropriu ca „Petre munteanul carele purta cărți de vândut”, de pildă, să fie considerat librar.

La începutul secolului XIX, cărțile tipărite se vindeau în *dughene*, pe lângă tipografie sau Mitropolie⁴⁵. Dughenile puteau fi specializate în vânzarea tipăriturilor, caz în care exista o persoană care se ocupa cu operațiunea de vânzare. La Chișinău, spre exemplu, în 1822, vânzarea cărților din dughena tipografiei era sarcina călugărului Damaschin⁴⁶. De regulă, cărțile erau amestecate cu alte mărfuri. Știm că *Descrierea Moldovei* (m-rea Neamț, 1825) a fost „cumpărată cu cinci lei de la o brașovenie din poarta Mitropoliei” din Iași⁴⁷.

ale acelei biserici, cumpărate la date mai îndepărtate de anul apariției, anume *Triodul* (Iași, 1747) și *Canonul Sfântului Spiridon* (Iași, 1750) (Olimpia Mitric, *op. cit.*, II, p. 50, 57 și 105).

⁴¹ N. Iorga, *Studii și documente*, vol. XIII, p. 208.

⁴² Virgil Molin, *op. cit.*, p. 421-423; Florian Dudaș, *Vechi cărți românești călătore*, București, 1987, p. 25.

⁴³ *Condica lui Constantin Mavrocordat*, Ediție cu introducere, note, indici și glosar alcătuite de Corneliu Istrati, Iași, 1985, vol. I, p. 149; Ioan Caproșu, *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, vol. V: *Acte interne (1741-1755)*, p. 120.

⁴⁴ *Inscripții*, în „Ioan Neculce”, fasc. 7 (1928), p. 245.

⁴⁵ Vânzarea cărții în dughene arată că numărul știutorilor de carte și, implicit, al doritorilor de lectură a crescut. Dascălul Gheorghe a cumpărat un *Catavasier* (Iași, 1792), „de la dughenile dumisale mitropolitului Iacov <Stamati> din târgul leșului” la 20 octombrie 1802 (Ilie Corfus, *op. cit.*, p. 109-110).

⁴⁶ Paul Mihail, *Contribuții la BRV*, II, p. 768.

⁴⁷ *Cartea veche românească în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare București*, București, 1972, p. 201 (în continuare: *Cartea veche românească în colecțiile BCU București*).

Cărțile se puteau vinde și *direct din atelierul tipografic*⁴⁸. Dovada certă a vinderii cărților direct din atelierul tipografic o reprezintă scrisoarea lui Ghervasie ieromonahul din mănăstirea Neamț către duhovnicul Serafim de la mănăstirea Hangu, din noiembrie 1821: „Sfinția Sa, părintele Vucol mi-au spus cum că de Sf(in)ția ta fiind îndatorit, au venit la noi, zicând că *ai scopos să cumperi trusteale tomurile Sf(ân)țului Efrem, două Ev(an)ghelii mari și pe Sfântul Isaac* <subl. ns.> și să te vestesc prețul lor. Vei ști Sf(in)ția ta că al treilea tom al *Sf(ân)țului Efrem* încă nu iaste gata, ce mai iaste încă de tipărit încă ca la zece coale. Iară celelalte, întâi și al doilea, sunt. Cum și *Sfântul Isaac* din vreo zece ce au mai rămas, de vei grăbi, vei apuca vreunul. Cum și pentru *Ev(an)ghelii* asemenea, iarăși de vei grăbi. Prețul unei *Evanghelii* legată iaste o sută lei, un tom de al *Sfântului Efrem* iaste 14 legat cu meșină și *Sfântul Isaac*, 16 lei legat cu meșină. Iară pentru al treilea tom, fiind încă negata, va rămânea, măcar că am legat prost vreo 6 și am dat prin biserici spre cetire. Prețul acestuia încă nu să știe, dar socotesc că dezlegat va fi 15 lei. Eu am pus în lucrare pentru *Evanghelii* de să leagă, fiindcă ni să cer și în alte locuri, și socotesc că pe la Sfântul Spiridon poți trimite după dănsel că să vor afla gata, *trimițând împreună și cuviinciosul preț*. Iară după *Sfântul Isaac* și după I și al II-lea tom al *Sf(ântului) Efrem*, măcar și mâine, că să află gata, asemenea *trimițând și cuviinciosul preț* <subl. ns.> ce s-au arătat mai sus”⁴⁹.

Între cei care se ocupau cu distribuția cărților trebuie încadrați și tipografii, care vindeau, uneori, exemplarele cărților care le reveneau drept plată pentru munca lor. Spre exemplu, *Triodul* (Iași, 1747), „I-am cumpărat eu, Ilie Munteanu de la Diac tipograful din oraș din Iași“, în anul apariției. La rândul lui, popa Ursul ot Târgul Neamțului a cumpărat un *Molitvenic* (Iași, 1749), „în leșu <de> la tipograful, de la Clementu”⁵⁰.

Transportul cărților la locurile de distribuție. De obicei, cărțile se vindeau nelegate. Cartea-marfă era în stare semifinită, adică avea colile doar colaționate în funcție de *signatură* și banderolate pe volume, dar lipsea legătura propriu-zisă, care urma să se facă la locul de cumpărare. Se proceda astfel deoarece, pe de o parte, se ușura greutatea și se micșora volumul mărfii transportate, iar pe de alta, legătura de carte era o problemă, de stil decorativ, în funcție de ceea ce prefera cumpărătorul⁵¹.

Din punctul de vedere al ambalajului, în perioada de început a tiparului, aceasta se rezuma la butoaie. Procedeu se aplica și în Apusul Europei, unde colecția de 14.000 de volume, pe care împăratul Ferdinand al II-lea al Austriei a cumpărat-o de la Filip-Eduard Fugger, a fost încărcată în butoaie și transportată pe șleperi de la Augsburg la Viena⁵². Mai târziu, cărțile se făceau baloturi învelite cu pânză ori se așezau în lăzi, ce reprezentau forma evoluată de împachetare pentru drum lung.

Transportul cărților tipărite s-a făcut mai întâi cu carele, ca peste tot în Europa vremii. Iată cum descrie în anul 1514 un contemporan sosirea la Basel a unei încărcături cu cărți imprimate de tipograful Aldo Manutius: „imediat ce sosește un car plin de cărți,

⁴⁸ Amintim doar că, la începutul secolului XIX, cartea lui Evghenie Vulgaris, *Adoleshia Filotheos* (Iași, 1815-1819), „este cumpărată din tipografie sfintii Mitropolii” (*Cartea veche românească în colecțiile BCU București*, p. 166), la fel ca lucrarea intitulată *Pentru datoritiile presviterilor de popor* (Chișinău, 1823), care „iaste drept a părintelui Theodor Ciohoran, cumpărată din sfânta mitropolie, cu 5 lei, la 1823 noiem(brie) 3 zile” (Martin Bodinger, *op. cit.*, p. 361).

⁴⁹ Ioan Ivan, *Cărți de ritual noutestamentare tipărite la mănăstirea Neamț în secolul al XIX-lea*, în MMS, anul XLIX (1973), nr. 3-4, p. 265-266.

⁵⁰ Gh. Ghibănescu, *Biserica Sf. Nicolae Domnesc*, Iași, 1934, p. 47; *Inscripții*, în „Ioan Neculce”, fasc. 7 (1928), p. 197; Olimpia Mitric, *Cartea românească veche în județul Suceava*, vol. II, p. 51.

⁵¹ Elisabeth Geck, *Gutenberg și arta tiparului*, București, 1979, p. 88.

⁵² Albert Flocon, *Universul cărților*, București, 1976, p. 331.

se prezintă treizeci de clienți în loc de unul. Nu vor decât să le plătească și se bat ca să le aibă”⁵³. Trebuie să precizăm faptul că, în Țara Moldovei, cărăușia s-a făcut aproape exclusiv cu carele trase de boi până destul de târziu, în secolul XIX⁵⁴.

În cazul aducerii cărților de peste hotare, starostii ținuturilor de margine erau obligați să asigure transportul acestora la Iași. Potrivit unei mărturii din 24 martie 1742, domnul Constantin Mavrocordat îi scria lui Dumitrașcu staroste de Putna despre trecerea unui lipcan în Țara Românească pentru aducerea a 50 de cărți în limba română. „Și aducând cărțile, să-i de și un om cu o căruță să le aducă la Iași”⁵⁵.

Mănăstirile aflate în apropierea graniței contribuiau și ele cu mijloacele proprii de transport la aprovizionarea cu hârtie a tipografiei mitropolitane. Mai sus s-a văzut că în Basarabia protopopiatele erau obligate să se deplaseze la tipografie pentru a-și lua cărțile ce le reveneau. Ținând seama de toate acestea și știind că nici tipografia și nici Mitropolia nu dispuneau de mijloacele necesare efectuării unor transporturi de asemenea amploare, rezultă că fiecare episcopie, protopopiat sau mănăstire își trimitea carele să aducă tipărițiile pe care trebuiau să le desfășoare în zona lor de jurisdicție spirituală. De la sfârșitul secolului XVIII, pentru transportul tipărițiilor s-a folosit și poșta sau menzila.

Vânzarea cărților. Deși, așa cum s-a văzut pe parcursul cercetării, bibliografia privitoare la istoria cărții românești și, mai ales, la circulația acesteia este foarte bogată, noțiunea de *vânzare de carte* este aproape inexistentă. Mai mult, unii autori resping orice conotație economică a funcționării tipografiilor, considerând că unicul mobil care a stat la baza activității lor a fost programul politico-religios sau cultural. S-a afirmat chiar că, și atunci când se proceda la comercializarea tipărițiilor, veniturile obținute căpătau semnificația unor ofrande aduse Bisericii⁵⁶. Ținând seama de costurile mari presupuse de înființarea și funcționarea unui atelier tipografic, credem că distribuția cărților însemna, în primul rând, vânzare. Cea mai mare parte a producției tipografice se distribuia prin vânzare sub controlul direct al autorităților patronatoare de tipar și prin intermediul structurilor administrative ierarhice pe care acestea le aveau pe întreg cuprinsul țării și care aveau sarcina impunerii obligativității de cumpărare pentru categoriile destinate ale tipărițiilor. Deși în acest stadiu al cercetării informațiile directe în sprijinul acestei ipoteze datează abia de la mijlocul secolului XVIII, procedeul s-a aplicat chiar de la începutul activității tipografice și a fost comun atât Țărilor Române, cât și întregului spațiu medieval. Argumentele sunt furnizate de analogia cu situația existentă în tipografiile din spațiul înconjurător Țării Moldovei, precum și de însemnările de pe cărți.

În Transilvania, la Brașov, activitatea tipografică a diaconului Coresi, desfășurată în cadrele fixate de preceptele religioase reformate ale mijlocului secolului XVI, a avut, incontestabil, un aspect economic: tipograful Coresi a lucrat pe bază de comenzi. Nu poate fi întâmplător faptul că principalele sale tipăriții în limba română: *Întrebare creștinească*, *Tetraevanghelul* și *Pravila* au fost tipărite între anii 1560 și 1562, adică imediat după anul 1559, în care municipalitatea din Brașov a hotărât reformarea Bisericii ortodoxe a românilor din Șchei, deci, atunci când a apărut posibilitatea valorificării lor. Diaconul Coresi a mai imprimat *Tâlcul evangheliilor* în anul 1565, cu

⁵³ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁴ Constantin A. Stoide, Ioan Caproșu, *Relațiile economice ale Brașovului cu Moldova*, p. 11.

⁵⁵ Ioan Caproșu, *Documente privitoare la istoria orașului Iași*, vol. V: *Acte interne (1741-1755)*, Iași, p. 120.

⁵⁶ Gheorghe Buluță, *Scurtă istorie a editurii românești*, p. 11.

cheltuiala nobilului calvin Forro Micloș, imediat după ce, în anul 1564, calvinismul a fost declarat confesiune oficială în Transilvania. Mai mult, din momentul în care a apărut cererea, Coresi a tipărit cărți și pentru comunitatea ortodoxă din Brașov, precum și pentru unii domni ai Moldovei și Țării Românești. *Evangelhia cu învățătură* imprimată în anul 1581 a fost solicitată de mitropolitul Țării Moldovei Teofan, împreună cu episcopii săi. La 14 august 1582, Lucas Hirscher, judele Brașovului, constata într-o scrisoare că *Evangelhia cu învățătură* se „vinde foarte bine” în Moldova și în Muntenia⁵⁷. Cercetarea activității diaconului Coresi, tipograful reprezentativ al Țărilor Române în secolul XVI, a impus concluzia că el „a fost nu numai tipograf, dar și editor care a vândut și răspândit cărțile prin comerț”⁵⁸ și că „e primul tipograf român producător de carte-marfă”⁵⁹. Acestea sunt singurele cazuri în care realitatea difuzării cărții contra-cost este afirmată, deși prestigiul științific al autorilor ar fi trebuit să-i îndemne pe numeroșii cercetători ai chestiunii să caute confirmări ale fenomenului și pentru veacurile următoare, știut fiind că în întreaga perioadă medievală una dintre caracteristicile vieții economico-sociale și politice a fost continuitatea.

În Țara Românească, o însemnare de pe *Tetraevangelul slavon* tipărit de Lavrentie ieromonahul la București, în anul 1582, păstrat astăzi la Biblioteca Universitară din Cluj atestă faptul că însuși tipograful Lavrentie a vândut acel exemplar fostului staroste de Putna, Broștog și soției sale, Candachia, care au plătit pentru carte o sumă menționată diferit, 145 sau 200 de zloți. Cumpărarea s-a făcut în timpul domniei lui Petru Șchiopu, probabil în ultima domnie a acestuia în Țara Moldovei (1582-1591), deoarece Broștog apare în diferite documente interne moldovenesti în calitate de staroste de Putna în anul 1584. Se observă că vânzarea s-a făcut din Țara Românească, de către tipograf, unui cumpărător moldovean⁶⁰.

Informațiile referitoare la distribuția prin vânzare a cărților sunt conținute și în prefețele tipăriturilor din Țara Românească de la mijlocul secolului XVII. Melchisedec, egumenul mănăstirii din Câmpulung, recomanda destinatarilor, în precuvântarea sa la *Învățăturilor preste toate zilele*, tipărite în anul 1642, cumpărarea cărții, adăugând că „puținul preț ce veți da” va fi folosit „spre cheltuiala ș-altor cărți care iară vor fi de treaba dumnilor voastre”, iar în prefața *Antologhionului* slavon din 1643, Udriște Năsturel cerea și el ca „să vă cumpărați această carte”. *Pravila de la Govora* (1640) avea prețul de vânzare imprimat, și anume, 20 de costande de argint⁶¹.

Referindu-ne la altă zonă de credință ortodoxă, știm că, tot în secolul XVII, la Kiev, tipografia din Lavra Pecersca avea o cămară din care se vindeau cărțile. Așa cum s-a văzut anterior, aici au fost depozitate și cărțile pe care Petru Movilă, mitropolitul Kievului, le-a primit de la tipografia mănăstirii Trei Ierarhi din Iași, pentru a le vinde comunității românești ortodoxe din acea zonă. Pentru Țara Moldovei, însemnările de pe cărți atestă faptul că, imediat după ieșirea de sub teascuri a *Cărții românești de învățătură*, între cumpărători s-au numărat și fostul mare logofăt Mihalcea Durac (martie 1643), episcopul de Rădăuți (în anul 1644), Vlaicu mare postelnic (în 1652),

⁵⁷ Hurmuzachi-Iorga, *Documente grecești*, vol. XI, p. 656; Nestor Vornicescu, *Cazaniile noastre*, în MMS, anul XXXVII (1961), nr. 3-4, p. 187.

⁵⁸ Dan Simonescu, Gheorghe Buluță, *Scurtă istorie a cărții românești*, 1994, București, p. 21.

⁵⁹ Alexandru Dușu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, p. 19.

⁶⁰ Demeny Lajos, Lidia A. Demeny, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea. Studii, articole, comunicări*, București, 1986, p. 139.

⁶¹ Ioan Bianu, Nerva Hodoș, Dan Simonescu, *Bibliografia românească veche*, București, 1903, vol. I, p. 108, 127 și 135; Alexandru Dușu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, p. 19.

precum și viitorul domn Gheorghe Ștefan⁶², ceea ce îndreptățește presupunerea că forma principală de distribuție a tipăriturii a reprezentat-o vânzarea, din moment ce persoane bine plasate în societatea moldoveană a epocii nu au putut să și-o procure în alt mod. De multe ori, între cumpărătorii cărților direct din atelierul tipografic, în întreaga perioadă analizată s-au aflat înalți ierarhi ai Țării Moldovei. În evul mediu, regimul proprietății era bine stabilit, între bunurile personale și bunurile de care se beneficia ca urmare a exercitării unei funcții sau a viețuirii într-o comunitate făcându-se întotdeauna distincție. Astfel se explică acele însemnări făcute pe cărțile tipărite la începutul secolului XIX, care demonstrează că, uneori, însuși mitropolitul a cumpărat cărți din atelierul Mitropoliei. A fost cazul lui Veniamin Costachi, care a cumpărat 12 volume ale *Vieților sfinților* tipărite în tipografia mănăstirii Neamț, între anii 1807-1812, după care le-a trimis bisericii din satul Costuleni, de peste Prut, împreună cu un *Apostol* tipărit la Blaj, în 1814⁶³. Mai mult, între cumpărătorii cărților nou imprimate s-au aflat și domnii țărilor vecine, în primul rând ai Țării Românești. Un anume popa Dinu a notat pe un *Antologhion* (Iași, 1806): „să se știe că este de la Măria sa vodă Caragea, cumpărat și trimis aici la sfânta biserică Izvorul Tămăduirii, la satul Domneștii de Jos și l-am primit de când s-au tânosit biserica <in> 1817 ghenarie 1”⁶⁴.

Prezența unei cărți cumpărate din tipografia Blajului de către mitropolitul Țării Moldovei și a uneia cumpărate de la Iași, de către domnul Țării Românești, în biserici din Basarabia, dovedește încă o dată atât faptul că distribuția cărților se făcea în primul rând prin vânzare, cât și că, în domeniul tipografic practicile erau unitare pe întreg teritoriul românesc. Un exemplu clar, amintit anterior, care susține practica vânzării cărților există și pentru a doua jumătate a secolului XVIII, când mitropolitul Gavriil Callimachi a cerut să i se vândă *Evanghelia* (Iași, 1762).

Prevederea explicită a vânzării cărților apare la începutul secolului XIX, atât în prefețe cât și în actele de înființare a unei tipografii. În prefața *Vieților Sfinților* tipărite la mănăstirea Neamț în anul 1807 se arată că „tipărind părinții o carte a unei *Luni* să o vândă celor ce vor vrea să le cumpere”⁶⁵. În regulamentul de înființare a atelierului de la Chișinău, din 1814, distribuția cărților prin vânzare este specificată limpede hotărârea Sf. Sinod pentru aprobarea înființării tipografiei prevăzând: „cărțile tipărite în tipografia exarhală sunt libere a fi puse în vânzare, atât pentru fețele bisericești, cât și pentru particulari”⁶⁶. Vânzarea cărților din tipografia basarabeană este probată și de însemnările pe cărțile imprimate acolo.

Aspectul economic al activității tipografice. Chiar dacă nu avem știri directe pentru Țara Moldovei din secolul XVII și prima jumătate a secolului XVIII, cele arătate mai sus și analogia cu situația existentă în zonele înconjurătoare arată că teoria potrivit căreia în activitatea tipografică a Țărilor Române din acea perioadă aspectul economic a lipsit cu desăvârșire⁶⁷ nu este verosimilă. Chiar dacă finalitatea producției sale era diferită față de a oricăror alte îndeletniciri, tiparul nu putea face excepție de la regulile economice ale vremii. Similar oricărui atelier meșteșugăresc, tipografia era antrenată într-o serie de relații economice pentru a putea funcționa. Cheltuielile presupuse de

⁶² Simion Florca Marian, *Inscripțiuni de pe manuscrise și cărți vechi din Bucovina*, p. 457; Florian Dudaș, *op. cit.*, p. 336; RI, anul VIII (1922), nr. 7-9, p. 146-147.

⁶³ Dimitrie I. Balaur, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁴ Victor Brătulcanu, *Documente și inscripții vechi din biserici*, în GB, anul XX (1961), nr. 3-4, p. 260-261.

⁶⁵ Ilie Gheorghiță, *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, Mănăstirea Neamț, 1946, p. 113.

⁶⁶ Const. N. Tomescu, *Tipografia duhovnicească*, p. 268.

⁶⁷ Gheorghe Buluță, *op. cit.*, p. 11.

înființarea și funcționarea unei tipografii erau mari, astfel încât suntem îndreptățiți să presupunem că se urmărea cel puțin acoperirea cheltuielilor de lucru, dacă nu și obținerea unui anumit profit din imprimarea cărților.

Prima mențiune privitoare la faptul că atelierul tipografic era aducător de venit pentru instituția ecleziastică, în speță, pentru biserica sau mănăstirea pe lângă care funcționa, datează din anul 1713 și este cuprinsă în *Așezământul* mitropolitului Antim Ivireanul. Prin acel act, mitropolitul preciza că tipografiile erau liberi să tipărească unele lucrări pe cont propriu și chiar să le vândă, dar cu condiția să dea bisericii Tuturor Sfinților din București, unde era atelierul la care se referă *Așezământul*, un anumit procent din venitul obținut: „din câți bani va lua de pe acea carte, să aibă datorie tipograful să dea bisericii al patrulea ban”⁶⁸. Contribuția financiară a tipografiei la sporirea avutului mitropoliei, pe de o parte, și a unor participanți la imprimare, pe de alta, este întărită de o însemnare privitoare la *Ceaslovul* slavon din anul 1749, apărut în Țara Românească, care arată suma de 154 taleri ca fiind costul lucrării și că s-au pus în vânzare volumele nelegate cu prețul de un zlot exemplarul, din care Mitropolia urma să ia 25 parale, eclesiarul 3 și diortositorul 6 bani⁶⁹.

Documentele de arhivă și însemnările de pe cărți indică faptul că ipostaza de sursă aducătoare de venituri bănești a tipografiei s-a accentuat spre mijlocul secolului XVIII. Tocmai la acest fel de a lucra al lui Duca Sotiriovici din deceniul patru al secolului XVIII se referea N. Iorga, atunci când îl numea „negustor de tipar”⁷⁰.

În aceeași perioadă, în Țara Românească, domnul Mihail Racoviță stabilea, la 20 iulie 1742, ca atelierele tipografice să funcționeze numai în incinta Mitropoliei sau a Episcopiei, sub supravegherea ierarhului respectiv, justificând măsura luată prin aceea că „dreptul care-l aduce tipografia să fie dat <acestuia>, care mai presus de toți ceilalți are a întâmpina și a îndrepta greutățile care vin asupra-i și se ivesc pentru el de fiecare dată, drept neînsușit întru nimic, de nici o persoană și supt nici un motiv. Căci cel ce ar îndrăzni să smulgă Bisericii un drept strein lui este răspunzător în fața legii”⁷¹. Din această hotărâre domnească rezultă în mod limpede că tipografia avea o latură economică ce nu poate fi ignorată și care, ținând seama de unitatea tehnică și organizatorică a domeniului, de circulația permanentă a meșterilor tipografi în întreg spațiul românesc, precum și de schimbul de domni între cele două Țări Române, a existat, cu siguranță, și în Țara Moldovei.

Prima informație concretă despre finalitatea financiară a activității tipografice din Țara Moldovei este conținută în documentul din 29 septembrie 1759, amintit mai sus. Conform acestuia, mitropolitul Iacov I Putneanul a tipărit cărți cu scopul de a fi vândute, pentru a aduna o parte din banii necesari achitării datoriilor financiare ale Mitropoliei. Documentul relevă faptul că o comisie formată din mari boieri, logofeții Radu Racoviță, Ștefan Roset și Ion Bogdan, hatmanul Vasile Roset și marele vistiernic Ion Canta, a fost însărcinată de către Domn să cerceteze situația datoriilor bănești ale Mitropoliei și să găsească soluții de achitare a acestora. Actul face trimitere la o anafora anterioară, din timpul domnului Scarlat Ghica, din perioada cuprinsă între 20 martie 1757 și 28 iulie 1758, din care rezultă că mitropolitul Iacov I a tipărit cărți cu cheltuiala proprie pentru a fi vândute, iar cu banii obținuți să se plătească datoria Mitropoliei. Din

⁶⁸ *Așezământul lui Antim*, în Antim Ivireanul, *Opere*, ediție îngrijită de Gabriel Ștrempele, București, 1972, p. 335.

⁶⁹ *BRV*, vol. II, p. 109.

⁷⁰ N. Iorga, *Istoria românilor*, vol. VII: *Reformatorii*, p. 144.

⁷¹ Tit Simedrea, *Tiparul bucureștean de carte bisericească*, p. 930.

această datorie, Iacov I Putneanul achitase deja, o parte, dar mai rămăseseră 10.325 de lei, plus dobânda aferentă. Marii boieri au propus două surse de venit ce ar fi putut contribui la achitarea debitelor, și anume: vânzarea sării de la ocnă și a cărților tipărite în atelierul Mitropoliei. Cum în acel an se imprimase o *Liturghie*, boierii au hotărât ca aceasta să se vândă cu 10 lei, în condițiile arătate anterior.

Este posibil ca, în același an, mitropolitul Iacov I Putneanul să fi tipărit și lucrarea intitulată *Despre lemnul Sfintei Cruci* tot pentru a fi vândută, deoarece apariția cărții a avut rostul de a rezolva o situație bănească dificilă a mănăstirii Xiropotamu de la Muntele Athos. Încă din anul 1757, se afla în Țara Moldovei Constantin Daponte, reprezentantul mănăstirii, sosit aici pentru a obține ajutorul Domnului Scarlat Ghica și căruia îi oferise o bucată din Lemnul Sfânt. Călătoria lui Daponte în Țara Moldovei a avut un mare ecou, mitropolitul Iacov I Putneanul dând și el o pastorală în care îndemna la sprijinirea mănăstirii amintite și făcând cunoscută istoria Lemnului Sfânt⁷².

Practica obținerii de venituri bănești prin vânzarea cărților a fost continuată și de succesorul lui Iacov I Putneanul, mitropolitul Gavriil Callimachi. Mai mult chiar, acesta a împrumutat o sumă de bani pentru a contribui la imprimarea *Evangheliei* (Iași, 1762). Ierarhul nu ar fi făcut acest lucru dacă nu ar fi fost sigur că își poate recupera investiția și că va obține chiar și un anumit profit. După încheierea imprimării, Gavriil Callimachi i-a trimis episcopului de Huși 115 exemplare, pe care i-a cerut să le vândă „cu prețul de lei 7 unul” și să-i trimită banii, „ca să plătească în grabă neguțitorilor, spre a nu mai spori dobânda”⁷³. Sesizând disponibilitatea lui Mihail Strelbițchi, într-o altă etapă, de a onora diferite comenzi tipografice, T.G. Bulat vorbea despre „buna tradiție românească ce se stricase pe timpul îndelungatei păstori a mitropolitului Gavriil Callimachi”⁷⁴. Cele înfățișate până aici conduc la concluzia că, în secolul XVIII, tipografia a făcut parte din rândul surselor aducătoare de venituri bănești atât ale Mitropoliei, cât și ale mitropolitului.

Informații directe despre aspectul economic al activității tipografice există pentru secolul XIX în prefețele cărților și în documente. Corespondența purtată în 1821 de Ghervasie, tipograf la mănăstirea Neamț, cu duhovnicul Serafim de la mănăstirea Hangu conține alte indicii despre latura financiară a tipografiei. Arătând care era prețul de cost al lucrării *Sfântul Efreim Sirul*, Ghervasie scria: „faceți socoteală cum să află hârtia și cheltuiala tiparului și veți vedea ce câștig avem noi”⁷⁵. În 1823, când a apărut și volumul III al cărții, pe un exemplar păstrat astăzi la BCU „M. Eminescu” din Iași s-a făcut o mențiune: „cite un leu pe 10 coale socotim că fiește carele va judeca cu cuviință a da, că aminterlea să păgubește tipografia”⁷⁶.

Au existat și cazuri când s-au vândut doar părți dintr-o carte. La 20 decembrie 1807, Simion Găină din Pîrîu a cumpărat o *Floare* (Iași, 1803), astfel: „din Mitropolia Iașului trei capite, iară un cap de la părintele Axente, ginerele protopopului Vasile din Căcăuți Nemțușor, cum și de legat s-au legat în mănăstirea sf(ântă) Neamțu”⁷⁷. Din *Noul Testament* (m-rea Neamț, 1818) se cunosc două exemplare care sunt compuse atât

⁷² Teodor Bodogac, *Ajutoarele românești la mănăstirile din Sfântul Munte Athos*, Sibiu, 1940, p. 203-204.

⁷³ A.D. Xenopol, *Istoria și genealogia casei Callimachi*, p. 138; Melchisedec Ștefănescu, *Cronica Episcopiei de Huși*, p. 278; Constantin Mosor, *Aspecte principale din viața și activitatea mitropolitului Moldovei Gavriil Callimachi*, p. 772.

⁷⁴ T.G. Bulat, *Tiparnițele moldovenești de carte bisericească de la Mitropolitul Varlaam la Mitropolitul Veniamin Costachi*, în MMS, anul XLVII (1971), nr. 5-6, p. 359.

⁷⁵ Ioan Ivan, *Cărți de ritual*, p. 266.

⁷⁶ Martin Bodinger, *op. cit.*, p. 321.

⁷⁷ I. Ionescu, *Activitatea tipografiei mitropolitane din Iași*, în „Noua Revistă română”, 1901, vol. 4, p. 108. Autorul precizează că tipărirea este înecată în cerneală. Probabil că tipografia a vândut acele coli tipografice pe care s-a făcut proba tiparului.

din capitole tipărite, cât și copiate, ceea ce înseamnă că tipografia pune în vânzare nu numai cartea întreagă, ci și caietele ei sub formă de fascicule, viitorul posesor urmând să o completeze și să o lege⁷⁸.

Credem că practica cumpărării cărților pe bucăți era destul de frecventă. În documentul conținând cărțile pe care Neculai Holban i le-a lăsat moștenire fiului său, Vasile, la 9 iulie 1763, figurează un „*Triod posna* <...> niște trătăje <...>; niște trătăje <subl. ns.> de a optăle săbor”⁷⁹. Prin urmare, într-un atelier tipografic se valorifica tot ce se putea, deoarece prețul ridicat al hârtiei, în primul rând, nu permitea risipa.

Potrivit documentelor referitoare la tipografia de la Chișinău, din vânzarea cărților se obțineau sume importante de bani. În raportul privitor la activitatea pe zece luni a atelierului tipografic, încheiat la 1 ianuarie 1823, se arată că: „față de cărțile vândute în anul 1821 pentru suma de 4.598 lei, în cursul a zece luni ale anului 1822, în dugheana de cărți a tipografiei s-au aflat 3.774 exemplare pentru suma de 37.960 lei. Din acest număr s-au vândut 543 exemplare pentru suma de 3.598; <sunt> date în cont 549 exemplare, pentru suma de 3.795 lei 5 para(le); <sunt> rămase în dugheană cărți cu diverse titluri, 2.682 exemplare, pentru suma de 29.864 lei 35 para(le)”⁸⁰.

Cercetarea critică a însemnărilor de pe cărți și a documentelor de arhivă conduce în mod inevitabil la demontarea acelor clișee istoriografice potrivit cărora difuzarea cărților s-a făcut în primul rând pe cale populară, de multe ori pe poteci tănuite, prin „vama cucului”, cu desaga etc. de nenumărații predecesori ai lui badea Cîrțan. Distribuția tipăriturilor a fost un proces organizat și controlat în mod riguros de cele două mari instituții patronatoare de tipar, Domnia și Biserica, și numai astfel cărțile și-au putut îndeplini funcțiile politice și culturale, care astăzi ne apar ca fiind impresionante.

Pe de altă parte, ținând seama de costurile mari presupuse de înființarea și funcționarea unui atelier tipografic, cea mai mare parte a producției tipografice se distribuia prin vânzare. Privitor la aspectul economic al producției tipografice, teoria potrivit căreia conotația economică a lipsit cu desăvârșire nu este verosimilă, din cauză că tipografia era o întreprindere costisitoare, care nu putea face excepție de la regulile economice ale vremii.

⁷⁸ Titus Furdul, *O tipăritură românească veche, imprimată în secolul al XIX-lea la mănăstirea Neamț, conservată la mănăstirea Frâsinei, județul Vâlcea*, în *Valori bibliofile din patrimoniul național*, vol. I, Râmnicu Vâlcea, 1980, p. 126.

⁷⁹ Arh. St. Iași, Fond Documente, Pachet DCCLIV/10.

⁸⁰ Paul Mihail, *Contribuții la Bibliografia românească veche*, II, Extras din AIIAI, XXII/2, p. 772-773; idem, Zamfira Mihail, *Acte în limba română tipărite în Basarabia*, vol. I, București, 1993, p. XXII.

CÂTEVA REFLECȚII ASUPRA CĂRȚII DE ISTORIE ÎN PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI XIX

Alexandru Istrate

La începutul secolului XIX, în spațiul românesc, asistăm, este adevărat, timid, la clarificarea unor atitudini privitoare la felul în care scriitorii timpului înțelegeau să-și precizeze planurile legate de elaborarea textelor și, alt lucru extrem de important, cum vor putea acestea să aibă un impact cât mai vizibil și mai pregnant asupra cititorilor. A scrie cărți din cărți, practică absolut normală în cultura veche¹, nu-și mai găsea rostul în relația cu posibili lectori, tot mai puțini dispuși să parcurgă la nesfârșit pagini ale căror conținut le era familiar, dată fiind repetarea unor evenimente care și așa nu îi reprezentau în mod fundamental, nevenindu-le în întâmpinarea propriilor dileme legate de trecut. Două probleme majore trebuiau rezolvate cât mai repede cu putință: politica editorială, și validarea unui alt tip de scriere, îmbogățit tematic, fapte condiționate, printre altele, și de cererile venite din partea cititorilor, luate în considerare din ce în ce mai serios după 1800.

Apariția periodicelor a avut darul de a retrasa arealul de manifestare reclamat de cărturarii vremii, mobilizând eforturi considerabile de acomodare cu tot ce însemna mesajul textului, nivelul conștientizării lui, spre a fi mai inteligibil, astfel încât asimilarea lui să poată cuprinde un segment important din prenumerații². Miza nu era deloc de neglijat, având în vedere că nu puțini vor fi cei care, ulterior, își vor datora consacarea pe tărâm cultural materialelor apărute în presă, cu ajutorul cărora deveniseră persoane publice, statut aducător de glorie și respect în cadrul mediilor sociale de proveniență. Practica în sine nu aducea nimic spectaculos, în peisajul publicistic european de atunci fiind intens uzitată. În Occident, tinerii aspiranți la o validare culturală își trimiteau lucrările la diferite redacții, nutrind speranța includerii lor în următoarele numere ale ziarelor sau revistelor distribuite cu regularitate. Atât Byron, cât și Walter Scott, exemple credem noi elocvente, își câștigă celebritatea, în primul rând, datorită prezenței constante în paginile publicațiilor, abia mai târziu venind și faima ca scriitori, datorită de prestanță și oarecare stabilitate financiară. Ambele variante de legitimare însemnau enorm pentru cel în cauză însă, din păcate, sumele de bani ce răsplăteau colaborările erau derizorii, departe de a mulțumi pe cineva³, extrem de greu fiind pentru aceia care

¹ Mircea Vasilescu, „Iubite cetitoriule...” *Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, Pitești, Editura Paralela, 45, 2001, p. 24.

² Ștefan Lemny, *Conștiința națională în primele periodice din Moldova*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A.D. Xenopol»”, Iași, XVIII, 1981, p. 240.

³ Cristophe Charle, *Intellectualii în Europa secolului al XIX-lea. Eseu de istorie comparată*, Iași, Institutul European, 2002, p. 95-96.

trăiau doar de pe urma scrisului, nevoiți fiind să practice diverse meserii pentru a-și rotunji venitul.

Fatalmente, literatura de curte se găsea într-o ultimă fază de exprimare, ignorată și fără putință de a schimba destinul în favoarea sa, abandonată, voit sau nu, de înșiși cei care o generaseră. Interveneau o serie de determinări – printre ele cea materială deținând un primat nedorit – ce nu aveau cum să nu modifice întregul sistem de poziționări față de producțiile literare. Practica citirii devenea în jurul anilor 1800 un act eminent public în ceea ce privește finalitățile sale, antrenând spiritele, declanșând reacții diverse, focalizate asupra cărților și periodicelor ce-și făceau loc cu greu în peisajul timpului. Lecturile întreprinse în spațiul privat departe de tumultul străzilor rămăneau ineficiente dacă nu se comentau în saloanele din București sau din Iași. Transferul către zona „mondenească” a societății, nu tocmai în sensul peiorativ al conceptului, va deveni una din trăsăturile specifice culturii din prima jumătate a secolului XIX.

Mai mult, plăcerea de a citi este descoperită treptat și prin intermediul cabinetelor de lectură, unde se puteau găsi cărți aduse de la Paris, Bruxelles ori Berlin⁴, toate însă tratând istoria universală, ori prezentând biografii ale marilor conducători militari, precum Alexandru cel Mare, Cezar, Petru cel Mare, Carol al XII-lea, Napoleon. Oferta, extrem de generoasă în acest sens, pune la dispoziția celor interesați numeroase titluri, antrenând conturarea unor perspective de ansamblu, altfel imposibil de formulat dacă se parcurgeau doar scrierile autohtone.

În plan istoriografic, pronunțarea punctelor de vedere, într-o dinamică neașteptată dacă ținem seama de letargia secolului XVIII⁵, aduce precumpănitor în atenție raportul dintre tradiție și continuitate, ce favoriza proiectarea istoriei dintr-un centru ideal, în care predominau elitele, pe de o parte, și noul curent de racordare la influențele vremii, ce reliefa necesitatea elaborării unei noi metodologii, reclamată imperios de generația tânără. Lui Alecu Russo⁶ nu îi este greu să înțeleagă de ce „fanatismul patriotic și ignoranța atribuie lui Ștefan [cel Mare] tot ce i se pare minunat, tot ce-i este necunoscut: orice zidire veche, un pod de piatră dărâmat, o movilă de pământ rădăcată în mijlocul unui șes întins, o ruină de cetate, biserici, schituri...”, punând interpretarea pe seama tradițiilor îmbogățite de-a lungul veacurilor, conștientizând, totodată, că imaginarul popular avea limitele sale, servind unui orizont de așteptare destul de semnificativ, construct cultural ce nu rezista însă tipurilor de analiză la care năzuiau tinerii cu înclinații către istorie din spațiul românesc.

Sub nici o formă însă, nu poate fi vorba de o negare totală a contribuțiilor anterioare, o rupere definitivă de scriitura veche, dovada imposibil de tăgăduit fiindu-ne oferită de inițiativa lui Mihail Kogălniceanu și Costache Negruzzi, care anunțau la 1840 tipărirea, în trei tomuri, a cronicilor Moldovei și Valahiei, și făceau apel „la toți ce au litopiseșele Valahiei sau Moldaviei... de a le împrumuta, adresându-le la Cantora Daciei Literare, și spre mulțumire vor primi în dar trei ecsemplare a colecției, cu numele lor tipărit pe titlu”. Apreciabil ca proiect, gestul de recuperare a lui Ureche, Neculce sau Costin, gândit de cei doi intelectuali, nu avea nici o șansă reală de reușită în condițiile în care nu aveau la dispoziție materialul necesar, lipsindu-le atât manuscrisele, dar și documentele ce le-ar fi putut limpezi considerabil perspectiva asupra trecutului. Ar fi eronat

⁴ Alexandrina Ioniță, *Carte franceză în Moldova până la 1859* (teză de doctorat), Iași, 2000.

⁵ Ștefan Lemny, *Întâlniri cu istoria în secolul XVIII. Teme și figuri din spațiul românesc*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza”, 2003, p. 44.

⁶ Al. Russo, *Scrieri*, Craiova, Editura Scrisul românesc, p. 16.

să credem că abia atunci apar primele semnale în legătură cu situația inconfortabilă pe care era silit să o trăiască oricine dorea să-și clarifice eventualele nedumeriri. Și Gheorghe Asachi avertiza mai înainte, în 1829⁷, că o istorie credibilă „numai atunci să va pute urzi, când se vor aduna materiile din documenturile înstreinate și mistuite prin Ardeal, Polonia, Rossia și la Constantinopol și după ce se vor cerceta monumenturile atârnătoare de întâmplările noastre“. Avertismentul asumat de redactorul „Albinei românești“ nu a avut menirea de a îndrepta lucrurile, preferându-se și pe mai departe fie compilații din lucrările de istorie universală ușor de procurat, fie traduceri preluate cantitativ fără nici un criteriu, stare de fapt combătută energic în special de Mihail Kogălniceanu.

Și totuși atenția față de istoria națională – în ciuda greutăților determinate în principal de găsirea surselor, indispensabile în alcătuirea textelor veridice –, se concretizează și prin apariția unor cărți ce au animat polemici, întreținute cu precădere prin intermediul periodicelor în paginile cărora întâlnim tot mai des exprimarea unor păreri divergente. Se înfiripa așadar un model al schimbului de idei, bazat pe corelarea argumentelor aduse în discuție, pe cunoașterea ideilor care animă pe partenerii de dialog. Acum se învață dreptul la replică, care sunt avantajele ducerii unei polemici, lucruri absolut inovatoare pentru cei obișnuiți cu o conduită mai reținută.

Fără îndoială, *Istoria pentru începuturile românilor în Dachia*⁸ a lui Petru Maior a reprezentat un moment de referință, readucând în prim-plan, într-o argumentație oarecum virulentă, raportările prezentului față de ceea ce însemna *origine, anterioritate, romanitate, continuitate, latinitate*⁹. Nu întâmplătoare este opțiunea noastră pentru cărturarul transilvănean, în condițiile în care de la dănsul avem prima sinteză de istorie românească elaborată după criteriile uzitate în spațiul central european la cumpăna secolelor XVIII-XIX, efort încununat cu tipărirea acesteia în tipografia universității din Buda în 1812. Dacă am încerca să contabilizăm meritele lui Maior ar trebui să începem oarecum cu sfârșitul, anume cu strădaniile depuse de acesta pentru ca *Istoria pentru...* să fie inclusă pe lista acceptată de cenzorii de la Buda, dar și cu compromisurile¹⁰ inerente la care a fost constrâns să apeleze pentru a duce la final un proiect major din istoriografia noastră. În ciuda faptului că avea de partea sa o erudiție rar întâlnită până la el, nu a fost îndeajuns ca totul să se deruleze normal până la capăt. Era nevoie de un act simbolic de supunere în fața unei ierarhii, dominată autoritar din punct de vedere instituțional, de către episcopul Ioan Bob, făcut în cele din urmă de Maior doar pentru a nu curma brusc și fără nici un sens o muncă impresionantă în care crezuse enorm. Se știe că în epocă greutățile întâlnite la publicarea unei cărți depășeau în bună măsură truda și privațiunile asumate conștient de intelectuali. Impedimentele odată eliminate aveau să-i dea autorului satisfacțiile la care râvnea cu siguranță, poate și ca un act de reparație morală pentru umilințele îndurate. Deși nu era deloc un anonim în mediile transilvănene de la 1812, apariția pe piață a scrierii sale va înflăcăra mințile și inimile acelor care parcurseseră paginile tomului, plasându-l într-o continuitate respectabilă deschisă de

⁷ *Rediul moldovenesc în Austria*, în „Albina românească“, Iași I (1829), p. 140; articolul nu poartă semnătura lui Gheorghe Asachi, dar îi este atribuit după structura textului și felul în care este elaborat; vezi Vasile Cristian, *Istoriografia pașoptistă*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza“, 1996, p. 40.

⁸ *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, întocmită de Petru Maior, în Crăiasca Tipografie a Universității Ungurești din Pesta, 1812.

⁹ Laura Stanciu, *Biografia unei atitudini: Petru Maior (1760-1821)*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2003, p. 279.

¹⁰ Adrian Marino, *Cenzura în România. Schiță istorică introductivă*, Craiova, Editura Aius, 2000, p. 22-29.

cronicari și dusă mai departe de domnul Moldovei Dimitrie Cantemir. Într-o scrisoare imaginară către un prieten, publicată în 1839 în *Foaie pentru minte inimă și literatură*, un tânăr dezvăluie impresiile trăite la aflarea veștii că își putea procura dorita lucrare. Iată mărturia junelui: „... peste câteva luni auzirăm vorbindu-să de *Istoria* lui Petru Maior pentru începutul românilor în Dacia. Să o câștigăm îmi ziceai tu. Să o câștigăm de undeva prietine. Cățirea acestei cărți străbătu ca scânteile de fulger toată ființa noastră; o mulțime de presimțiri și idei care durmă în noi, să deșteptară deodată ca prin un fermec puternic, exaltația și fanatismul că noi suntem români și nu alt ceva, nu mai avea nici un cumpăt, nu cunoștea nici un hotar... Ei dar prietine de unde fu scos P. Maior atâtea cărți, și cum le-au putut câștiga?“. Modelul cărturăresc primea așadar validarea absolută, la el raportându-se în permanență un Damaschin Bojincă, Florian Aaron sau I. Albiu. Autorul *Idee repezi de istoria prințipatului Țării Românești*¹¹ îi atribuie lui Maior un fel de activitate tipică apostolatului pentru că „... învață pe români ca să se cinstească mai mult și aprinse într-înșii un duh de naționalism care pricinui foleaze nespuse“. Epigonii celui care a insuflat un alt tip de abordare a prezentului, prin prisma descifrării trecutului, și-au dat seama că replica științifică însoțită de o demonstrație corectă și onestă nu trebuie să urmărească distrugerea cu orice mijloace a partenerului dispus să dialogheze, să-și apere convingerile la care a subscris. Însă ca în multe dintre cazuri, moștenirea preluată de urmași s-a dovedit a fi o povară prea grea, marcând evident aporturile istoriografice următoarei jumătăți de veac.

Este lesne de observat contrastul dintre programele manifest axate pe resuscitarea istoriografiei din Principate, inserate cu patos în introduceri, proiectate de o manieră în bună măsură idealistă, și conținutul propriu-zis al operelor, foarte asemănător în cele mai dese din cazuri, fără noutăți ieșite din tipar.

Gheorghe Șincai nu a avut norocul lui Petru Maior de a-și vedea publicată în întregime opera cât a trăit deși, la rândul său, o merita cu prisosință. Câteva fragmente scurte, lipsite de coerență, preluate din primul volum, au fost incluse în *Calendarul* de la Buda pe anul 1808-1809, fără prea multe comentarii sau note lămuritoare. Abia peste aproximativ trei decenii cel dintâi volum a fost parțial tipărit, în 1843, la Iași, iar în anul următor la Buda. Încă zece ani vor mai trece până când, în sfârșit, *Hronica* se va bucura de o ediție completă, apărută în capitala Moldovei, cu litere chirilice, la 1853-1854. Chiar și așa, în ciuda obstacolelor întâlnite, legenda creată în jurul *Hronicii* sale a avut, cu siguranță, mai multe reverberații decât o bună parte din cărțile aflate în cataloagele trimise către redacțiile periodicelor, o cale eficientă de a spori vânzările din librării. Lecțiile copilăriei lui Mihail Kogălniceanu ținute de Gherman Vida, maramureșeanul pribeag în spațiul de la est de Carpați, acordau istoriei o pondere importantă, iar ca suport de învățare și analiză servea, printre altele, chiar istoria întocmită de Șincai, adusă în manuscris de călugărul de peste munți.

Astfel a circulat mult timp o sinteză, ignorată și condamnată la uitare dacă nu interveneau, prin articole din presă, Mihail Kogălniceanu¹² sau George Bariț¹³, amintindu-le contemporanilor cât de necesară devenea publicarea operei cărturarului din Blaj. Poate prea categoric în expunerea sa, viitorul prim-ministru al lui Cuza era de părere că: „... Șincai adună cea mai mare colecție de documenturi românești, care putu

¹¹ Florian Aaron, *Idee repede de istoria prințipatului Țării Românești*, București, în tipografia lui I. Eliad, 1835, p. XVIII.

¹² Mihail Kogălniceanu, *Georgie Șincai*, în „Arhiva românească“, tom I, Iași, Cantora Foaiei Sătești, 1841, p. 3-5.

¹³ George Bariț, *Hronica românilor...*, în „Foaie pentru minte inimă și literatură“, Brașov, 1841, p. 95.

fi vreodată... *Hronica* lui Șincai este un lucru atât de mare, atât de prețios, încât cuvintele îmi lipsesc spre a-mi arăta mirarea. Mii de documenturi necunoscute, care se află adunate, și nu stau la îndoeală de a zice, că cât *Hronica* aceasta nu va fi publicată, Românii nu vor avea istorie“. Dacă ținem cont de faptul că afirmația în cauză aparține unui intelectual format după rigorile învățământului superior din Franța și Germania, unde intrase în contact cu istoriografia occidentală ceea ce îi va permite să etaleze o vastă cultură, comparabilă la acel moment¹⁴ doar cu spiritul enciclopedic întâlnit la Dimitrie Cantemir, vom înțelege mai bine însemnătatea contribuțiilor semnate de Șincai și cât de nedreaptă a fost soarta cu dânsul. Poziția fiului „băbacăi Ilie“ este cu atât mai meritorie dacă ținem cont de faptul că nu trecuse multă vreme de la redactarea primului volum din *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques transdanubiens* a cărui tematică, până la un punct, nu se deosebea fundamental de lucrarea fostului cenzor al tipografiei universitare din Buda. Avea la îndemână pârghiile necesare mediatizării propriei cărți, însă nu a ezitat a-l recomanda fără rețineri și pe Șincai. Era un gest de probitate morală, de susținere a unui proiect valoros, așteptat mai bine de un secol. La rândul său, redactorul *Foii pentru minte inimă și literatură*, elogiind meritele confratelui din Moldova în redescoperirea textelor șincaiene, mărturisește cu un sentiment apăsător de vinovăție: „Când am citit mai întâiu această biografie nu în *Arhivă*, ci în *Dacia literară* în 1840, de și singur între patru pereți m-am aprins în față de bucurie și de rușine. Șincai transilvan și noi transilvani...“. Cele două păreri, nu și singurele despre cartea menționată, aduceau cu sine mai mult decât am crede la o primă lectură că ar fi simple opinii formulate din respect și grațitudine pentru tot ce însemna activitatea reprezentanților Școlii ardelene. Ilustrau satisfacția supremă a generației lor, aceea că, în sfârșit, istoria înaintașilor nu le mai era la îndemână doar prin intermediul scriitorilor străini¹⁵, nutriend speranța că modelul personificat de Șincai va da naștere unei adevărate emulații. O notă de pesimism răzbătea, fatalmente, în ciuda succesului de care s-a bucurat *Hronica*, provocată fiind de neajunsurile întâlnite la tot pasul de cei îndreptățiți să închege un discurs restitativ fiindcă a da o „istorie a patriei... este un lucru foarte îndrăzneț, supus la mii de piedici nebiruite și care duc la deznădăjduire și pe cel mai înfocat și mai întreprinzător duh de rumân“. Asachi, numit în 1831 arhivist al statului, ar fi avut, dacă analizăm prin prisma poziției căpătate recent, șanse de reușită „întru compunera Istoriei patrii“, cum declara în prefața traducerii *Istoriei imperii rosiene* a lui Ivan Kaidanov. Astăzi pare un paradox să credem că tocmai responsabilul cu strângerea documentelor și a manuscriselor vechi să nu aibă la dispoziție instrumentele vitale muncii sale.

Era, în fond, expresia dorinței acute de primenire a producției istoriografice, punându-se din ce în ce mai pregnant accentul pe informațiile furnizate de izvoare, încurajându-se cercetarea sistematică în arhivele din țară și în special din capitalele imperiilor vecine, dar și apeluri către deținătorii manuscriselor de a le repune în circulație. Dar pentru a se ajunge la stadiul dorit trebuiau parcurse mai întâi etapele de căutare și culegere a documentelor, cronicilor, letopisețelor, ordonate apoi pe colecții tematice. Istoria poveste, alături de legende, tradiții populare, care treceau într-un plan secund, fără a fi totuși marginalizate, lasă locul argumentației raționale, fundamentată

¹⁴ Ilie Minca, *Câtă istorie românească știa M. Kogălniceanu?*, în „Curier ieșcan“, I, nr. 7-9, Iași, 1941, p. 115.

¹⁵ Florian Aaron, *op. cit.*, p. XXI, notează următoarele: „Mulțumită istoriei Ungariei care în vreo câteva vecuri este o povățuire sigură și o lumină pentru istoria țării românești“ adevărind, dacă mai era cazul, inconsistența abordărilor istoriografice în cultura autohtonă.

pe utilizarea surselor directe, indispensabile pentru elaborarea istoriei românilor, încă necunoscute în cea mai mare parte.

Rețeta preconizată a fi cea mai bună, dată încă de Șincai și Maior, apoi preluată fără rezerve de Asachi, Damaschin Bojincă sau Florian Aaron, idealizată succesiv în articole din periodice sau în introducerile cărților nu se va concretiza, din nefericire, în lucrări remarcabile, menținându-se deocamdată la stadiul de popularizare a evenimentelor și personajelor mai importante, fără a da seamă de o viziune complexă, de a lămuri și a da răspunsurile necesare. Acest registru va suferi, așadar, puține înnoiri, amânând pentru mai târziu chestiunile de fond. În plus, autorii par să fie aceiași, preferând să nu semneze materialul, și să dea impresia că publicațiile respective se bucură de numeroși colaboratori, deoarece oferta era sensibil inferioară cererii, uneori destul de limitată în alegerea subiectelor. Evident, dorințele cititorilor, ale abonaților nu aveau cum să fie satisfăcute integral, din pricina precarității fondurilor de care depindeau atunci când erau nevoiți să elaboreze texte istorice, dar și reacției unui alt segment de prenumerați, amatori, mai degrabă, de informații generale, pe înțelesul tuturor. Și așa, spuneau ei în scrisorile trimise pe adresa redacțiilor: „Librăriile noastre gem de greutatea a feluri de istorii, ce nu cu puțină osteneală mulți literatori s-a silit ca să le împodobească... Cine dar voiesc istorii domnule, Dta (nn. redactorul) bine voiește a-i îndrepta la librerii, spune-le că acolo pot găsi nu numai istoria romanilor, ci și alte multe foarte de mare folos tuturor de obște”¹⁶. Putem observa că nici măcar nu se pomenește de istoria românilor, ci de cea a romanilor, ca și cum până la 1841 nu apăruseră mai deloc aporturi pe marginea trecutului nostru, doar astfel putându-ne explica formulele și termenii menționați. Statistica tinde să contrazică imaginea creionată mai sus, demonstrând că între 1821 și 1848, în tipografiile din București și Iași, se îngrijesc aproximativ 59 de volume¹⁷, destinate în principal predării lecțiilor în Academiiile patronate de domni, un circuit închis de unde rareori răzbăteau afară semnalele necesare. Dacă ne luăm după numărul aparițiilor anuale, concluziile nu pot fi decât favorabile, lăsându-ne să credem că istoriografia dădea primele semne de revigorare, ieșind din starea latentă, de expectativă, în care se complăcuse decenii întregi. Așteptările au fost nu rareori deșarte, conducând spre deziluzii, ba, mai mult generatoare de frustrări imposibil de controlat, ori de disimulat în exprimări echivoce. Dinicu Golescu¹⁸, uimit de ce putea afla în bibliotecile din vestul Europei, atenționa că „trebuie să câștigăm această cunoștință din citirea a vreunii cărți scrisă de evropei. Multime de istorii ale Țării Românești se află în Evropa, scrise în limbile ei, și în limba românească, dar tot de străini; iar de vreun pământean al acestii țări făcută, nu se pomenește”. Era o diagnosticare realistă a lipsurilor de care suferea cultura noastră în prima parte a secolului XIX, mai ales a tipăriturilor accesibile majorității, menite a întreține o conștiință, regăsită din nefericire atunci, numai la puținii intelectuali ce acționau în câteva grupuri de influență, care, de altfel și militau pentru asimilarea ei în mediile cu un grad scăzut de receptivitate¹⁹.

¹⁶ „Foaie pentru minte inimă și literatură”, Brașov, 1841, p. 186.

¹⁷ Apud, George Bădărau, *Academia Mihăileană (1835-1848). Menirea patriotică a unei instituții de învățământ*, Iași, Editura Junimea, 1987, p. 134.

¹⁸ Dinicu Golescu, *Însemnare a călătoriei mele Constantin Radovici din Golești făcută în anul 1824, 1825, 1826*, București, Editura Eminescu, 1971, p. 15-16.

¹⁹ Ștefan Lemny, *Conștiința națională în primele periodice din Moldova (extras)*, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie «A.D. Xenopol»”, XVIII, 1981, p. 1. Ideile de bază din articol i-au fost sugerate autorului, indirect, de către Vlad Georgescu, cu a sa *Istorie a ideilor politice românești (1369-1878)*, la care se fac dese trimiteri.

În 1826 se putea spera că apeluri de genul celor date de Dinicu Golescu vor avea efecte. Nu s-a întâmplat așa, la fel ca și în problema editării documentelor, fapt ce va stârni reacții mult mai vehemente, Mihail Kogălniceanu întrebându-se dacă noi chiar avem dreptul să ne revendicăm un destin, fie el fericit sau nu. „Dar Istoria noastră unde este, cine o știe, cine o cetește, cine-și bate capul, într-o epohă așa de materială, așa de egoistă, să gândească la istorie, la nație, la viitor“ sunt vorbele ce cuprind dezamăgirea unui fervent apărător al moștenirii primite de la predecesori, nemeritată de contemporani, preocupați de alte treburile decât recăpătarea respectului față de predecesori.

Damaschin Bojincă devine un caz emblematic, înscriindu-se perfect în profilul învățaților români criticați pe bună dreptate în „Arhiva românească“. De la el așteptările fuseseră uriașe, soldate în schimb cu decepții pe măsură. În afara câtorva mici excepții, opera lui este produsul compilațiilor al traducerilor sau prelucrărilor după literatura ce i-a stat la îndemână. Calitativ, portretele lui Radu Șerban, Mihai Viteazul, Iancu de Hunedoara publicate în „Biblioteca românească“ a lui Zaharia Carcalechi merită a fi amintite pentru valoarea educativă a mesajului, focalizat pe direcții deja consacrate. În schimb, volumele istorice propriu-zise cultivă intens genul *antichităților*²⁰, concept la modă, într-o schematizare ternă, înțesată de legende cunoscute, cu eroi precum Romulus și Remus, departe de ce se preconiza a fi o încercare reușită de explicare a trecutului românilor.

Cartea de istorie, ca mijloc de instruire, nu și-a atins menirea în deplinătatea proiecției sale, rămânând cantonată în cadrele fixate încă din secolul XVIII. Epoca veche, mai precis cuceririle romane săvârșite sub Traian, alături de figura lui Mihai Viteazul sunt cel mai des invocate, reprezentând momentele de referință, simbolurile păstrate cu pioșenie în amintire. „Mi s-a întâmplat să văz – notează C. Marcovici – citind domnia prea fericitului și de vecinica pomenire vrednicului Mihai Viteazul cu lacrimile pe ochi și cu peptul săltând de suspinuri... Lacrima n-a fost nici odată un tribut silit, ci răsplătirea cea mai adevărată și mai prețioasă ce o inimă săgetată de înfocarea unei scrieri aduce autorului spre mulțumire. Însuși am citit, față cu bărbați și cu dame, viața aceluiași erou, și cu mare mulțumire a sufletului am văzut șiroaie de lacrimi curgând din ochii ascultătorilor“²¹. Teatralizarea actului lecturii, din ce în ce mai uzitată în fața unei asistențe care nu respinge deloc astfel de comportamente, va servi doar unui nivel de asimilare destul de rudimentar, rare fiind cazurile de neacceptare a cititului colectiv.

Urmărind astfel destinul cărții de istorie în prima parte a secolului XIX, mărturisim că am fi tentați să negăm aproape cu desăvârșire prezența ei în arealurile de manifestare specifice travaliilor culturale. Ar fi extrem de ușor să dăm crezare răbufnirii aceluiași George Bariț, exasperat de încetineala care amorsea practic schimbările de idei în plan istoriografic. Nota sarcastic, dar în același timp îngrijorat²² de ignoranța unora, câteva rânduri rămase fără ecou: „Din isvor sigur am aflat că graful Iosif Kemeni, faimosul istoric din Transilvania, au adunat trei mii patru sute douăzeci și șase documinte istorice, hrisoave, scrisori, acte diplomatice ș.a. din care cele mai multe, deși foarte interesante, până acuma totuși sunt necunoscute și răvarsă o deosebită lumină peste istoria acestor patrii începând cam dela anul 1550 până în zilele noastre. Lăudatul graf începu adunarea din cum era de 16 ani și acuma el este trecut de ani 50. Cine va

²⁰ Lucrarea la care facem se intitulază *Anticile romanilor*, Tipariul Universității din Pesta, 1831-1832.

²¹ C. Marcovici, *Istoria patriei*, în „Curier de ambe sexe“, periodul I, București, p. 2.

²² George Bariț, *Pentru istoricii patriei*, în „Foac pentru minte inimă și literatură“, Brașov, 1844, p. 55.

întrebuința scumpele acele documinte? Cine din ai noștri boieri patrioți ar ști arăta asemenea colecție neprețuită? Graful Kemeni recunoaște că, în afară de acele documinte istorice, cere trebuință a mai scoate la lumină o mulțime altele pentru ca să putem avea o istorie completă și pragmatică. Dumnealui graful are și câteva scrisori originale de ale prinților României, scrise sau românește sau latinește și subscrise de ei înșiși. *Ce faceți domnilor istorici, ce faceți?*(s.n. A.I.)⁴. Este, practic, o ultimă radiografiere a perioadei care ne interesează pe noi. Nu suntem în măsură a valida poziția radicală a lui Bariț, dar întrebarea de la finalul intervenției sale indică o realitate diferită față de proiectele enunțate anterior, dominate de optimism și încredere. Aici rezidă, credem noi, cheia deslușirii antagonismelor care au întreținut polemicile vremii. Degeaba suflul transformărilor structurale atinsese cote nemaiîntâlnite până atunci, dacă nu se găseau instrumentele indispensabile muncii istoricului, dacă nicăieri nu se putea găsi o colecție de documente, iar scriitura autohtonă prelua fără discernământ din istoria universală orice i se părea interesant. Marele merit al generației care și-a pus amprenta asupra societății românești de după 1821 constă în inițierea primelor programe cu adevărat culturale, oferind astfel perspective mai bune pentru succesori. Cartea de istorie nu avea cum să iasă din aceste tipare, urmând traseul parcurs de o literatură încă inertă la provocările vremii. Un singur individ sau un grup restrâns de intelectuali, în ciuda eforturilor depuse, nu putea suplini o școală istoriografică, un model de scriere a trecutului, oricât s-ar fi dorit. Era nevoie de răbdare, de o susținere instituțională a cercetărilor în arhive și în bibliotecile particulare, pentru a se pretinde, în sfârșit, elaborări pertinente. Dar toate acestea vor deveni realități abia în a doua jumătate a secolului XIX.

MARCUS TULLIUS CICERO: ÎNTRE *RERUM CIVILIU STATUS* ȘI *ARS SCRIBENDI*

Camelia Sărbușcă

Într-o scrisoare adresată lui Atticus, în aprilie 59 î.Hr., Cicero se arată foarte preocupat de modul în care este receptat de unii dintre contemporanii săi, dar mai ales de o posteritate ce însumează șase secole: „Căci ce vor zice despre mine oamenii de bună credință [...] Ce va spune Cato, marele nostru amic, care pentru mine valorează cât o sută de mii. De asemenea, ce va zice istoria despre mine peste șase sute de ani”. Această istorie îi creează angoase oratorului: „... pentru că mă tem de ea mai mult decât vorbăria oamenilor care viețuiesc astăzi”¹.

Conștient de propria valoare, Cicero își măsoară totuși modest posteritatea în cei șase sute de ani, de vreme ce istoria îi păstrează la rândul ei o teamă respectuoasă de peste două milenii și e puțin probabil că acest sentiment se va pierde vreodată.

Neconcordanțele dintre dorința Arpinatului și memoria timpului nu se reflectă doar în măsura anilor, evident în favoarea oratorului, ci, și în detrimentul dorinței exprimate de acesta, în natura receptării. Reținut în primul rând ca orator, recte Oratorul, Cicero se vede atins în una din cele mai profunde vveri ale sale, aceea de a fi văzut, memorat, apreciat ca mare om al cetății, în *medias res publicas*, *supra Rempublicam*, un *faciens historiae* (dorință comună multora dintre contemporanii săi și e suficient să ni-l amintim pe Caesar, de asemeni orator și scriitor de talent, lăcrimând în fața statuii lui Alexandru Macedon, în regretul că, la vârsta când fiul lui Filip al V-lea cucerise lumea, el nu semnase pe nici o filă importantă a istoriei). Parcurgând întregul text al scrisorii amintite observăm că ceea ce afirmă Cicero privitor la receptarea sa, în special de către Cato și istorie – doi receptori care nu cedează aparențelor: *Cato esse, quam videri, bonus malebat* (Sallustius, *Bellum Catilinae*, 54, 5), nu se referă la puterea ornată – persuasivă a cuvântului său, ci la conduita sa politică.

Scrisoarea la care facem referire, dincolo de remarcabilul fragment de început deja citat, intră într-un consistent corp de corespondență ciceroniană care vorbește deslușit despre atitudinea politică vagă, lipsită de fermitate și curaj a Arpinatului. În anul redactării scrisorii, 59 î.Hr., mai marii cetății sunt uniți în triumviratul constituit din Crassus, Pompei, omul căruia Cicero i s-a vrut fidel, și Caesar, un *primus inter pares* în fața căruia, în ciuda unei uri consistente și a unei gândiri politice diferite, oratorul s-a compromis adesea.

Pus în situația de a răspunde la o decizie a triumvirilor, Cicero nu are puterea negării acesteia, așa cum ar fi vrut-o, nu poate da dovadă nici de „îndrăzneala lucidă a

¹ Marcus Tullius Cicero, *Epistolae ad Atticum* (Scrisori către Atticus), trad. Constantin Popescu-Mchedinți, București, Colecția „Ovidianum”, 1977, vol. I, p. 115.

lui Caesar, nici de intransigența lui Cato² și pendulează fără oprire între propria vre și cea a mai marilor Romei, neputând înfrunta stăpânirea, căci această înfruntare i-ar putea aduce un rău mai dur decât moartea: îndepărtarea de pe scena politică.

Aflat în această dilemă, Marcus Tullius nu pune problema tăierii nodului gordian, ci a meditării pe marginea înnodării. E șovăielnic și slab și ceea ce-i dă frisoane este receptarea pe care de altfel o bănuiește, fapt evident prin retorica, întrebărilor: „Ce vor zice despre mine oamenii de bună credință...? Oare vor zice că am fost îndepărtat de la principiile mele de o răsplătă oarecare?”³ Temerea pentru o eventuală percepere negativă nu determină însă corectarea acțiunii care îi dă naștere. În același text, oratorul încearcă totuși o rezolvare prin retragerea în filosofie, căci aceasta îi este „intenția”: „Dar de ce toate acestea când eu doresc să mă consacru filosofiei, cu toată inima și cu tot sufletul? Da, aceasta este, zic, intenția mea”⁴; arde însă de nerăbdare să afle cele mai mici detalii ale jocului politic de la Roma pentru că numai așa își poate afla adevărata liniște: „Aștept scrisoare de la tine”⁵ referitor la toate aceste lucruri: [...] care sunt consuli care ni se pregătesc, oare Pompeius și Crassus, cum este rumoarea publică, sau Servius Sulpicius și Gabinius, după cum mi se scrie, și dacă se pregătesc anumite legi și, în general, spune-mi ceea ce este nou și, deoarece Nepos este plecat, cui ar urma să i se încredințeze auguratul? Într-adevăr numai cu astfel de lucruri pot să fiu amăgit. Iată liniștea mea sufletească!”⁶ Filosofia poate fi o rezolvare, dar echivalează cu retragerea; politica este însă *prezența*, cea care îl face să se simtă viu; o lume pe care o detestă pentru că nu o poate stăpâni și o iubește mai presus de toate pentru că, paradoxal, doar în zgomotul ei își poate găsi pacea sufletească.

Liniștea dorită este însă lăsată să se auto construiască. Oratorul nu e mânat de vreo tactică subtilă⁷, ci de simpla și neonoranta așteptare a limpezirii situației de la Roma, dacă destinul o vrea, în favoarea sa. Totul stă sub semnul întrebării, a așteptării și nimic nu ia forma unei acțiuni temerare, concrete și ferme. Omul e sub vremuri și se lasă dus de acestea.

În ciuda evidentei lipse a fermității, intransigenței, a puterii decizionale politice și implicit de caracter, în ciuda înscrierii într-o „mare categorie de optimați”⁸ lipsiți de verticalitate, posteritatea omului politic Cicero este doar atinsă, umbrită, dar nu strivită de cea a oratorului, gânditorului, scriitorului. Din antichitate până în timpurile moderne atitudinea politică a Arpinatului s-a constituit într-o temă incitantă pentru un număr important de istorici, critici etc. De la Sallustius și Plutarh până la Theodor Mommsen și Gaston Boissier, pentru a aminti doar câteva nume, Cicero-politicianul și-a găsit rând pe rând când aprigi acuzatori, când partizani înfocați, sau judecători echilibrați care însă nu i-au putut aduce prea mari servicii. Inconstanța formă a receptării nu a făcut decât să repete inconstanța subiectului receptat.

Un Sallustius, pentru a aminti o voce antichității, vede în Cicero „un om extrem de ușuratic, plecat până la pământ în fața dușmanului, disprețuitor față de prieteni, făcând parte când dintr-o grupare politică, când dintr-alta, trădător pentru toți, un

² N.I. Barbu, *Aspecte din viața romană în scrisorile lui Cicero*, București, Ed. Academici, 1959, p. 58.

³ Vezi nota 1.

⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁵ Atticus se află la Roma, Cicero în Antium.

⁶ Vezi nota 1.

⁷ Eugen Cizek vorbește despre caracterul tactic al pendulărilor lui Cicero și îi motivează oscilațiile prin presiunea vremurilor: „Oscilațiile nu sunt atât ale lui Cicero, cât ale epocii și evenimentelor, care îi sugerau marelui orator soluții diverse”, în *Istoria literaturii latine*, București, Societatea „Adevărul”, 1994, vol. I, p. 160.

⁸ Vezi nota 2.

senator foarte ușuratic, avocat simbriaș...⁹. De la un personaj extrem de blamat trecem împreună cu Gaston Boissier, un apropiat al vremurilor noastre, la un altul și totuși același; de data aceasta vom găsi un om chibzuit, echilibrat, care este nevoit să facă față vitregiilor vremurilor: „Era așadar nevoie să mulțumească toate partidele în același timp¹⁰, să-i ia cu binișorul și pe învingător și pe învinși, în interesul renumelui și al siguranței sale, să trăiască în preajma stăpânului fără a i se pleca prea mult...¹¹. Între o plecăciune dezonorantă și o alta atinsă de demnitate, un judecător rece precum N.I. Barbu îl reține pe Cicero ca orator, iar ca om politic îl include în masa mai populată a comunului nevertical: „Dotat cu prețioase însușiri ale unui mare orator, din punct de vedere politic el nu se deosebește cu nimic de marea categorie a optimaților care bârfeau pe triumviri în circuri...¹².

Această imagine permanent vie a omului politic, indiferent dacă a fost refuzată sau acceptată, Cicero o datorează prea puțin calității atitudinii sale de om de stat – căci într-o competiție dură, reală, alături de Caesar, de exemplu, el nu ar avea decât un răspuns modest – și foarte mult fascinantei sale corespondențe, care îl prezintă în cele mai fine detalii, cum nu s-a întâmplat cu alți contemporani de-ai săi, geniului său de gândire și scriere care a știut să îmbrace în forme excepționale, strălucitoare, pe omul comun, și care nu a acceptat să facă figură de Spartacus în grupul optimaților temători.

Un împătimit al scrisorii, Arpinatul s-a păstrat prin intermediul acesteia neatins de viciul vreunei prelucrări, nealterat, întreg în firea și firescul său cotidian. Geniul cuvântului său, grăbit de curierii ce așteptau la ușă, sau îndelung cumpănit la vreme de răgaz, a dat chiar și formelor fără fond sens. Cicero și-a scris cu atâta talent scrisorile încât unii dintre cei care i-au studiat opera afirmă că acestea întrec întrucâtva însăși calitatea discursurilor: „Este așadar adevărat că regăsim în cuvântările lui Cicero aceleași însușiri ca și în scrisorile lui; numai că în scrisori ele se vădesc mai limpede pentru că omul e mai slobod și se lasă mai cu franchețe în voia firii sale¹³.

Prin corespondența sa vie, directă, scrisă cu stilul înmuiat în seva clipei, Cicero lasă la voia lectorului formarea unei păreri, neoferind informații analizate, ci *analizabile*, adică pune la dispoziția cititorului o operă de extremă mobilitate unde acesta din urmă are libertatea totală a oricărei opinii. Arpinatul se pune conștient într-o oglindă care să-i reflecte fidel imaginea; dacă imaginea omului politic e nereușită, autorul *Catilinarelor* are meritul și îndrăzneala specifică unui mare spirit de a o fi lăsat așa cum a fost, fără pomadă. Atunci când se întreabă ce vor zice oamenii de bine despre atitudinea sa, știa foarte bine că părerea acestora nu va fi onorantă pentru el, însă acest lucru nu-l determină să se ascundă sau să tacă. Atunci când își scrie corespondența, adresându-i-se lui Atticus sau vreunui familiar¹⁴, oratorul știe foarte bine că scrisorile sale vor face istorie, unele dintre ele intrând chiar într-o receptare imediată: o știre ce putea fi de interes general făcea ca, la Roma, unele scrisori să treacă din mână în mână, dar acest lucru nu-l determină să modifice tonul propriei prezentări. Dacă nu are curajul de a-i înfrunta pe triumviri, are însă îndrăzneala calamusului cu ajutorul căruia se zugrăvește fără farduri înveșmântându-se în cuvântul său fără cusur, plin de vervă, de savoare, de umor implicit sau explicit, de bogăția formelor și peste toate, firesc, de geniu.

⁹ Traducerea *Invectivei* lui Sallustius aparține lui N.I. Barbu, în *op. cit.*, p. 7. Nu există certitudinea că această invectivă aparține lui Sallustius.

¹⁰ După lupta de la Pharsalos.

¹¹ Gaston Boissier, *Cicero și prietenii săi*, trad. N. Steinhardt, București, Ed. Univers, 1977, p. 238.

¹² Vezi nota 2.

¹³ Gaston Boissier, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴ Aluzie la colecția de scrisori *Ad Familiares*.

Obligat de ura lui Clodius, omul lui Caesar, și propria greșală, în primăvara anului 58 î.Hr. Cicero pleacă în exil de unde îi scrie tulburat, plin de teamă, de autocritică și de hiperbole lui Atticus: „Din incoerența scrisorilor mele, am credința că tu observi agitația spiritului meu care, deși a fost atacat de un dezastru profund și unic, totuși sunt înfiorat, nu atât din cauza calamității cât din amintirea culpei mele”¹⁵. În temerea sa, Cicero crede că experimentează ceva „unic” și acel ceva poartă numele „dezastrului”, iar o parte a cauzei are pecetea „calamității”. Totul ia dimensiuni enorme și ceea ce e scris devine imagine, un al doilea Potop pare a se revărsa peste Cicero – Noe care nu știe cum să facă față dezastrului și calamității. Dintr-o dată un fapt comun al vremurilor sale, exilul, devine „unic”. Unicitate dobândește, prin accentele viziunii colosale, și textul epistolei care, *volens nolens*, la doar o singură lectură rămâne fidel memoriei.

Când, în anul 57 î.Hr., Arpinatul obține rechemarea din exil, el nu-și mai amintește nimic din apăsarea „dezastrului unic” nu de mult trecut și hiperbolizează din nou, dar de data aceasta plin de încredere, de farmec optimist, dar și de elan naiv, căci i se pare a fi repetat victoria unui Scipio Africanul: „Când am ajuns la poarta Capena treptele templelor erau arhipline, de la cel mai de jos plebeu, care-și manifesta simpatia prin frenetice aplauze și de asemenea până la Capitoliu o afluență asemănătoare și aceleași aplauze m-au onorat și în for și chiar în interiorul Capitolului a fost o mulțime uimitor de mare”¹⁶. Acum termenii care marchează experiența bucuriei ciceroniene sunt hiperbolizați în mod pozitiv: „templele arhipline”, „cel mai de jos plebeu”, „frenetice aplauze”, „mulțimea uimitor de mare”. Rolul de penel al calamusului ciceronian este din nou pus în valoare. Tabloul care devine și sonor e atât de pregnant încât e necesară doar o minimă imaginație pentru a vedea și auzi toată acea mulțime pestriță aplaudând și înmulțindu-se cu fiecare clipă. Chiar dacă întoarcerea lui Cicero nu are nimic din trecerea Rubiconului de către Caesar, spre pildă, prezentarea acestei întoarceri echivalează, în plan artistic, actul lui Caesar.

Exemplul pe care nu-l putem trece cu vederea este cel care motivează însăși analiza prezentă: un șir de întrebări care se succed cu forța unor valuri în furtună impune lectorului textul („Ce vor zice... oamenii...?” „Ce va spune Cato...?” „Ce va zice istoria...?” „Oare vor zice că...?”). Și textul întreg se transformă într-un semn, de întrebare. Apoi pendularea între filosofie – aici simplă actorie – și politic, frenezia cu care sunt așteptate veștile, cărora de atâta nerăbdare li se dă și un posibil viitor contur, expresia implicită a tulburării adânci și explicită a liniștii totale fac, pentru receptor, imposibilă părăsirea textului. Expresia progresivă și năvalnică învăluie ideile încet-încet precum larva propriul cocon și, când scrisoarea se încheie, fluturile își ia deja zborul uimindu-și privitorul cu grația, culorile și mișcarea sa. Se reține într-o oarecare măsură, în planul al doilea, că există o poziție politică vagă sau nu, care rămâne însă doar cu funcție de fundal.

Cicero a rămas analizei posterității ca *homo rerum civilium* în primul rând grație scrisului său, inegalabilei sale corespondențe și mai puțin sau prea puțin datorită actelor sale ca om de stat. Meritul său e de a fi fost un epistolier excepțional și în genere de mare mânuitor al cuvântului ornat, care a reușit prea puțin să îmbrace în hlamidă înzestratul politician din el.

Cum matrioșka cea mare ascunde ludic în pânțele ei pe matrioșka cea mică, tot astfel Cicero enormul, stăpânul cuvântului genial șlefuit ascunde în sine și pe Cicero

¹⁵ Marcus Tullius Cicero, *op. cit.*, p. 146.

¹⁶ *Ibidem*, p. 167.

„cel mic“ și-i dă același nume, aceeași formă, aceleași culori, cu simpla – dar cu atât de evidentă – diferență de mărime.

Marele om Cicero, oratorul, epistolierul, se gândea firesc – dar modest – la șase sute de ani de posteritate, matrioșka cea mică din el, omul politic temător, tremura însă în fața intransigentului Cato și a neînduplecatei istorii, dar împreună, au dobândit ce și-au dorit și cu mult peste. Poate eternitatea.

SENSIBILITĂȚI, REPREZENTĂRI ȘI SOCIABILITĂȚI EPISTOLARE: CORESPONDENȚA ALEXANDRINEI MAGHERU (1840-1860)

Nicolae Mihai

Utilizarea corespondenței ca obiect de interes al istoriei, în special al celei socio-culturale, în sensul definiției propuse de Roger Chartier¹, răspunde în mod evident schimbărilor produse în ierarhia surselor istorice. Este incontestabil faptul că mutațiile suferite de disciplina istorică în ultimele decenii s-au reflectat masiv în reflecția istoricilor asupra demersului propriu, asupra celor mai potrivite izvoare sau a noilor metodologii de la a căror aplicare specialistul așteaptă un plus de profit.

Dar care sunt avantajele oferite de această sursă, ar putea fi întrebarea legitimă. Aflat într-o permanentă căutare de informații asupra evenimentelor și persoanelor, istoricul este confruntat de la început cu „ecranul” enunțului epistolar care poate crea iluzii asupra realității lucrurilor văzute, trăite, resimțite, puse în text. Într-un joc subtil de dezvăluire și conivență, corespondența permite cercetătorului să se plaseze în pragul spațiului privat, să regăsească acele resorturi interioare care explică comportamentele subiecților săi. Din această perspectivă, Roger Chartier crede că gestul epistolar este unul privilegiat. Răspunzând unei duble dimensiuni, „liber și codificat, intim și public, plasat între secret și sociabilitate, scrisoarea, mai bine decât oricare altă exprimare, asociază legătura socială și subiectivitatea”². Este evident însă că acest dilematic echilibru între eul intim și ceilalți este perceput și formulat diferit la nivelul fiecărui grup social, ceea ce face ca identificarea diferitelor modalități de manifestare „a aptitudinii de a corespunde” să fie esențială în înțelegerea existenței unei comunități.

Alți specialiști, precum Michelle Perrot, se arată mai rezervați în ceea ce privește reala contribuție pe care corespondența o are în reconstituirea vieții private din anumite perioade. Deși nu neagă importanța corespondenței de familie și a literaturii autobiografice, ei le contestă totuși calitatea de documente „reale”, „adevărate” ale vieții particulare. Și aceasta întrucât, nu rareori, ele se supun unor norme, unor reguli de punere în scenă a eului, care înlocuiesc spontaneitatea adevărată cu una „regizată”.³ Totuși, chiar și în aceste cazuri, ei recunosc că istoricul tot face un pas înainte, iar o recentă demonstrație a lui Robert Darnton pare să răspundă acestei neîncredere, arătând că, în

¹ Ca o istorie culturală a socialului, respectiv ca un loc în care se articulează reprezentări și practici (cf. Roger Chartier, *Le monde comme représentation*, în „Annales E.S.C.”, n° 6, 1989, p. 1505-1520).

² Roger Chartier, *Préface* la idem, *La correspondance. Les usages de la lettre au XIX^e siècle* (sous la coordination de), p. 9.

³ Michelle Perrot, *Introducere* la Philippe Ariès, Georges Duby, *Istoria vieții private*, vol. 7, *De la Revoluția Franceză la primul război mondial*, București, Meridian, 1997. Cf. și Sidonie Smith, Julia Watson, *Reading autobiography*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1999, p. 1, 16.

ceea ce privește contribuția sa la configurarea spațiului modern privat, corespondența este capabilă să ofere mari surprize⁴.

Influențate de studiile lui Erving Goffman asupra semnificațiilor date diferitelor practici sociale (mergând până la ritualurile cele mai subtile, ca gestică salutarilor sau a luării de rămas bun) și de acelea ale lui Philippe Lejeune asupra pactului autobiografic, contribuțiile mai recente⁵ insistă, printr-o analiză sistematică a ritualurilor și codurilor „pactului epistolar”, pe importanța scrisorii în menținerea legăturilor familiale.

Scrisorile conservate în fondul arhivistic Gheorghe Magheru din Craiova ne oferă o cronică de evenimente ale vieții private (căsătorii, nașteri, dificultăți sentimentale, boli, decese) și evenimente sociale (călătorii în Europa, studii, numiri în posturi, implicări în evenimentele politice). Conservarea lor într-un număr atât de impresionant este un indiciu al valorii lor deosebite pentru patrimoniul simbolic și identitatea acestei familii, la care moștenitorii au subscris fără rezerve.

Obiectul textului nostru nu a fost istoria acestei familii⁶, chiar dacă scrisorile alese se centrează în jurul unor episoade reprezentative (exilul postrevoluționar, neînțelegerile cu a doua soție, care vor duce în final la divorț). Am văzut în scriitura epistolară un spațiu favorabil comunicării de idei, gânduri, vești, dar și a altor experiențe de natură mai personală, familială și chiar mondenă. Este o reprezentare curentă a gestului epistolar, vizibilă prin reiterarea aceluiași teme în majoritatea corespondențelor, „totdeauna în legătură directă cu condiția celui care scrie și cu motivațiile concrete pentru care o face”⁷.

Pentru un obișnuit al practicii epistolare nimic nu poate fi mai plăcut decât lectura acestor scrisori așteptate cu nerăbdare. Act prin excelență privat, intimitate furată forului public, dar nu total sustrasă influenței sale, investiție intensă, afectivă, intelectuală și spirituală, scrisoarea are o contribuție deloc de neglijată la configurarea spațiului privat modern din Principate, asupra căruia, din păcate, prea puțin s-a insistat până acum⁸.

Circulația scrisorilor făcea parte din realitatea cotidiană a celui timp. Alături de abonamentul la gazete, deținerea unei biblioteci, frecventarea spectacolelor și a saloanelor, ca și a altor forme de sociabilitate, practica epistolară poate fi definită ca unul dintre criteriile de apartenență la o elită cultivată. În calitate de refugiu privat, mai ales pentru femei, scrisoarea era unul dintre puținele instrumentele de comunicare aflate la îndemâna lor, în condițiile în care acestora nu prea le era permisă o exprimare publică. Excepțiile, cum este și cazul Alexandrinei Magheru, nu fac decât să confirme regula.

Desigur, să nu credem cumva că gestul epistolar, cel puțin pentru prima jumătate a secolului XIX, este unul prin excelență feminin. Așa cum arată și alte anchete, practica epistolară este încă una predominant masculină și dominată de interesul practic,

⁴ Ne referim la studiul *Cititorii îi răspund lui Rousseau: construirea sensibilității romantice*, inclus în Robert Darnton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, Iași, Polirom, 2000, p. 189-216.

⁵ Cécile Dauphin, Pierrette Lebrun-Pezerat, Daniell Poublan, *Ces bonnes lettres. Une correspondance familiale du XIX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2000.

⁶ Ea a făcut obiectul câtorva lucrări, dintre care, de departe, cea mai interesantă rămâne cartea semnată de Paul Cernovodanu și Marian Ștefan, *Pe urmele Magherilor. Cronica unei familii*, București, Editura Sport-Turism, 1983.

⁷ A. Castillo-Gomez, *Entre public et privé. Stratégie de l'écrit dans l'Espagne du Siècle d'Or*, în „Annales. Histoire. Sciences Sociales”, n° 4-5, juillet-octobre 2001, p. 819.

⁸ Recenta lucrare semnată de Alin Ciupală, altfel foarte echilibrat construită, nu se oprește deloc asupra acestui subiect, ceea ce sărăcește viziunea pe care încearcă s-o ofere asupra femeii din societatea românească a secolului XIX, mai ales dacă ne raportăm la subtitlu (*Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea. Între public și privat*), București, 2003.

respectiv scrisori de afaceri, privind tranzacții, vânzări, cumpărări de bunuri, proprietăți, cele referitoare la reglementarea unei situații juridice sau rezolvarea unor probleme administrative. Pentru femei însă, cărora codul conveniențelor le interzice încă să publice, corespondența rămâne de multe ori singurul mijloc de a-și satisface dorința de a scrie⁹. Sub aparențele sale de scriere intimă, scrisoarea circula, era citită în grupurile de prietene, devenind, în egală măsură, instrument de informare, loc de reflecție și prilej de socializare.

Să luăm ca exemplu cele cinci scrisori din pachetul pe care l-am selectat, adresate unei bune prietene, Catinca (Rosetti). Acoperind perioada de sfârșit a revoluției pașoptiste în Valahia și a începutului exilului, ele oferă o serie de informații utile despre subiectele care constituiau nucleul epistolarului dintre două tinere, despre reprezentările care dominau actul de a scrie sau despre raportul dintre comunicare și intimitate. De la veștile din capitală la cele despre cei dragi, familie sau prieteni, de la mici cancanuri la știri cu caracter politic, întâlnim același rețetar, dominat însă de grija și curiozitatea pentru orice informație referitoare la exilați. Asemenea doamnei Roland, Alexandrina Magheru reușește să imbine interesul pasionat pentru evenimentele politice cu atenția constantă pentru aspectele vieții cotidiene, chiar dacă, în ciuda spațiului alocat în corespondență, politicul este departe de a-i domina preocupările zilnice.

Să reținem că este vorba de o profesionistă a cuvântului, scris sau rostit, foarte obișnuită cu practica epistolară, de reflecție intelectuală și efuziune sentimentală. Raportul dintre aceste două postulate este o dovadă a modului în care funcționează mecanismul interior al scriiturii de acest gen. Puțin probabil ca Alexandrina să fi ținut un jurnal, în schimb corespondența activă pe care o poartă poate fi foarte bine percepută ca un exercițiu de interioritate destăinuită. Dacă pe hârtie se depune mărturia discretă, ea este întotdeauna adresată unui confident cu care epistoliera este într-o permanentă comunicare. Două persoane sunt privilegiate în scrisorile selectate: tatăl și Catinca Rosetti. Diferențe foarte mari nu există, cu excepția unei relații afective mult mai puternice, care marchează prima corespondență.

Trebuie să ținem cont că în calitate de act esențial al sociabilității și intimității, arta epistolară era înainte de toate un semn al unei educații speciale. Ea reclama o pregătire prealabilă, o anumită familiarizare cu produsele culturii scrise, o serie de lecturi și chiar dovada însușirii unor bune modele. Traseul tinerei membre a familiei Magheru o dovedește cu prisosință. Studiile primare la Școala Publică din Târgu Jiu sunt urmate în 1836 de frecventarea pensionului de fete din Craiova. Interesul tinerei pentru limbile de cultură se traduce nu numai în copierea unei serii de poezii franceze sau italiene sau în exerciții de compunere în germană, ci și în apropierea de încă apreciată limbă greacă. Astfel, socotind că „*rumânește... ce se învață la pansion am învățat*“, își ruga tatăl a-i permite să studieze greaca, mai ales că mai existau suficiente doritoare¹⁰.

Correspondența pe care începe s-o exerseze de pe acum ne arată o tânără instruită, care numai peste câțiva ani, în 23 noiembrie 1843, va face senzație printr-un cuvânt de întâmpinare, adresat noului domnitor, Gheorghe Bibescu. Stăpânirea comunicării orale, ca și a celei scrise sunt recunoscute public atât prin recomandarea pe care Ioan Maiorescu o dă tinerei oltence către George Barițiu, sugerând publicarea discursului său, cât și prin angrenarea în traducerea lui „*Bélisaire*“ a lui Marmontel, tălmăcire închinată domnitorului muntean și din care dăruiește numeroase exemplare școlilor

⁹ Marie-Claire Hoock-Demarle, *Lire et écrire en Allemagne*, în Georges Duby, Michelle Perrot, *Histoire des femmes*, vol. 4, XIX^e siècle, Paris, 1991, sous la direction de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot, p. 164.

¹⁰ DJASD, fd GM, XXXVII/1, f. 1^r.

publice¹¹. Este cert că Alexandrinei Magheru scrisul îi conferă o anumită libertate de exprimare, care merge de la posibilitatea de a alege textul pe care vrea să-l traducă până la destăinuirea epistolară, lipsită de limitări. Ca formă a practicilor intimității, cea epistolară este cultivată de când era copil, deși la început are mai mult valențe practice (comunicarea rezultatelor la studii, diverse confirmări ale unor pachete primite, solici-tarea unor articole de vestimentație, salutări de la și către cunoscuți)¹². N-ar fi exclus ca ea să răspundă unei necesități interioare, declanșată de decesul mamei sale naturale: eveniment familial care ne ajută să înțelegem mai ușor relația specială pe care o va întreține tot restul vieții cu tatăl său.

Spre deosebire de carte care, adresându-se unui public mai larg, trebuie să adopte coduri împărtășite pentru a transmite eficient mesajele sale, scrisoarea circulă într-un mediu restrâns (familial, amical, profesional), circumscris propriilor sale convenții. În primul rând, orice scrisoare necesita răspuns, conform uzanțelor politeții, iar când acesta întârzia Alexandrina nu ezita să-și exprime direct nemulțumirea, indiferent că era vorba de membrii familiei sau de prieteni apropiați: „când îl vei vedea pe domnu Maiorescu, spune-i, fii bun, cele cuvincioase din parte-mă, dar că sunt supărată că nu-mi mai scrie, ba nici nu mi-a răspuns la scrisoarea ce i-am scris”¹³ (18/30 martie 1850).

Atenția față de o scriere corectă este un alt indiciu al încercării de bună însușire și manifestare a codului epistolar. De aceea, tână Alexandrina ține să-și ceară exprescuze pentru grafia neîngrijită, „din pricină că n-am vreme”, cum motiva într-o epistolă de la 1840. Uneori condițiile improprie par să fie cele care împiedică pe autoarea scrisorii să-și aștearnă gândurile într-o formă plăcută. „Am scris cam urât Tată; să nu mă cerți, mi-a fost cam frig”, mărturisea la 8/20 noiembrie 1854, confruntându-se la Viena cu diminuarea stocului personal de lemne.

Ceea ce observăm printre altele este faptul că practica epistolară reclamă multă atenție și un timp liber consistent, de care nu întotdeauna expeditorul dispune, motiv pentru a-și cere scuze posibilibilor destinatari neglijaiți: „Spune-i lui Dimitrie că nu există nici un mijloc pentru a mă scuza asupra lenei în ceea ce îl privește, dar că, de data asta, chiar îmi lipsește timpul, căci am avut toată bunăvoința” (22 noiembrie 1848)¹⁴.

În schimb, de la ceilalți așteaptă mai multă activitate. Astfel, tatăl este invitat să trimită mai multe scrisori, după cum fac și alți prieteni către familiile lor: „Văz că toți scriu după oriunde să află. Dnu Maiorescu nu trece ecpediție a nu scrie și Dna Maioreasca e veselă că îl știe sănătos; noi încă nu vrem mai mult de cât să știm că ești sănătos și fără teamă pe unde oi fi. Apoi de ce nu scrii Tată, căci scrisorile ar veni sigur, după cum vin și de la alții” (3 februarie 1849)¹⁵.

Un alt exemplu îl constituie formulările de adresare care denotă o bună asimilare a codului politeții, ce nu permitea să te adresezi părintelui decât dintr-o poziție respectuoasă și de recunoaștere a statutului său superior: „Cu fiească plecăciune, închinându-mă, sărut cinstita pârintească mâna D(umnea)v(oastră)”, își începea o epistolă din perioada pensionului. Formulările evoluează, simplificându-se pe măsură ce Alexandrina devine mai matură, iar relația afectivă dintre cei doi se sedimentează, mai ales în contextul evenimentelor politice de la 1848, care impun despărțiri foarte lungi, culminând cu perioada exilului. În acest cadru, practica epistolară se dovedește esențială pentru

¹¹ Paul Cernovodcanu, Marian Ștefan, *op. cit.*, p. 134 sq.

¹² DJASD, fd. GM, XXVII / I (1840), 3 (24 aprilie/6 mai 1844).

¹³ DJASD, fd. GM, XXVII bis/8, f. 3^v.

¹⁴ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/19, f. 2^v.

¹⁵ DJASD, fd. GM, XXXVII bis/5, f. 1^r.

supraviețuirea unei familii risipite prin toate colțurile Europei, iar pentru noi, istoricii, devine un bun prilej de a sonda o emotivitate tipic romantică, una în care grija pentru cei dragi și gustul pentru activitatea politică par să coexiste într-un echilibru uneori surprinzător, dar deloc inexplicabil pentru mentalitatea unei elite.

Ar fi oare greșit să privim corespondența ca un laborator al identității? Cel mai adesea „l'épistolier est un artisan de soi” (Bernard Beugnot), postulat cu atât mai adevărat pentru epistolierii români ai secolului XIX. Așadar, cum se conturează în scrisoare, sub privirea celui alt, opiniile despre noi înșine? Ipoteza noastră este următoarea: corespondențele protejează atât o identitate personală *asumată* pentru că e *impărtășită* cu destinatarul epistolei, cât și o imagine afectivă a celui alt, întreținută prin scris, care suplinește absențele, despărțirile, în general distanțele care îi separă pe oameni.

Aceste lucruri sunt și mai vizibile în cazul nostru, dacă luăm în calcul diferențele dintre Alexandrina Magheru și mama sa vitregă, Maria Magheru (născută Caramalău). În timp ce una ne apare ca fiică îngrijorată de soarta tatălui, atentă la educația fratelui mai mic, Romulus (culmea, fiul Mariei Magheru), preocupată zilnic de supraviețuire, dar și animată de un patriotism febril, cealaltă, dimpotrivă, este soția risipitoare, veșnic nemulțumită, compromițând numele soțului printr-o atitudine care nu cadrează cu cea a unei soții respectabile. Este motivul pentru care Alexandrina se plânge în repetate rânduri tatălui său, punctul culminant al crizei familiale părănd a fi anul 1849. La 3 decembrie, Alexandrina nota următoarele, sintetizând o situație căreia nu-i mai putea face față: „*Despre plecarea Doamnei noastre în Țară nu știu ce să-ți mai scriu, poate că ți-o fi scris D-ei, căci să hotărî și D-ei odată a-ți scrie, cu toată furia, mânia, ura ce arată la toți ce are asupra D-tale; apoi aici zice că pleacă, că vrea să se desfacă de toate legăturile cu familia noastră, pe care D-ei o blestemă că nu-i mai trebuie, și că a fost proastă de a lua în căsătorie un bătrân, și că nu are la ce să stea. Acii iară mai tace, și văz că nu pleacă, pricina însă e că frații nu o vor să le vie pe capu' lor și își rîd de D-ei, scriindu-i că nu-i dă Domnu țarei voe. Când iar mai zice că nu vrea să știe nici de Domnu, nici de nimini, și că să va plînge la Duhamel, carele din norocire, a plecat fără să apuce D-ei a-i scrie, apoi cine mai știe ce o mai fi pricina de nu pleacă. Știu numai că nu e pocăința care o oprește și nici ascultarea de povețele D-tale. Cu toate astea tot nu uită a zice câteodată că pleacă, dar nu va mai pleca acum, sunt sigură. Însă te întreb ce să facem cu cheltuiala, m-am speriat, nu știu la ce căpătâiu om scoate-o. În cele din urmă, după ce o să isprăvească banii ce i-am adus de la Sibiu și-a pus amanet brățara și fermoaru ce le avea de la D-ta pe 600 de sfanți, dar și aceia sunt pe isprăvite, căci vrea într-adins să se isprăvească, ca să nu mai avem nimic și tot d-odată ca să găsească și pretecest a să desface de D-ta, zicând că ai lăsat-o să moară de foame în țară streină, căci așa să plînge către cei care încă nu o cunosc. Când îi vorbesc de economie, mă râde. Când i-am zis că e de prisos a te calomnia, căci D-ta ți-ai făcut toată datoria, mă urâște și mai tare, dacă i-am zis să ne fi dus până a nu-și fi pus lucrurile amanet la Sibiu, ca să ne mai dea ungureni cu munții noștri ceva bani, după cum ne scriai D-ta, mi-a răspuns că D-ei nu se mișcă din loc, că D-ta trebuie să ai grijă și că vrea să facă toate mijloacele ca să aibă odată dreptate înaintea lumii, căci de Dumnezeu nu-i mai pasă. Ei, Tată, nu mai e aceea sfântă ce ai zis odată că la închinăciune seamănă cu biata mama mea. S-a schimbat Cocomăna, nu mai e aceea care o știi, acum nici la biserică nu vrea să mai meargă, toată grija ei e să aibă bani ca să-și facă unele și altele care odată când putea să le facă și le avea chiar, le desprețuia*”¹⁶.

¹⁶ DJASD, fd. GM, XXXVII bis/6, f. 1^v-2^r.

Destăinuirile pe marginea conviețuirii tot mai dificile cu mama vitregă sunt amplificate la maximum de comportamentul intolerabil al acesteia, care devine binecunoscut și în spațiul public, accentuând nemulțumirea Alexandrinei Magheru, dar oferind o credibilitate în plus portretului schițat Mariei Magheru: „*Este un ce de speriat s-o vezi când isprăvește banii sau cel puțin când zice că a isprăvit, apoi tot cu mine serea să-și răzbune, te defaimă pe D-ta, fiind că știe cât mă doare pe mine și ca să mă facă a alerga în sus și în jos să-i aduc bani, apoi după ce-i are, le face de căpătâi numaidecât. Nu mai poci înțelege ce mai vrea și ce își închipește... În sfârșit, Taică, suferința mea în tot felu n-are margine. De-ar fi fost alta, o lăsa, pleca să nu mai șează cu dânsa, și cine știe dacă n-ar fi fost mai bine, cel puțin eu una aș fi fost mai fericită*”¹⁷, încheia aceste amare rânduri despre un subiect care o macină și asupra căruia revine de câteva ori (3 decembrie 1849).

Dincolo de aceste mărturisiri, în ceea ce privește relațiile familiale cu ceilalți, scrisorile servesc la exprimarea emoției și a bucuriei produse de sosirea veștilor despre tatăl, fratele sau vărul absent. O reechilibrare a tonusului individual este una dintre primele consecințe ale sosirii epistolelor tatălui său pentru Alexandrina: „*Har ceresc Tatălui că nimic nu mă poate face fericită decât numai când D-ta ești sănătos. Sunt zile câteodată când gândesc mai serios la câte am trudit și la câte ne-a perzecat și soarta și mă necăjesc de sper chiar de o mulțumire în viitor. Iar apoi, când primesc scrisorile Tatălui meu, reînsuflesc și zic, sunt fericită căci tatu meu este bine*”¹⁸. Scrisorii îi revine atât sarcina de a introduce în spațiul privat memoria lumii exterioare, cât și aceea de a reconforta psihicul emitentului atunci când soarta i se arată potrivnică.

Scrisorile se fac deopotrivă glasul reproșurilor și tristeților destinatarului, în special când tăcerea dura prea mult timp și nu putea fi explicată doar de distanță sau de fluxurile epistolare. Preocupat de medierea unei relații de colaborare între revoluționarii români și cei maghiari din Transilvania, Gheorghe Magheru nu mai reușea să răspundă la începutul lui 1849 epistolelor pe care fiica i le trimitea îngrijorată din Sibiu: „*Nu știu cu ce cuvinte să mai încep, căci la orice am scris răspuns nu am primit [...] Nu știm nimic despre D-ta, nici unde te afli măcar și cum ai răbdare de ne lași a trăi tot neliniștite*”¹⁹. Aflată la Viena, Alexandrina își începe scrisoarea sa din 7/19 februarie 1855 exact pe această linie: „*Alalteeri erea zioa în care luam scrisori de la D-ta altădată, acum ai schimbat zioa scrierii să vede, altimintrelea nu voesc să crez, fiindcă m-ar durea [...] oh, sunt tristă tatule, oricare ar fi motivul nescrierii tale. Eu sunt totdeauna îngrijată când n-am scrisori de la D-ta*”²⁰. Așadar, nevoia corespondenței, ca unica legătură care unește persoane separate de prea mult timp, este resimțită în unele cazuri foarte acut, transformându-se aproape în obsesie. Scrisorile Alexandrinei sunt marcate și ele de acest topos epistolar reiterat aproape permanent, mai ales în perioada exilului postrevoluționar: „*Scrie-ne Tatule în curând, nu mă mai lipsi și de această mângâiere*”²¹. „*Nu știu dacă trebuie să mă mai plâng și acum de tăcerea D-tale, de indiferența de nerăspun[de]rea la atâtea scrisori ce ți-am scris*” (18/30 martie 1850).

De regulă, ultimele rânduri ale corespondenței privesc întotdeauna pe ceilalți membri ai familiei, de care Alexandrina întreabă mereu, neuitând să-și individualizeze

¹⁷ DJASD, fd. GM, XXXVII bis/6, f. 1^v-2^r.

¹⁸ DJASD, fd. GM, XXXVII/18, f. 1? (este numai un fragment rupt din scrisoare, textul său integral lipsind, ceea ce face dificilă identificarea exactă a paginii căreia îi aparține).

¹⁹ DJASD, fd. GM, XXXVII bis/5, f. 1.

²⁰ DJASD, fd. GM, XXXVII/17, f. 1.

²¹ DJASD, fd. GM, XXXVII/4, f. 1^v.

poziția prin exprimarea unei afecțiuni deosebite, ca în acest caz: „*Scrie-mă Tatule și de vâru unde se află, tot la Brusa. Și Ghiță ce îți mai scrie, mie nu-mi scrie. I-am fost scris să-mi cumpere niște dicționare, nu știu ce o fi făcut. Romulus mititelu vorbește și el de toți, dar nu cunoaște pe nimini, vă dorește crez, fiindcă tot vă pomeneste, dar apoi mai mult, mai mult decât toți [vă] dorește Alecsandrina (s.n)*”²². La 8/20 iulie 1857, aflată la băi la Marienbad, Alexandrina se grăbea să răspundă ultimei misive a tatălui, încă bolnav la Constantinopol. Îngrijorarea față de starea lui Gheorghe Magheru era expresia unui sentiment de dragoste filială pe care scriitura epistolară ni-l dezvăluie peste timp: „*Ne e foarte scumpă și prețioasă și prețioasă viața D-tale bunule Tată! Îngrijesce, fii bun de dânsa pentru copiii D-tale, dintre care eu una n-aș putea ecsista fără Tatăl meu! Trăiesce Tatule ani mulți și fii sănătos de voesci să trăiască și fiica D-tale*”²³. Dincolo de aspectele utile, de funcțiile imediate ale corespondenței, identificăm o imagine, mai corect spus o reprezentare curentă a scrisorii, care face din ea refugiu privilegiat al sentimentului, al efuziunii și al eului comunicat doar celui demn de o asemenea încredere.

Sunt momente în care redactarea unei scrisori este compromisă din start, pentru că acest gest reclamă înainte de toate a anumită disponibilitate interioară și respectarea unor uzanțe. Nu te poți adresa oricum și în nici un caz într-o stare sufletească negativă, pare să fie linia directoare a Alexandrinei: „*Alaltieri la 18, ȕ(i)-am mai scris o scrisoare care sunt sigură că vei primi-o. Nu poci tăgădui însă că cu părere de rău mă gândesc și mă căesc că am scris-o, fiindcă când sunt în minute de cele mai supărătoare n-ar trebui, n-ar trebui niciodată să scriu (s.n)*” (Brașov, 21 decembrie 1849)²⁴.

Dispoziția sufletească declanșează impulsul de a apuca pana și a scrie sau, dimpotrivă, îl poate bloca. Tăcerea în acest caz, nu mai este justificată nici de cenzură, nici de alte motive externe, ci pur și simplu de inapetența pentru un gest cotidian. Terapeutică epistolară își pierde în asemenea cazuri orice semnificație: „*Te vei fi mirând poate de tăcerea mea și mai cu seamă fiindcă nu ȕ(i)-am mai răspuns la scrisoarea D-tale de la 2 octombrie, dar cu toate astea imputare nu merit tată, căci, știi bine, împrejurările ce mă pot opri pe mine sânt tot acele ce ȕi le-am scris d-atâtea ori*”²⁵. În epistola din 18/30 martie 1850, aceeași stare negativă domină rândurile așternute: „*Sunt plină de supărare Taică, și am multe d-ați scrie, numai nu știu de voi putea printr-aceasta cu toate că de siguranță nu mă îndoiesc*”, pentru ca la sfârșit să reia această temă: „*Aveam de gând să nu-ȕi scriu acum toate, dar tot scrisei destul. Iartă bune tată dacă tot intru în amăruntelile și dacă mă deslușesc, căci nu poci altfel. Acum mi s-a urât tot suferind și încailea de-ar fi și de s-ar arăta mulțumită, dar nimic, apoi la ce dar să tot rabd*”²⁵.

Alexandrina Magheru utilizează și serviciile poștei, dar profită și de deplasările unor cunoscuți sau prieteni de familie pentru a transmite unele vești mai importante sau mai intime, pe care ezită să le încredințeze discursului epistolar. Motivele ȕin în principal de înașprirea cenzurii, atât în teritoriile aflate sub controlul monarhiei habsburgice, cât și în Principatele române, având ca rezultat reȕinerea sau întârzierea scrisorilor. Dat fiind că o adevărată „cultură a tăcerii” era instalată de mai bine de un deceniu în Austria, ceea ce făcea ca fiecare să-ȕi măsoare cu grijă cuvintele²⁶, un control

²² DJASD, fd. GM, XXXVIII bis/5, f. 3^v.

²³ DJASD, fd. GM, XXXVII/23, f. 1^v-1^v.

²⁴ DJASD, fd. GM, XXXVII/4, f. 1^v.

²⁵ DJASD, fd. GM, XXXVII/8, f. 3^v.

²⁶ Florca Ioncioaia, *Viena, opt sute treizeci și opt. Relatările de călătorie și imaginarul politic european la mijlocul secolului XIX*, în Gabriel Bădărau (coord.), *Itinerarii istoriografice. Profesorului Leonid Boicu la împlinirea vârstei de 65 de ani*, Iași, 1996, p. 420.

sever al corespondenței se manifesta activ și la sud de Carpați, odată cu reinstaurarea regimului regulamentar. Alexandrina Magheru avea deja dovada în acest sens, în noiembrie 1848, și nu ezita s-o prevină pe prietena sa de motivele pentru care nu-i va mai scrie nimic serios, decât când i se vor oferi ocazii sigure. Profitând de o epistolă pe care o trimitea Catincăi printr-un cunoscut, îi cerea acesteia să manifeste aceeași prudență, altfel, „*ne veți priva de singura consolare care ne rămâne, aceea de a primi în mod regulat vești de la voi*“. Dovada era furnizată de o „*persoană miloasă care ne-a avertizat să nu avem încredere în poștă*“ și care „*ne-a zis acum câteva zile că ne-ai scris aceste cuvinte, că acești Domni și aceste Doamne se distrează și dansează acum [dar] va veni rândul nostru la primăvară. Amintește-ți dacă ai scris această frază în scrisoarea pe care mi-ai trimis-o prin Sekel; dacă așa este, atunci e mai mult decât probabil că au deschis scrisoarea ta la Pitești. Prin urmare, prudență de acum înainte*“ (22 noiembrie 1848)²⁷.

Comunicarea epistolară prin intermediul poștei nu este prin urmare cea mai fericită soluție, motiv pentru care unele vești sunt considerate mai bine să fie transmise personal: „*după la moșii n-am mai aflat nimic decât cele ce Ți-am scris că mi-a spus nenea Petriche Sinescu când a fost aici, apoi acum încă îl aștept să vie și atunci Ți voi scrie ceia ce Ți va mai spune dar gândesc să vii să-Ți poci spune prin grai*“ (3 decembrie 1849).

Apelând la serviciile unor cunoscuți, Alexandrina recunoștea că schimbul de scrisori va pierde în intensitate, dar va câștiga cel puțin în siguranță, altfel i se pare că este inutil să mai redacteze o corespondență al cărei secret riscă să fie compromis permanent. Înțelegem mai bine acest lucru dacă avem în vedere reprezentarea scrisorii ca sediu privilegiat al secretului. Pentru membrii elitelor de la mijlocul secolului XIX scrisoarea se asociază cu o puternică valorizare a secretului, iar atunci când acesta din urmă este compromis, exercițiul epistolar pare compromis în însăși esența lui. Confruntată cu această situație neplăcută, Alexandrinei nu-i mai rămâne decât să renunțe la serviciile poștei (cel puțin pentru scrisorile în care inserează și informații despre starea politică a Principatelor), profitând de mesagerii ad-hoc de care poate dispune.

Astfel, părintele Constantin Popazu este la 1850 unul dintre cei care intermediază schimbul epistolar dintre Viena, unde își are reședința temporară Gheorghe Magheru, și Brașovul unde încă se află fiica sa. Gheorghe Ion, de exemplu, este solicitat de Alexandrina să înmăneze tatălui său o carte și niște portrete, însoțite de o scrisoare, alegere motivată pentru că „*pe urmă nu voi mai găsi ocazie așa sigură*“ (18/30 martie 1850, Brașov). Pentru alte vești, mai puțin importante, preferă să răspundă cu poșta viitoare²⁸. N-are rost să mai amintim că fiecare dintre acești mesageri se bucură de atenția și recunoștința Alexandrinei.

Interesantă este și reprezentarea conform căreia mesagerul se poate substitui foarte bine scrisorii, el fiind, cum scrie Alexandrina Magheru despre Ioan Maiorescu, „*destulă scrisoare*“. Întâlnim aceeași rezervă: dacă discursul epistolar nu mai poate fi suficient de intim, în anumite cazuri el poate fi completat foarte bine de cineva apropiat al familiei, care poate suplini ceea ce epistoliera uneori nu poate sau ezită să spună din motive subiective (pudoare, rușine) sau externe (controlul cenzurii). În cazul scrisorii noastre este vorba de aceeași problemă delicată a Mariei Magheru, a doua soție a lui Gheorghe Magheru și mama vitregă a Alexandrinei. Tocmai pentru că este conștientă de faptul că familia este înainte de toate nu doar un patrimoniu, ci „un capital simbolic de

²⁷ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/20, f. 1.

²⁸ DJASD, fd. GM, XXXVII/6, f. 1.

onoare²⁹, ne explicăm indignarea și îndârjirea cu care Alexandrina luptă pentru a apăra reputația tatălui și, implicit, numele familiei sale. Altfel, ea este extrem de bucuroasă când poate transmite tatălui său, dovada respectului de care se bucură printre românii din exil. „*Toți românii te salută și ar dori să mai afle câte o noutate iar acolo [la Constantinopol, unde se afla Gheorghe Magheru – n.n.] care să atinge de binele țării noastre*”³⁰, încheie epistola din 7 noiembrie 1855, scrisă din Viena. Și tocmai datorită acestui capital simbolic de încredere de care se bucură Gheorghe Magheru, fiica sa mai poate obține sprijin, lucru de care, cum notează ironic, numai ea este conștientă, nu și Maria Magheru: „*dacă n-ar fi numele D-tale, ne-ar mai da cineva ceva, dar vezi D-ei nu să gândește că pentru D-ta ne ajută oricare și crede că pentru obrazu D-ei*”³¹.

Scrisoarea este folosită nu doar pentru strângerea și comunicarea veștilor despre fiecare dintre membrii familiei, ci și pentru a se adresa succesiv altor interlocutori din cercuri proxime sau mai îndepărtate ale nucleului familial (de regulă rude, prieteni, parteneri de afaceri). Impresia este confirmată de prezența în text a mai multor nume și prenume, deși destinatarul este unul singur. Alexandrina folosește în dese rânduri acest prilej, atât în scrisorile către Catinca, cât și în cele către tatăl său. În ambele cazuri, epistoliera parcă dirijează continuu fluxul de informații dintre familia sa și prieteni (Golescu, Maiorescu, Tell). Destinatarul este însărcinat adesea cu mesaje orale sau în alte situații, expeditorul devine și vocea altor cunoscuți: „*Complimente de la gorjanca noastră, Dna Tell și te roagă să-i aduci o materie de mantel, adecă flanel, numai frumos și nu scump. 7 coturi de flanel e destul*”. Practica epistolară a epocii este destul de diversificată și nu constă doar într-o simplă inventariere de știri. O altă formă de scriitură întâlnită este ca și altcineva din cercul apropiat să adauge, în aceeași epistolă, câteva cuvinte aceluiași destinatar. Alexandrina își întârzie astfel două zile expedierea unei scrisori pentru a insera câteva rânduri semnate de Ioan Maiorescu care, deși avea probleme cu un ochi, stăruia să trimită câteva cuvinte prietenului drag de la Viena, anunțându-l de o proximă sosire: „*Domnule Magheru! Eu scriu numai cu un ochi; pătimesc eu de unul. Îndată ce-mi va fi bine plec și eu la Viena. Fiți sănătoși!*” (3/15 decembrie 1849)³².

Nu de puține ori cercetătorul corespondenței din epocă se poate izbi de un alt gest curent: practica includerii mai multor scrisori în interiorul aceluiași plic, practică, se pare curentă în Europa, mai ales în mediile aristocratice și burgheze, de care nici Alexandrina nu este străină. Alteori, te puteai adresa în aceeași scrisoare mai multor persoane. Chestiune de economie sau mai degrabă posibilitatea de a ajunge rapid și la alte persoane cu care destinatarul poate lua mai ușor legătura? Înclinăm mai degrabă spre a doua opinie, mai ales că aceasta dovedește că scrisoarea rămânea tributară, și în mediul elitei, unei lecturi colective³³. Toate aceste utilizări ale cuvintelor și a hârtiilor arată de altfel amploarea audienței lor, vitalitatea rețelelor sociale puse în joc.

Correspondența înseamnă pentru Alexandrina Magheru și o reluare a controlului asupra unui timp și loc social care, în spațiul public, îi sunt defavorabile. Retrasă din mijlocul unei lumi devenite ostile, ea se mulțumește să scrie ori de câte ori are ocazia,

²⁹ Michelle Perrot, *vol. cit.*, in *loc. cit.*, p. 240.

³⁰ DJASD, fd. GM, XXXVII/17, f. 1.

³¹ DJASD, fd. GM, XXXVII bis/8, f. 2^v-3^r.

³² DJASD, fd. GM, XXXVIII/6, f. 3^r.

³³ Lectură explicabilă prin contextul exilului postpașoptist, când corespondența juca un rol foarte important în menținerea coeziunii diferitelor grupuri și a legăturii cu membrii familiei rămași acasă. Un fenomen similar cu cel întâmplat în România, în timpul detențiilor comuniste, când unii dintre cei eliberați acceptau să treacă pe la familiile camarazilor de suferință și să le comunice vești despre aceștia.

dând frâu liber sentimentelor pe care le încearcă. Funcția ei ca act de comunicare este vitală, fiind dat de faptul că este un substitut al oralității și că are un caracter privat. Cât de importantă este relația epistolară reiese din aceste rânduri adresate Catincăi, în care deplânge situația unei prietene comune: „*Săraca Caty chiar e de plâns, căci este pur și simplu singură, neavând nici măcar această plăcere de a scrie, deoarece mama sa o împiedică. Închipuiește-ți deci, dragă prietenă, ce rău este binele!*”³⁴.

Timpul epistolar este marcat de marile sărbători creștine, de aniversări, decese, nașteri, căsătorii, tot atâtea repere în jurul cărora se poate plia textul unei scrisori. „*Eri zioa numelui Dle am petrecut-o iar nu știu cum – scria Alexandrina tatălui său –; astăzi slavă celui atotputernic că sunt barim sănătoasă*” (24 aprilie 1844)³⁵. Altădată prilejuri de bucurie colectivă, aceste secvențe festive din biografia individuală generează mai mult nostalgia după cadrul sociabil familiar pe care exilul l-a înlocuit nedorit și poate brutal, dar fără să elimine speranța reîntoarcerii. Poate așa înțelegem rândurile adresate Catincăi: „*Joia viitoare va fi ziua aniversării tale, acele zile de bucurie și de reunire vor fi acum pentru noi zile foarte triste căci nu mai avem măcar fericirea de a ne găsi reuniți. Totuși, pot să-ți scriu pentru a-ți transmite felicitările mele sincere, și dorința mea, cea mai demnă de tine, dragă prietenă, este de a te regăsi într-o patrie fericită și liberă*”³⁶.

Printre aceste rânduri despre diferite probleme familiale sau sentimentale, se strecoară permanent informații, uneori extrem de savuroase, despre viața cotidiană a boierimii la București, după reinstaurarea regimului regulamentar. Dacă bărbații sunt preocupați de disputele și animozitățile lor, noul context declanșează nu mai puțin un veritabil război al femeilor, al micilor răutăți comise pe seama celor care aparțin unor familii deja ostracizate. „*Nu poți să-ți imaginezi dragă prietenă până unde poate ajunge răutatea acestor dame. Sunt unele care merg la mătușa mea, chipurile s-o consoleze și apoi care o insultă continuu, zicând ciocoi și hoți la toți tinerii*”. Insulele și calomniile nu rămân însă fără răspuns din partea tinerei Alexandrina care se dovedește suficient de ironică și bătaioasă. „*Anica Racoviță a fost deunăzi la ea și i-a spus că lumea știe prea bine care domnișoară a făcut caricatura lui Duhamel. Sunt sigură că eu sânt această domnișoară și pentru a mă răzbuna chiar am poftă să fac caricatura sa, ca și pe cea a unei alte bătrâne domnișoare pe care tu o iubești mult și eu de asemenea*”³⁷. Nu știm exact dacă Alexandrina Magheru și-a concretizat gestul ei de frondă, dar este evident că nu-și ascunde antipatia față de ruși, consolidată și de primele contacte cu aceștia. „*Ieri seară a fost o serată la D-na Știrbei. A dat-o în onoarea rușilor sosiți în țară. Doi dintre acești domni sunt cazați în casa noastră. Te asigur că n-am văzut niciodată asemenea matahale și dacă toți sunt de aceeași talie, mă mir că salonul doamnei Știrbei nu s-a prăbușit sub greutatea lor*”³⁸. De altfel, la începutul epistolei de la sfârșitul lui septembrie 1848, după ce deplângea retragerea tatălui său în Transilvania, care a provocat tuturor „*le plus grand chagrin*”, se bucura că cel puțin fratele său, Ghiță Magheru și alți tineri evitaseră să cadă „*în ghiarele acestor urși, mai sălbatici decât urșii albi*”³⁹.

³⁴ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/19, f. 2^r.

³⁵ DJASD, fd. GM, XXXVII/3, f. 1 (24 aprilie 1844).

³⁶ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/19, 1^v-2^r.

³⁷ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/14, f. 1^v. Scrisoarea este greșit datată la 13 septembrie, în condițiile în care, la acea dată, rușii nici nu trecuseră granița dinspre Moldova, iar desființarea taberei de la Troian a avut loc în 28 septembrie/10 octombrie 1848, ceea ce înseamnă că ea survine la câteva zile după acest eveniment.

³⁸ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/14, f. 1^v-2^r.

³⁹ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/18, f. 1^r-1^v (26 octombrie 1848).

Problema cazării rușilor nu era lipsită de aspecte tragice, mai ales pe seama locuitorilor săraci ai capitalei, dar nici cele comice nu lipsesc, după cum reiese din corespondența epistolierii oltence. Într-o altă scrisoare adresată Catincăi, în 26 octombrie 1848, deși deplângea faptul că rușii au mutat-o pe doamna Cliniceanu la parter, pentru a-i ocupa etajul, nu se putea abține să nu se amuze, gândindu-se că „*ei sunt cei care vor avea onoarea de a se atinge de pianul tău și de a se privi în oglinzile bunicii*”⁴⁰. După portretul schițat rușilor mai sus, parcă simțim cum contururile sale devin ușor grotești, mai ales prin raportarea la pian și oglindă, două atribute esențiale ale identității feminine mondene, care creează în acest cadru o imagine discordantă.

Atmosfera de carnaval care domnea în Bucureștiul ocupat, cel puțin la nivelul aristocratic, este menționată cu tristețe și în corespondența tatălui său: „*din țară avem din nenorocire: baluri, mascarade, paskinade, arlequinade, coarne cu carul pe la bărbați, vai de generația din anul acesta. În fine, cronica scandaloasă este mai bogată decât oricând*”⁴¹. Dar nu toată lumea care ar fi dorit să se bucure de scăparea corsetului revoluționar putea s-o facă. Alexandrina consemnează cu maliție o asemenea situație: „*Draga Catinca, aici se dau baluri splendide la care merge toată societatea, mai puțin D-șoara Th. căreia i s-a întâmplat o nenorocire ireparabilă. Închipuiește-ți că la revoluție i-a ieșit pe nas un coș de care nu se poate vindeca. A fost consultată de toți medicii pentru acest blestemat de coș care i-a ieșit și degeaba. Iată un motiv în plus pentru ca D-șoara Th. să urască revoluția pentru că este constrânsă să nu părăsească camera și probabil că nu o va părăsi pe durata întregului acest carnaval*”. Și, încheie cu oarecare satisfacție epistoliera noastră, „*în ceea ce mă privește, sunt îndemnată să zic că Dumnezeu pedepsește acolo unde știe că suferi*”⁴² (18/30 septembrie 1848).

În toate țările traversate de revoluție femeile n-au rămas indiferente, observând și reflectând asupra mersului evenimentelor. Fenomenul este cu atât mai clar în cazul mamelor, soțiilor, surorilor sau fiicelor liderilor pașoptiști. Corespondența Alexandrinei Magheru depune mărturie și despre pulsațiile care animă acest mediu feminin. Astfel, întâlnim informații despre raporturile cu Catinca Rosetti, Zinca Golescu, dar și cu soțiile lui Cristian Tell sau Ioan Maiorescu, prieteni ai familiei și uneori, ca în primele două cazuri, sprijin efectiv în exil.

O admirație sinceră este manifestată repetat față de Maria Rosetti, „englezoaica” care și-a cucerit cu brio certificatul de românită în timpul revoluției pașoptiste, instituind în spațiul social un model feminin exemplar. „*Cât de mult admir dragă prietenă conduita Dnei Rosetti curajul și devotamentul său sunt realmente eroice; o iubesc cu atât mai mult de când a devenit îngerul salvator al acelor nenorociți tineri cărora le-a redat libertatea, Dumnezeu o va recompensa*”⁴³. O prietenie și un profund respect întâlnim și față de alți prieteni. George Bariț, real sprijin în perioada exilului la Brașov, este unul dintre aceștia. Un portret frumos este schițat într-o scrisoare din martie 1850, în care calitățile politice și virtuțile sufletești ale revoluționarului ardelean fac casă comună: „*O Domnu Bariț, e unic în toate, e unicul diplomat politic Român. Prevede toate, dar și gonit e mai mult decât alții, dar așa e, celor buni le stau toate în potrivă. Aici, în Brașov, Dl. Bariț ne e singurul amic al familiei, îi suntem datoare recunoștință, mai cu seamă că n-are nici un fel de enterese, ba nici mai înainte nu l-am fost cunoscut și Dlui se arată atât de amic D-tale. Mulțumesc Cerului că și în nenorociri se găesc*

⁴⁰ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/14, f. 1^v.

⁴¹ Apud Paul Cernovodcanu, Marian Ștefan, *op. cit.*, p. 272.

⁴² DJASD, fd. GM, XXXVI bis/15, f. 2^v.

⁴³ DJASD, fd. GM, XXXVI bis/19, f. 1^v.

amici. Când poți scrie-i totdeauna, ba roagă-l chiar cu ce să poate să îngrijască de noi” (1/13 aprilie 1849)⁴⁴.

Desigur că în această relație de comunicare, scrisorii îi revin și alte atribuții. Una dintre formele de eludare a depărtării și de apropiere simbolică a celuilalt este dată de deținerea unei imagini a corespondentului drag. Posesia simbolică asupra celuilalt nu se reduce doar la cuvintele scrisorii: imaginea este la fel de dorită iar dagherotipului sau portretului le revine rolul de a suplini o absență și de a completa o figură dragă⁴⁵. Chiar și în cadru, Alexandrina își dorește o poziție privilegiată în raport cu mama sa vitregă, motivată fiind de căldura sentimentelor sale. În scrisoarea trimisă lui Gheorghe Magheru, la 3 februarie 1849, găsim aceste rânduri semnificative: „am și ambiția asta ca numai eu să am portretul D-le și nu și la alții să-l mai dai (înțelegi ce voi să zic) fiindcă nu voi să-l poarte cei ce nu știu să te prețuiască, căci destule suferim pentru disprețu ce arată de D-ta și de întreaga familie. Voi să-i aduci orice alt cât de scump și orice (i)-o fi ție, numai portretu D-le nu”⁴⁶. Imaginea celor apropiați este cultivată, resuscitată asiduu în corespondență, mai ales că, în acord cu o practică frecventă, scrisoarea este însoțită nu de puține ori de diferite obiecte, de suveniruri din partea celor dragi. Raportul vizual și proximitatea cu interlocutorul sunt asigurate prin intermediul acestor mici fetișuri, esențiale pentru reducerea simbolică a distanței fizice dintre corespondenți. Prin urmare, contribuția lor la o dimensiune privată a memoriei nu trebuie neglijată.

Am trecut în revistă doar câteva dintre elementele de interes surprinse în corespondența Alexandrinei Magheru, selectând douăzeci de scrisori dintr-o arhivă mult mai bogată. Departe de a impune concluzii definitive, ele sugerează că practicile epistolare moderne merită atenția noastră, mai ales că istoricii români sunt încă departe de a fi estimat difuziunea socială și semnificațiile lor, lăsându-le deocamdată în grija criticilor și a teoreticienilor literari⁴⁷.

ABREVIERI

DJASD, fd. GM = Direcția Județeană a Arhivelor Statului Dolj, fond Gheorghe Magheru

⁴⁴ DJASD, fd. GM, XXXVII bis/8, f. 2^r; DJASD, fd. GM, XXXVII/8, f. 1.

⁴⁵ Motiv pentru care Alain Corbin vorbește de democratizarea portretului în secolul XIX, proces inaugurat de dagherotip și finalizat prin apariția fotografiei. Alain Corbin, *Secretul individului*, în Philippe Ariès, Georges Duby, *loc. cit.*, vol. 8, București, 1997, p. 88.

⁴⁶ DJASD, fd. GM, XXXVII bis/5, f. 2^r.

⁴⁷ Cu o mică excepție, Alexandru Duțu, chiar dacă la un nivel de aproximare. Cf. *Corespondența prin scrisori*, în Alexandru Duțu, *Călătorii, imagini, constante*, București, 1985.

O IPOSTAZĂ A SCRISORII CĂZUTE DIN CER, LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX

Laura Jiga

Cu ocazia unei cercetări asupra practicilor scrierii în limba română în mediile populare de până la al doilea război mondial¹, am găsit în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor din București² una dintre versiunile *Legendei Duminicii*, copiată pe ultimele file ale unui „verș“, caiet de poezii, cântece și scurte consemnări cotidiene, ce aparținuse unui militar în timpul primului război mondial³. Caietul, de format foarte mic (13/8,5 cm), alcătuit din 36 foi de hârtie cusute între ele cu ață neagră, scrise cu creion chimic, se prezintă relativ deteriorat, probabil din cauza manipulării frecvente dinainte de perioada în care a fost achiziționat. În catalogul de manuscrise ale arhivei este trecut numele Aronescu Bucur, originar din Retiș, jud. Brașov. Din păcate, nu cunoaștem condițiile achiziției, identitatea civilă a fostului proprietar al caietului (era persoană laică sau aparținea clerului?), nici ocaziile în care acesta sau cei apropiați lui se foloseau de caiet. În ceea ce privește identitatea militară, pe prima filă apare scris „Aroneasca Bucur M.K.24 hanned Ezved Felävizsopalt Mezötun Szolnok Magye“, iar pe verso: „Romaluț Aroneasca Din retișdorf. N.puști 11528 5651 25 M 95 N Puști 2843.J. Ozetea Ioan K.u.K H.W.Bat 6 F.K. Reg N 35 Feld Fost 617“. Fila 25 conține următoarea însemnare: „In testamentu nou Matei cap 24 acolo spune de resbel. aroneasa gefracit commande Di Ripareto Prigioner De Guera Itachio, Pizzughettone“. Cu excepția unui prizonierat, probabil în Italia, mărturisim că nu suntem în măsură să descifrăm aceste date.

Frecvența formulei „Prin mine, Romuluț Aroneasca“, sau „Subscrisă de Mine Romuluț Aroneasca“ ne face să credem că textele au fost scrise de însuși Romuluț Aroneasca fără a apela la un intermediar, cum se întâmpla adeseori.

Textul de care ne vom ocupa se află între filele 26-33⁴:

¹ Cercetarea nu este încheiată.

² Până la ora actuală, am identificat în fondurile acestei arhive cca. 300 de documente olografe țărănești scrise până la al doilea război mondial (cca. 1000 file). Cel mai vechi document datează din 1887.

³ *Manuscrise*, dosar 77, caiet 3.

⁴ Am optat pentru transcrierea textului pe două coloane: în stânga am respectat cu cât mai multă fidelitate scrierea originală, iar în dreapta, pentru ușurarea lecturii, am corectat greșelile de ortografie și, pe alocuri, de pronunție, oferind propria noastră versiune.

*Rugăciune folositoare
Epistolă cerească
Epistolă de Casa lui Hristos⁵*

Tipografia George Kaiser, Sibiu
Strada Faorilor 21

*Aceasta epistolă a scris-o mîntuitorul⁶
Nostru Isus Hristos Dumnezeu
Domnul și sa trimis pe pămînt
cu Arhanghelul Mihail Această
Epistolă era scrisă cu litere
DE aur și sa găsit în Canygsberg
În Grusia și atîrna în aer
Desupra biser<ici>i lui Mihail
Deasupra căldăruși de botez
Dacă cineva voia să o scrie
Atunci ea se pleca de sine
Și iarăș se închidea Cuprinsul
ei de toată Înțelepciunea
Cine lucră Dumineca va
Fi blăstămat în Wiafă lucrați
Și vă îndreptați îndoirlile
Woastre la Rugăciunile Creștinești
Nu vă înbrăcați cu haină nefolo
Sitoare nu vă împlețiți sub părul
Wostru și să nu vă întîmpinaț (?)⁷
Cu lumea Milostiviț pe S
Flămînzi și setoși și săraci
Credeț că este Epistola scrisă
De însuș Dumnezeu Lucraț
6 zile și a șaptea să o serbaț
Nu o uitați căci vă voi
Pedepsi cu foamete
și cu scumpete*

8

*Eu Dumnezeuul vostru
Vă Poruncesc că nici un
Lucru să nu lucraț Dumineca
Înainte de a <...>⁹ iară lui
Dumnezeu cu <...> acolo să
Wă rugați cu osîrdie ca să luaț
Iertarea pacatelor Woastre, nu
Înșelați pe deaproapele vostru
Să vă înblînziți trupurile și
Opriți pornirile Rele nu*

*Această epistolă a scris-o Mântuitorul
Nostru Isus Hristos, Dumnezeu
Domnul, și s-a trimis pe pămînt
Cu Arhanghelul Mihail. Această
Epistolă era scrisă cu litere
de aur și s-a găsit în Königsberg
în Prusia și atârna în aer
deasupra bisericii lui Mihail,
deasupra căldărușei de botez.
Dacă cineva voia să o scrie,
atunci ea se pleca de sine,
și iarăși se închidea. Cuprinsul
ei, de toată înțelepciunea:
„Cine lucrează Dumineca, va
fi blestemat în viață. Lucrați
și vă îndreptați îndoirlile
voastre la rugăciunile creștinești.
Nu vă îmbrăcați cu haină nefolositoare,
nu vă împlețiți sub părul
vostru și să nu vă întîmpinați (?)
cu lumea. Milostiviți pe S
flămînzi și setoși și săraci.
Credeți! Că este epistola scrisă
de însuși Dumnezeu! Lucrați
6 zile și a șaptea să o serbați!
Nu o uitați, căci vă voi
pedepsi cu foamete
și cu scumpete.*

*Eu, Dumnezeuul vostru,
vă poruncesc că nici un
lucru să nu lucrați Dumineca
înainte de a <...>. Iar lui
Dumnezeu cu <...>. Acolo să
vă rugați cu osîrdie, ca să luați
iertarea păcatelor voastre. Nu
înșelați pe de-aproapele vostru.
Să vă înblânziți trupurile și
opriți pornirile rele. Nu*

⁵ Sunt desenate trei cruci.

⁶ Am respectat sfârșiturile rândurilor din caietul original. Sfârșitul rândului este determinat de dimensiunea paginii și nu este o încercare de simulare a scrierii versificate.

⁷ Semnul (?) marchează propriile noastre îndoieli în ceea ce privește forma grafică descifrată și/sau sensul frazei sau al propoziției.

⁸ Semnul marchează sfârșitul paginii, în caietul original.

⁹ Semnul <...> marchează un cuvânt indescifrabil.

Apăsați pe deaproapele vostru nu
 Wă Ridicați peste Părinți și
 Frați voștri și nu fiți martor
 Mincinoși în contra deaproapelui
 Wostru. Dacă veți face așa
 Vă voi da vouă pace veș
 nică, cine nu crede această
 Epistolă și nu face după
 Poruncile ei nu va primi
 Bine cuvântarea dela
 Dumnezeu

.....
 Ieu Isus Hristos <...> aceasta
 ieram (?) scris cu mîna mea și
 Cine va vorbi în Contra ei
 Nu va fii binecuvîntat
 Spuneți unul
 Altuia <...> epistola și
 Cine nu va face acestea
 Wa fi închis din sfînta
 Biserică. Scrieți unul altuia
 Această epistolă și de vor
 Fi păcatele voastre cît
 Năsipul în Mare și cîtă
 Frunză în pom și deți fi
 Făcut greșele cîte stele pe
 Ceriu vi se vor erta vouă
 Înbunătățiți-vă viața că eu
 Nu vă voiesc să muriți pentru
 Pacatele Voastre eu voi ținea
 Cu voi Judecată la
 Vremea cea de apoi și

.....
 Num veți putea răspunde
 La 7 întrebări. Cine are
 Această epistolă în casă
 sa acela să aștepte bună
 Voința mea cea sfîntă
 Cinstiți epistola mea pentru aceea
 căci voam trămes cu îngerul
 Meu în anul 1816 seva întuneca
 Soarele și se perde strălucirea
 În 21 Septembrie în acela an
 Seva arăta negura Rece și
 Mulți oameni vor muri și țările
 Se vor împărți în anul 1889
 Se vor face Rupturi de nori
 Și un ne mai Pomenit cutremur
 De Pămînt va tremura lumea
 Toată și țările se vor
 Schimba Luna și
 Soarele la șapte ore și
 jumătate se vor întuneca

apăsați pe de-aproapele vostru, nu
 vă ridicați peste părinții și
 frații voștri și nu fiți martori
 mincinoși în contra de-aproapelui
 vostru. Dacă veți face așa,
 vă voi da vouă pace veșnică.
 Cine nu crede această
 epistolă și nu face după
 poruncile ei, nu va primi
 binecuvântarea de la
 Dumnezeu.

.....
 Eu, Isus Hristos <...>, aceasta
 eram (?) scris cu mîna mea. Și
 cine va vorbi în contra ei,
 nu va fi binecuvîntat.
 Spuneți unul
 altuia <...> epistola. Și
 cine nu va face acestea,
 va fi închis din sfînta
 Biserică. Scrieți unul altuia
 această epistolă, și de vor
 fi păcatele voastre cît
 nisipul în mare și cîtă
 frunză în pom, și de-ți fi
 făcut greșeli cîte stele pe
 cer, vi se vor ierta vouă.
 Îmbunătățiți-vă viața, că eu
 nu vă voiesc să muriți pentru
 păcatele voastre. Eu voi ține
 cu voi judecată la
 vremea cea de apoi. Și

.....
 nu-mi veți putea răspunde
 la 7 întrebări. Cine are
 această epistolă în casa
 sa, acela să aștepte bună
 voința mea cea sfîntă.
 Cinstiți epistola mea pentru aceea
 căci v-o-am trimis cu îngerul
 Meu. În anul 1816 se va întuneca
 soarele și se pierde strălucirea.
 În 21 septembrie în acela an,
 se va arăta negura rece și
 mulți oameni vor muri și țările
 se vor împărți. În anul 1889
 se vor face rupturi de nori
 și un nemaipomenit cutremur
 de pămînt va tremura lumea
 toată și țările se vor
 schimba. Luna și
 soarele la șapte ore și
 jumătate se vor întuneca.

.....
*O parte a lumii de tot/
 Seva întuneca Oamenii vor fi
 Scîrbiți și vor cădea
 În răsărit pietre și atunci/
 Prin un tunet seva arăta
 Prin un tunet se mai pomenit
 Că sa înrăit lumea și atunci
 Seva prăpădi o unica parte
 Din ea*

10

*Partea a doua
 Epistolă de casa lui Hristos
 Un grof avea un servitor pe
 Acela au voit să-l omoare pentru
 Tatăl său, cînd na voit săi
 Taie călăul capul, el na
 Putu săi vate me capul cu
 Nimica. Cum au Auzit
 Groful de aceasta a întrebat pe
 servitor că pentru ce nu la
 Putut călăul omori și cum
 Nu la putut vătămă
 Servitorul răspunse: tata a
 Fost scris Următoarele litere
 B.F.C.H.O.A.C. Cum au
 Auzit groful aceasta a poruncit
 Că dacă cuiva îi curge sînge
 Din nas sau are vreo rană din
 Care curge Sînge și nu să oprește
 Să pună literele acestea pre o
 Farfurie sau pe o sabie (?), atunci
 Seva opri sîngele. Cine poartă
 La sine aceasta epistolă acela
 Nu va fi păgubit prin
 Furt pentru că dușmanii lui
 Nu pot face nimic cu acestea
 5 sfinte Rane ale Domnului
 H.C.O.H.C. Așa nu va fi
 Nici odată judecat
 H.H.T.F. afară de aceia cine
 Wa avea această epistolă la
 Sine nu va avea nici o pagubă
 De <...> și de apă și dacă
 Wa avea o muere să nască și
 Nu va putea naște să dea
 Această epistolă în mînă și va
 Naște și pruncul va fi norocos.
 Cine poartă această epistolă care
 E bună la casă și va avea*

.....
*O parte a lumii, de tot
 se va întuneca. Oamenii vor fi
 scârbiți și vor cădea
 în răsărit pietre. Și atunci
 prin un tunet se va arăta,
 prin un tunet nemaipomenit,
 că s-a înrăit lumea. Și atunci
 se va prăpădi o unică parte
 din ea“.*

*Partea a doua
 Epistolă de casa lui Hristos.
 „Un grof avea un servitor. Pe
 acela au voit să-l omoare pentru
 tatăl său. Când n-a voit să-i
 taie călăul capul, el n-a
 putu<t> să-i vete me capul cu
 nimica. Cum au auzit
 groful de aceasta, a întrebat pe
 servitor că pentru ce nu l-a
 putut călăul omori și cum
 nu l-a putut vătămă.
 Servitorul răspunse: «Tata a
 fost scris următoarele litere:
 B.F.C.H.O.A.C.». Cum au
 auzit groful aceasta, a poruncit
 că dacă cuiva îi curge sînge
 din nas, sau are vreo rană din
 care curge sînge și nu să oprește,
 să pună literele acestea pe o
 farfurie sau pe o sabie (?). Atunci
 se va opri sîngele. Cine poartă
 la sine această epistolă, acela
 nu va fi păgubit prin
 furt, pentru că dușmanii lui
 nu pot face nimic cu aceste
 5 sfinte răni ale Domnului:
 H.C.O.H.C. Așa nu va fi
 Niciodată judecat:
 H.H.T.F., afară de aceia (?).Cine
 va avea această epistolă la
 sine, nu va avea nici o pagubă.
 De <...> și de apă. Și dacă
 va avea o muieră să nască și
 nu va putea naște, să-i dea
 această epistolă în mînă, și va
 naște și pruncul va fi norocos.
 Cine poartă această epistolă care
 e bună la casă și va avea*

¹⁰ Între aceste rînduri este descnată o cruce.

Averi în numele lui Dumnezeu
 Tatăl și Duhul Sfânt amin.
 Precum Christos a stat liniștit în
 Grădina, așa va fi lui toate întâmplările
 Liniștite toți văzuți și ne văzuți
 Cari va porunci în numele morții
 Lui Isus Christos fiul lui Dumnezeu.
 Cine poartă această epistolă la sine
 Contra Dujmanului,
 Contra armelor și a Glonțului
 Fiva scutit cine nu vrea
 Să creadă acela să os scrie și să
 Lege de gâtul unui cine și să
 Puște după el și va vedea
 că nul va Nimeri. Cine poartă
 Această epistolă la sine acela
 Nu va fi lovit de arma
 Dujmanului A.M.E.N.E. Drept
 că Gristos a umblat pe pământ, au
 Murit și au înviat și sa înălțat
 La ceriu și șede de a dreapta
 Tatălui și așa nu vei putea
 Fi junghiat. Eu te voi
 Înconjura cu toate armele din
 Lumea aceasta pentru vecinicul
 Dumnezeu Tatăl fiul și Duhul
 Sfânt. În liniște să stai eu mă
 Rog în Numele singelui
 Domnului nostru Isus Hristos
 Ca nici un glonț să nute lovească.
 Să fii de <...>. Dumnezeu
 Îl ferește în numele Tatălui
 Și al fiului și al sfântului Duh

Această epistolă e
 Trimisă din ceriu și sa aflat
 În creștin la anul 1791 și
 Era scrisă cu litere de aur
 Și atirna în aer deasupra
 Căldării de botez când
 Voia cineva să apuce nu o
 Putia ajunge căsă trăgea
 Îndărăpt până în anul 1799
 Când leau venit în gând să
 o scrie și să o împarte la lume
 Atunci au luat epistola și era
 În ea scris că cineva lucra
 Dumineca va fi Arzînd

.....
 Și voi să nu lucrați
 Dumineca să cercetați cu
 <...> Biserica și vi
 Seva da din partea cerului,

averi în numele lui Dumnezeu
 Tatăl și Duhul Sfânt, amin.
 Precum Hristos a stat liniștit în
 grădină, așa va fi lui toate întâmplările
 liniștite. Toți văzuții și nevăzuții
 cari va porunci în numele morții
 lui Isus Hristos, fiul lui Dumnezeu.
 Cine poartă această epistolă la sine
 contra dușmanului,
 contra armelor și a glonțului,
 fi va scutit. Cine nu vrea
 să creadă, acela să o scrie și să
 lege de gâtul unui câine și să
 puște după el și va vedea
 că nu-l va nimeri. Cine poartă
 această epistolă la sine, acela
 nu va fi lovit de arma
 dușmanului. A.M.E.N.E. Drept
 că Hristos a umblat pe pământ, au
 murit și au înviat și s-a înălțat
 la ceriu și șede de-a dreapta
 Tatălui. Și așa nu vei putea
 fi înjunghiat. Eu te voi
 înconjura cu toate armele din
 lumea aceasta, pentru veșnicul
 Dumnezeu Tatăl, Fiul și Duhul
 Sfânt. În liniște să stai. Eu mă
 rog în numele sângelui
 Domnului nostru Isus Hristos,
 ca nici un glonț să nu te lovească.
 Să fii de <...>. Dumnezeu
 îl ferește în numele Tatălui
 și al Fiului și al Sfântului Duh".

Această epistolă e
 trimisă din ceriu și s-a aflat
 în creștini la anul 1791 și
 era scrisă cu litere de aur
 și atârna în aer deasupra
 căldării de botez. Când
 voia cineva să apuce, nu o
 putea ajunge, că să trăgea
 îndărăt, până în anul 1799,
 când le-au venit în gând să
 o scrie și să o împartă la lume.
 Atunci au luat epistola și era
 în ea scris că, cine va lucra
 Dumineca, va fi arzând.

.....
 Și voi să nu lucrați
 Dumineca, să cercetați cu
 <...> biserica, și vi
 se va da din partea cerului.

Să nu faceți ca animalele cele
 Nepricepute, eu vă da<u> 6 zile
 De lucru, iar a șaptea să
 Mergeți la Biserică; cine nu
 Face așa va fi pedepsit
 Cu foame și cu bătaie, eu
 Vă Rog ca sîmbătă sara
 Să nu lucrați până tîrziu
 Și tineri și Bătrîni să vă
 Rugați pentru păcatele voastre
 Și vise dau vouă, că nu
 Sunteți Răscumpărați cu aur
 Și în argint, Vedeți voi

.....
 Iubirea de oameni, așa ușor
 Vă pot și prăpădi, nu fiți
 Mincinoși cu limba, cinstiți
 Pe tatăl vostru și pe mama
 Voastră și nu vă jurați strîmb
 În contra de aproapele vostru,
 Atunci vă voi da sănătate
 Și pace și cine în aceasta
 Epistolă nu va crede va fi
 Fără de noroc și fără de
 Binecuvîntare. Cine are această
 Epistolă și nu o va da și altora
 Să o cetească, acela va fi sfîrșit
 De bisereca lui Gristos. Această
 Epistolă să o ieie unul dela
 Altul și de va fi făcut
 Păcate cît nisipul în mare
 Și cîtă frunză la pomi
 Toate vor fi iertate.

Celui ce va trăi în
 Onoare și cel ce <...> cinste
 Pe mine cu moarte va muri,
 Întoarceți-vă căci dacă nu veți
 Fi pedepsiți părințește,
 Pentru că voi nu veți putea
 Răspunde de păcatele voastre.
 Iar cine va avea această
 Epistolă în casă sa acela va
 Fi dormit cu Prunci iubii
 Și înțelepți.
 Țineți Poruncile mele care vi
 Le-am trimis prin îngerul meu
 În numele lui Isus Gristos.
 Doamne tu ai făcut
 Pe om pentru ca să trăiască
 În bună înțelegere și dragoste
 Pe Pămînt pe apă <...>

.....
 Mai vreau să cunoscă

Să nu faceți ca animalele cele
 nepricepute. Eu vă da<u> 6 zile
 de lucru, iar a șaptea să
 mergeți la biserică. Cine nu
 face așa, va fi pedepsit
 cu foame și cu bătăi. Eu
 vă rog ca sîmbătă seara
 să nu lucrați până tîrziu.
 Și tineri, și bătrîni, să vă
 rugați pentru păcatele voastre.
 Și vi se dau vouă, că nu
 sunteți răscumpărați cu aur
 și în argint. Vedeți voi

.....
 iubirea de oameni. Așa ușor
 vă pot și prăpădi. Nu fiți
 mincinoși cu limba, cinstiți
 pe tatăl vostru și pe mama
 voastră și nu vă jurați strîmb
 în contra de aproapele vostru.
 Atunci vă voi da sănătate
 și pace. Și cine în această
 epistolă nu va crede, va fi
 fără de noroc și fără de
 binecuvîntare. Cine are această
 epistolă și nu o va da și altora
 să o cetească, acela va fi sfîrșit
 de biserică lui Hristos. Această
 epistolă să o ia unul de la
 altul, și de va fi făcut
 păcate cît nisipul în mare
 și cîtă frunză la pomi,
 toate vor fi iertate.

Celui ce va trăi în
 onoare și cel ce <...> cinste
 pe mine, cu moarte va muri.
 Întoarceți-vă, căci dacă nu, veți
 fi pedepsiți părințește,
 pentru că voi nu veți putea
 răspunde de păcatele voastre.
 Iar cine va avea această
 epistolă în casa sa, acela va
 fi dormit cu pruncii iubii
 și înțelepți.
 Țineți poruncile mele care vi
 le-am trimis prin îngerul meu
 în numele lui Isus Hristos.
 Doamne, tu ai făcut
 pe om pentru ca să trăiască
 în bună înțelegere și dragoste
 pe pămînt, pe apă <...>

.....
 Mai vreau să cunoscă

Această voință ata luminează-le
 Inima și fă primitoare
 Dă dragoste și iertare dăne
 Pacea ta prea îndurate ca să
 Putem petrece pe pământ
 Cu dragoste și bucurie și să
 Trecem cu fața senină și
 Inimă Curată: și ne iartă
 Noauă greșelele noastre
 Precum și noi ertăm
 Celor ce ne-au greșit noauă
 Că ata este împărăția și puterea
 Și Mărirea în veci Amin¹¹

această voință a Ta. Luminează-le
 inima și fă primitoare
 de dragoste și iertare. Dă-ne
 pacea Ta, prea îndurate, ca să
 putem petrece pe pământ
 cu dragoste și bucurie, și să
 trecem cu fața senină și
 inima curată. Și ne iartă
 nouă greșelile noastre,
 precum și noi iertăm
 celor ce ne-au greșit nouă.
 Că a Ta este împărăția și puterea
 și mărirea în veci, Amin.

Feluritele nume ale
 Domnului nostru Isus Cristos:
 Biruire, putere cuvânt Pocăință
 Înțelept cu Isus atotștitor
 Îndrumător, pace lumină
 Masă, păstor, oaspe viață
 Cale, cap, Împărat, Unire și
 Cinstit mire biruitor, adevărat
 Fiu omenesc și cu noi Dumnezeu
 Începător. Întâi născut Hristos
 Înălțime pâine cerească părinte
 Ziditor Savat fără de
 Moarte sfânt Duh. Îndură
 tor. Sprijinitor puternic, soare
 Christos vindecător bun
 Îndurător, de păcate milostiv
 Mai nainte de toți veci
 Făcător, mila, leu (?)

Feluritele nume ale
 Domnului nostru Isus Hristos:
 biruire, putere, cuvânt, pocăință,
 înțelept, Isus, atotștiutor,
 îndrumător, pace, lumină,
 masă, păstor, oaspe, viață,
 cale, cap, împărat, unire și:
 cinstit, mire, biruitor, adevărat
 fiu omenesc și cu noi Dumnezeu,
 începător, întâi născut, Hristos,
 înălțime, pâine cerească, părinte,
 ziditor, Savaot, fără-de-
 moarte, sfânt Duh, îndură(tor),
 sprijinitor, puternic, soare,
 Christos, vindecător, bun,
 îndurător, de păcate milostiv,
 mai înainte de toți vecii,
 făcător, milă, leu (?),

Mărire eu sunt care
 Sunt. Îndreptător izvor
 Adevărat, fiu, bucurie
 <...> Mărturisitor ușe
 Wecinică Dumnezeu în trei
 Fețe neîmpărțit înperat peste
 Tot Împăraț.
 Dintr-acestea pe ori care
 Îl pomenim trebuie săne
 Gândim la Domnul nostru
 Isus Christos. E bine ca tot
 Omul săle poarte la sine
 Aceste numiri și Repetîndule
 Cu cetitul săle știe din Cap.
 Amin¹²

mărire, Eu Sunt care
 Sunt, îndreptător, izvor,
 adevărat, fiu, bucurie,
 <...>, mărturisitor, ușă
 veșnică, Dumnezeu în trei
 fețe, neîmpărțit, împărat peste
 toți împărații.
 Dintr-acestea, pe oricare
 îl pomenim, trebuie să ne
 gândim la Domnul nostru
 Isus Hristos. E bine ca tot
 omul să le poarte la sine
 aceste numiri, și, repetându-le
 cu cititul, să le știe din cap,
 Amin.

¹¹ În josul paginii este desenată o cruce.

¹² Sune desenate două cruci, de o parte și de alta a paginii. Pe brațele uneia dintre ele este scris I.C.X.R.

Situate în spațiul bivalent al coabitării scrierii cu oralitatea tradițională, *cărțile populare* manifestă un comportament deopotrivă folcloric și literar, îndeosebi în cursul proceselor de creare și difuzare (prin copiere, traducere și adaptare), procese caracterizate prin mărcile anonimatului, caracterului colectiv, intertextualității, variabilității și, uneori, ale transmiterii prin performare orală (lectura colectivă și povestirea textelor)¹³. Apocriful *Legenda Duminicii*, cunoscută și sub numele de *Epistola lui Isus Hristos*, este un astfel de text, care a suferit diverse transformări de-a lungul circulației sale. Prin urmare, vom discuta o *singură* ipostază a legendei, anume cea reprezentată de versiunea copiată de către Romuț Aroneasca, între anii 1917-1918.

Una dintre explicațiile receptivității populare față de scrisorile venite din cer, corespondență care mediază raporturile lui Dumnezeu cu Biserica Sa, se datorează obișnuinței credincioșilor cu genul epistolar sacru, instituit și propagat prin citirea *Epistolelor* Apostolului Pavel în cadrul liturghiei și a predicilor. Accesibile și, la un prim nivel, pe înțelesul „tuturor“, „L'importance capitale des épîtres du Nouveau Testament tient à ce mélange de familiarité (Paul écrit à ses amis) et de sacralité (Paul transmet la parole de Dieu)“, conform aprecierii lui Alain Bureau¹⁴. *Legenda Duminicii* reiterează, de altfel, îndemnul stăruitor lansat de către Apostolul Pavel pentru răspândirea scrisorilor sale – *În Domnul vă rog fierbinte ca epistola aceasta să fie citită tuturor fraților* (1 *Tesaloniceni*, 5:27) – și amenințarea lansată împotriva persoanelor care le tratează cu indiferență sau care se îndoiesc de adevărul spuselor sale, atitudine care, de fapt, se adresează Celui căruia Pavel nu-I este decât voce – *Și dacă nu ascultă cineva ce spunem noi în această epistolă, însemnați-vi-l, și să n-aveți nici un fel de legătură cu el, ca să-i fie rușine* (2 *Tesaloniceni*, 3:14).

Ziua Domnului a fost una dintre primele sărbători cu caracter pur creștin, devenind marcă de identitate a tuturor celor botezați. „Găsită“ și „scoasă la lumină“ în secolul VI, epistola scrisă de mâna lui Hristos, prin care este proclamată importanța Duminicii și a sărbătoririi acesteia, a fost înconjurată de suspiciune și de lipsă de credibilitate în cercurile înalte ale Bisericii. Este supusă dezbaterilor conciliului papal întrunit la Latran, în 745, referitoare la autenticitatea scrisorii. În anul 789 este interzisă de către Carol cel Mare. Dar, asemeni atâtor apocrife a căror viață este dictată de alte norme decât cele oficiale, ea continuă să circule, să fie tradusă, să se adapteze cerințelor contextuale generale și locale. Prima copie atestată a unei traduceri în limba română, realizată după un text sud-slav, este inclusă în *Codex Sturdzanus*, datează de la sfârșitul secolului XVI și a fost realizată de preotul Grigore din Măhaci, în Transilvania. Copii imediat ulterioare sunt incluse în *Manuscrisele de la Ieud*, *Codex Teodorescu* și *Martian*. În indexul cărților oprite de cenzura Bisericii, index tradus în română între anii 1667-1669 de către Costea Grămaticul la Târgoviște, *Legenda Duminicii* figurează printre *cuvântările mincunoși tocmite*¹⁵, situație care atestă că, la nivele superioare ecleziastice, era incredibilă și socotită neautentică, fără a fi inclusă însă în categoria cărților ereticești.

După 300 de ani, ce valoare îi este acordată, la începutul secolului XX de către Romuț Aroneasca și camarazii săi? Mai este perceput textul drept o *scrisoare*? Mai

¹³ Demonstrarea și analiza relațiilor între cărțile populare și folclor din perspectiva acestor calități a reprezentat preocuparea unui capitol al tezei noastre de doctorat.

¹⁴ Alain Bureau, *La norme épistolaire, un invention médiévale*, în Roger Chartier (sous la dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre aux XIX^e siècle*, Fayard, 1991, p. 130.

¹⁵ Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, Vol I. *Epoca influenței sud-slave*, București, Editura Casa Școalelor, 1929, p. 267.

mult, care este gradul de credibilitate a legendei scrisorii de aur creată de mâna lui Isus Hristos, în mediile populare? Acestea sunt întrebările centrale cărora studiul nostru va încerca să le răspundă.

Vom supune textul mai multor nivele de analiză.

1. Caracteristici ale scrierii

a. În primul rând, remarcăm scrierea relativ corectă din punct de vedere ortografic, cel puțin prin comparație cu alte scrieri pe care le-am consultat.

b. Slaba prezentă a semnelor de punctuație, a căror inserare în text pare arbitrară, din punctul de vedere al normelor ortografice moderne, ca și cum scriitorul ar fi avut cunoștință de existența lor, fără a ști, însă, cum să le folosească, ne face să presupunem că nu le acorda, sau că nu le înțelegea valoarea semantică și sintactică. Posibil să nu fi simțit nevoia transpunerii grafice a intonației, purtătoare de sens în actul vorbirii, fiindcă citea și *scria* cu glas tare, repetând cuvântul și fraza în timp ce o scria, recreând intonația în tehnică orală. Pe de altă parte, însuși demersul nostru de inserare a semnelor de punctuație, acolo unde am crezut de cuviință, conform regulilor ortografice dar și conform sensurilor găsite de noi tot prin citire repetată cu glas tare, este susceptibilă a fi indus sensuri pe care textul nu le avea în mod inițial, devenind, așadar, părtași ai procesului de copieri și transformări succesive ale *Legendei Duminicii*, căreia i-am creat propria noastră versiune.

c. Folosirea majusculei la început de rând, nu la început de propoziție sau de frază, respectă tehnica redării versurilor, tehnică cu care Romuț Aroneasca s-a familiarizat copiind, în același caiet, poezii și texte de cântece. Dar, la un nivel mai profund, avem de-a face cu un discurs continuu, nesegmentat frazeologic, care, din nou, indică atașamentul față de expresia și modul de gândire orale.

d. În aceeași ordine de idei, a opoziției între fluiditatea expresiei orale și caracterul fragmentar al expresiei scrise, remarcăm scrierea legată a cuvintelor. Marcarea spațiului dintre cuvinte este o convenție care aparține scrierii și pe care Romuț Aroneasca și-a însușit-o destul de bine, probabil prin practică. La el lipsa spațiului apare predilect în cazul segmentelor gramaticale de mici dimensiuni (*fiva*, în loc de „fi-va”, *seva*, în loc de „se va”, *pentrucă*, în loc de „pentru că” etc.), „greșeală” favorizată, uneori, de fenomenul omonimiei. Spre exemplu, el grafează *cineva* (pronume nehotărât) pentru „cine va” (unde pronumele este însoțit de „va”, particula viitorului). La *ascultare*, asemenea alipiri sau (mai rar) ruperi ale cuvintelor nu deranjează, situație care ne arată că, deși scris, discursul rămâne unul auditiv, nu vizual. Scrierea nu l-a scos total din registrul oral.

2. Caracteristici de ordin compozițional

a. Deși *epistolă*, versiunea lui Romuț Aroneasca este lipsită de formulele specifice genului epistolar, absență care nu este o inovație a acestuia, ci caracterizează de asemenea primele copii atestate ale legendei, în limba română. Practica corespondenței în mediile țărănești de la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX a dus la cristalizarea unui sistem de formule epistolare versificate construite pe model folcloric, a căror funcționalitate se manifestă strict în cadrele comunicării scrise sociale, orizontale, familiare și neoficiale. La fila 11 a caietului de care ne ocupăm apare o asemenea formulă: „Dute carte și grăbește /Cu mindruța povestește /Spunerile toate bune /Ca cum ar vorbi cu mine”. Pe de altă parte, formule oficiale de adresare epistolară au fost puse în circulație deja în secolul XVII prin cel mai cunoscut roman popular din cultura română, *Alexandria*. Nici unele, nici altele nu au fost adaptate comunicării verticale, între Cer și pământ.

b. Pe parcursul textului se produce, spre final, o alunecare către exprimarea la persoana I singular care pare să nu îl mai desemneze pe „autorul” original al scrisorii, Isus Christos, așa cum se întâmplase până acum. Spre exemplu, *Mai vreau să cunosc această voință a Ta* sau, în cazul în care *voința Ta* s-ar referi la Dumnezeu Tatăl, exemplul următor nu mai lasă loc dubiilor: *Eu mă rog în numele sângelui domnului nostru Isus Hristos...* În cuprinsul corespondenței uzuale cercetate de noi, apar în mod frecvent formule de personificare a scrisorii. Totuși, nu credem că aici se petrece același lucru. Înclinăm spre identificarea unei voci, probabil a copistului, situate la interferența între tonul predicile preoților și *Epistolele* Noului Testament.

c. Reluarea unor idei și fragmente, situație asupra căroră vom reveni.

d. Scurte pasaje fără sens, cum ar fi: *Și vi se dau vouă, că nu sunteți răscumpărați cu aur și în argint. Vedeți voi iubirea de oameni. Așa ușor vă pot și prăpădi.*

Nu vom insista mai mult.

Ne întrebăm asupra gradului în care caracteristicile enumerate de noi definesc *scrisul* lui Romuluț Aroneasca, textul după care el a copiat *Epistola* sau tehnica de copiere. În ceea ce privește ortografia, confruntarea cu celelalte texte din caiet este relevantă doar până la un punct, căci acelea, la rândul lor, pot fi copiate, fie după alte caiete, fie după broșurile tipărite și răspândite printre soldați. În general, scrierea este relativ corectă și „greșelile” pe care le face Romuluț Aroneasca sunt mai puține decât „greșelile” pe care le-am găsit în alte „versuri”. După ce a copiat textul *Epistolei*? Notarea tipografiei *George Kaiser* din Sibiu la începutul textului indică o posibilă sursă tipărită, una dintre broșurile cu *Legenda Duminicii* prin care „unele case editoare și-au creat o sursă frumoasă de venit”¹⁶. Nu am reușit să vedem un exemplar al editurii numite, dar alipiri ale particulelor gramaticale, mai ales prepoziții, apar chiar și în publicații serioase ale epocii respective, conform normelor ortografice de atunci. Asemenea alipiri reprezintă, însă, doar una dintre abaterile ortografice, ortoepice și frazeologice ale lui Romuluț Aroneasca. Cum se explică celelalte caracteristici ale textului? O a doua întrebare se referă la numărul surselor. A folosit mai multe surse? Cele trei maniere de grafie pentru numele lui Christos și distribuția lor ordonată în cuprinsul textului, anume *Isus Hristos* la început, apoi *Christos*, iar în partea finală a textului, *Gristos*, ar putea sugera un vag răspuns afirmativ, întărit de repetarea titlului și reluarea unor părți ale scrisorii. La începutul secolului XX, celebra librărie bucureșteană Steinberg, spre exemplu, tipărea broșuri în care, sub titlul *Epistolia a Domnului nostru Isus Christos, ce a trimis-o Dumnezeu din cer*, apăreau împreună, *Călătoria maicii Domnului, Epistolia..., Visul Maicii Domnului*, fără nici un fel de demarcație spațială între ele și chiar fără titlul fiecăruia dintre texte¹⁷. Dar repetiția este de asemenea o tehnică a retoricii liturgice, care i-ar fi putut servi ca model fie lui Romuluț Aroneasca fie persoanei a cărei versiune a copiat-o. Cât de fidel era copistul față de sursele originale? Care era ponderea între această fidelitate și libertatea copistului față de text? Copia cu strictețe sau reformula? Cui se datorează inserările despre verificarea eficacității scrisorii sau despre groful convins de valoarea textului? Copia totul sau uneori opera tăieturi (așa s-ar explica pasajele ilogice)? Răspunsurile ne-ar ajuta să conturăm cu mai mare claritate și finețe profilul de *scriitor* și *scrib* al lui Romuluț Aroneasca, dar, din nefericire, nu suntem în măsură să le oferim.

În punctul acesta al analizei ne permitem să propunem categoria oamenilor literați, părtași la o cultură populară a scrisului în calitate de creatori și consumatori, dar

¹⁶ *Ibidem*, p. 104.

¹⁷ *Ibidem*, p. 78-79.

încă profund ataşaţi oralităţii tradiţionale, care scriu în condiţii speciale şi pentru care actul însuşi de a scrie are valoare de eveniment¹⁸. În ceea ce priveşte *Epistola* cerească, dat fiind statutul special al textului, copierea ei reprezintă în sine un dublu eveniment, potenţat de situaţia limită a războiului şi a pericolului.

Care sunt coordonatele pe care se articulează relaţiile oralităţii cu scrierea în cazul enunţat mai sus? Vom încerca să trasăm direcţii ale comportamentului *Legendei Duminicii* în cursul proceselor de circulaţie şi manipulare a versiunilor sale scrise.

Citirea scrisorii, din „om în om“, se adresează auzului. Copierea ei se adresează văzului.

La un prim nivel, enunţat, de altfel, în cuprinsul *Epistolei*, răspândirea textului se înscrie unei funcţionalităţi de ordin moralizator (comportament adecvat sistemului axiologic trasat de Porunci, în a căror listă respectarea Duminicii ocupă locul al patrulea) şi catehetic (învăţături despre Sfânta Treime, învierea în trup etc.). Răspłata vieţii veşnice, atrasă prin îndeplinirea acestor cerinţe sau, dimpotrivă, pedeapsa întinericului, în cazul nerespectării Legii, este o dominantă a scrierilor teologice şi a predicilor. Coborând la nivel mundan, răspłata cerească se materializează prin răspłăţile imediate ale bunăstării, norocului şi protecţiei împotriva tuturor formelor răului, şi, în corolar, pedeapsa iadului, prin greutăţi materiale, boli şi cataclisme terestre.

Pornind de aici, integrarea *Epistolei* unui complex de practici protectoare şi terapeutice s-a produs, după părerea noastră, la confluenţa mai multor factori complementari.

Printr-un proces de identificare a semnificantului cu semnificatul, sau, cu alte cuvinte, a mesajului cu expresia sa verbală, scrisoarea însăşi devine o garanţie de răspłată. *Această epistolă să o ia unul de la altul şi de va fi făcut păcate cât nisipul în mare, toate îi vor fi iertate*. Aproape că nici nu mai trebuie respectată duminica şi celelalte cerinţe, devine suficientă răspłdirea scrisorii! Este interesantă, în sensul acesta, practica citirii *Legendei Duminicii* la căpătăiul bolnavilor (boala este o consecinţă a păcatelor), vindecaţi prin simpla ascultare a scrisorii (păcatele le sunt iertate)¹⁹. Condiţionarea suplimentară, anume citirea fără întrerupere (ar putea fi o legătură între această fluiditate şi scrierea fără semne de punctuaţie?), conferă actului lecturii virtuţi terapeutice, lăsând tot mai mult în urmă prescripţiile pe care le transmite scrisoarea. Identificăm aici o tehnică şi o arenă aparte de performare a lecturii cu glas tare, în care abilitatea lectorului, posesor al tainei descifrării semnelor grafice, îl desemnează drept mediator terapeu.

Legenda Duminicii nu este dictată de Isus Hristos, ci scrisă cu propria Sa mână. Atîngerea hârtiei sacralizează nu doar scrisoarea iniţială, ci toate versiunile ulterioare, printr-un proces serial de contaminare exercitat asupra scrisorii-obiect, a cărei păstrare în casă sau purtare la sine are aceleaşi virtuţi protectoare şi terapeutice ca şi citirea sa. Deţinerea scrisorii prin copiere, efort de reiterare a gestului divin, induce, la rândul său, finalităţile magice ale practicilor precedente²⁰. Practica scrierii unui text, în vederea obţinerii bunăstării şi norocului reapare în *lanţul Sfântului Anton*. Între cele două texte este, însă, o diferenţă fundamentală: copiile scrisorilor Sf. Anton trebuie trimise mai

¹⁸ Vezi Roger Chartier (sous la dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre aux XIX^e siècle*, Fayard, 1991, p. 9-10.

¹⁹ În realitatea pe care o reprezintă boala, citirea *Legendei Duminicii* este doar una dintre încercările terapeutice.

²⁰ Tipăritura versiunilor *Legendei Duminicii*, deja la sfârşitul secolului XIX modifică raporturile între copierea şi deţinerea scrisorii.

departe (condiție inerentă funcționării *lanțului*) și este interzisă (sub amenințări) păstrarea uneia dintre ele.

Am văzut că eficacitatea *Epistolei căzute din cer* se manifestă în cazurile citirii/ascultării, copierii, contactului direct cu materia scrisorii. Condiția principală rămâne însă credința în natura divină a textului.

Revenim la copia lui Romuluț Aroneasca, în care regăsim enunțate în mod explicit sau latent toate „heteropraxiile” (în terminologia lui Alexandru Ofrim)²¹ *Legendei Duminicii*²².

În primul rând, versiunea este o compilație care aglutinează *Legenda Duminicii*, *Diferitele nume ale lui Isus Hristos* și alte narațiuni centrate pe diverse formule grafice, pe baza proprietății lor comune protectoare și a căror așezare împreună creează o potențare reciprocă.

În al doilea rând, este frapantă deschiderea textului spre inserări de noi legende. Dacă acceptăm premisa receptării *Epistolei* ca fiind sacră, fidelitatea față de versiunea originală reprezintă o condiționare cu valențe rituale. Nu știm dacă modificările au fost făcute de Romuluț Aroneasca sau dacă el le-a preluat, însă, între forma care ne parvine de la el și vechile versiuni ale *Legendei* sunt foarte mari diferențe. Nota dominantă a inserțiilor o constituie dovedirea credibilității textului și a eficacității sale. Comentariul lui J.P. Albert asupra *Lanțului Sf. Anton* este valabil și pentru versiunea de care ne ocupăm: „La texte se défend contre le scepticisme qu’il pourrait susciter, et veut inscrire sa vérité dans une dimension qui n’est pas celle de l’acte de foi: il apporte au contraire des preuves «expérimentales». Ce faissant, il se démarque du champ de la religion des prêtres, et, loin de prétendre convertir, se borne à affirmer sa propre efficacité. Cette fermeture se retrouve dans les *exempla*. Aucun ne fait référence au salut, mais à des avantages et des punitions purement terrestres”²³. În cazul versiunii noastre, toate aceste narațiuni doveditoare sunt grupate în „Partea a doua” a documentului, care ar fi putut fi, la origine, un text autonom²⁴. Narațiunea cu servitorul care nu a putut fi tăiat de securea călăului, de fapt o legendă, instituie deopotrivă un set de formule magice grafice cât și un ansamblu de gesturi cu finalități expiatoare și terapeutice (scrierea literelor pe o sabie sau așezarea lor pe o farfurie), sub auspiciile unei autorități laice (groful), a cărei conlucrare cu autoritatea divină merge până acolo încât aproape că i se substituie. Experimentarea eficacității *epistolei* prin proba căinelui conține germenii narativi ai unei viitoare legende. (În această parte a documentului, în care abundă înșiruirile de litere cu valențe protectoare, se produce extinderea semantică a termenului *epistolă*, de la *scrisoare*, spre orice fel de *scriere* cu potențial magic.) Spre sfârșitul secolului XIX apar, și în arealul Țărilor Române, scrisorile în lanț care, fără a fi atribuite Sf. Anton, funcționau conform aceluiași principiu al multiplicării prin copiere și transmitere prin expediere poștală. Este posibil ca *exempla* din cuprinsul *Legendei Duminicii* să fie

²¹ Alexandru Ofrim, *Cheia și Psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, Cuvânt înainte de Irina Nicolau, Pitești, Editura Paralela 45, 2001. Conceptul de heteropraxii ale scrisului și ale cărții „trimite la o altfel de utilizare a scrisului și a cărții, fie independentă de conținut, ținând de materialitatea lor, fie în legătură cu conținutul, ținând de interpretarea acestuia prin lectură, în scopuri taumaturgice sau divinatorii” (p. 38). Scrisorile căzute din cer sunt discutate între paginile 187-190.

²² Mărturisim că ne-am întrebat dacă starea deteriorată a documentului nu se datorază faptului că l-a însoțit pe Romuluț Aroneasca, cusută în mantaua soldățească, până la sfârșitul războiului.

²³ J.P. Albert, *La „chaîne de saint Antoine”: religion ou superstition?*, în „Ethnologie des faïtes religieuses en Europe”, Colloque tenu sous la direction de: Nicole Belmont et Françoise Lautman, Édition du C.T.H.S., Paris, 1993, p. 210.

²⁴ Vezi discutarea ipotezei copierii textului prin apel la mai multe surse, *supra*, p. 12.

rezultatul unei contaminări cu aceste scrisori. Dar, între ele există o diferență care nu poate fi trecută cu vederea: câtă vreme narațiunile inserate *Epistolei lui Isus Hristos* certifică sau propun verificarea eficacității scrisorii în vederea siguranței și *protecției vieții*, cele din cuprinsul scrisorilor în lanț vorbesc despre *moartea* celor care au întrerup seria, pe de o parte, de norocul întâlnit de către cei care au scris în continuare, pe de altă parte. Să nu uităm că versiunea de care ne ocupăm a fost copiată în timpul războiului, situație în care, chiar dacă ar fi avut răgazul să copieze în mai multe exemplare ale scrisorilor de tip Sf. Anton, promisiunile de aici aveau o mai mică importanță față de funcțiile *Legendei Duminicii* care îi garanta protecția în fața morții.

Textul scris devine canal de transmitere nu doar a mesajelor divine ci și al unui grupaj de legende și practici magice armonice, în virtutea caracterului său deschis și a potențialului de folclorizare, în sensul pe care l-am descris la începutul articolului. Adaptată condițiilor de război, *Legenda Duminicii* nu doar că își reactivează virtuțile, dar le adaptează noului context, în care „dușmanul” este inamicul de pe câmpul de luptă, focul, sângele și glonțul, asemeni mecanismelor orale de funcționare și creare a legendelor.

Cum putem, însă, numi practicile cărora le este integrată scrisoarea? La ce se referă *credința* despre care vorbește *Epistola*? La credința în autenticitatea scrisorii și a învățăturilor dogmatice propagate prin aceasta sau la adevărul funcțiilor sale protectoare? Cu alte cuvinte, care a fost motivul principal pentru care a fost copiată? Conștiința îndeplinirii unui act religios, sau o nevoie de protecție suplimentară constituită pe principii magice? Indică inserarea de *exempla* în cuprinsul *legendei* slăbirea credinței în posibilitatea ca epistola să fi fost scrisă de însăși *mâna lui Isus*? Fără îndoială, în sens general, orizontul religios al *Epistolei* este creștin²⁵. *Legenda Duminicii* nu este un caz aparte al manipulărilor fizice în ansamblul literaturii creștine, canonice sau apocrife. Dubla sa determinare, teologică și, aparent, magică exprimă, după părerea noastră, tendința de valorizare populară a gestului, a actului, a efortului fizic uneori, pe care o presupune însuși ritualul creștin, public (în biserică sau în afara ei) și privat. Integrarea suportului care susține mesajul religios, *textul*, unui ansamblu de practici adiacente poate fi interpretată drept o resemnificare a practicilor și gesturilor oficiale, descrise de textele canonice (vezi, spre exemplu, mâncarea Cărții) sau desfășurate în cadru liturgic. Dacă această resemnificare dă naștere superstiției, atunci avem de-a face cu o superstiție dezvoltată pe baza structurilor religioase și nicidecum cu „une forme arhaice de la religion”²⁶.

Prezența, în cadrul versiunii analizate, a expresiilor culturale, religioase și superstițioase moderne (pentru începutul secolului XX)²⁷ cu cele tradiționale, deschid o perspectivă asupra orizontului laic și religios al lui Romuț Aroneasca, persoană atașată încă vechilor structuri de gândire și raportare la lume, viață și moarte, dar receptivă la noile oferte culturale și de asumare a sacrului, a căror sintetizare va caracteriza religiozitatea secolului XX.

În vara anului 2003 am găsit la schitul Pahomie din jud. Vâlcea o broșură de format mic, cât să încapă în palmă, buzunar sau în portfeuille, care poartă numele

²⁵ În același caiet, Romuț Aroneasca a copiat numeroase cântece religioase, ceea ce denotă preocupările sale în acest domeniu.

²⁶ J.P. Albert, *op. cit.*, p. 219.

²⁷ Enumerăm doar scrierea literelor pe o farfurie, gest comun ritualurilor spiritiste, detalierea cronologică a cataclismelor naturale, datorată calendarelor populare a căror tipărire a cunoscut o mare amplificare de-a lungul secolului XIX.

Talisman. După Rugăciunea *Tatăl nostru* și *Crezul* urmează o „rugăciune” „găsită în anul 1585, sub mormântul *Mântuitorului* (s.a.). Acela care va citi această rugăciune sau o va asculta când o va citi altcineva, sau o va purta asupra sa, acela nu are să moară subit, nu va fi învins în luptă și nici nu va cădea în mâinile dușmanilor. (...) Acela care va scrie această rugăciune, fie pentru el, fie pentru alții, îl voi binecuvânta, zice *Domnul Dumnezeu* (s.a.), iar acela care va rămâne nepăsător, bătându-și joc și disprețuind-o, va fi pedepsit. (...) Această rugăciune trebuie citită în *Numele Tatălui*, al *Fiului* și al *Sfântului Duh. Amin* (s.a.). (...) Cel ce are păcate mari sau câte stele pe cer, ca fi iertat de ele dacă va purta *TALISMANUL* (s.a.). (...) Câștigul nostru să nu-l câștigăm în zi de sărbătoare. De aceea s-au dat șase zile de lucru ca, cea de-a șaptea, Duminică, să rămână zi de repaus, reculegere și rugăciune; să se țină cu curățenie și fapte bune. (...)”. Cel din urmă pasaj al citatului reprezintă singura cerere de sărbătorire a Zilei Domnului, însă toate celelalte prezintă asemănări formale și de conținut cu versiunile vechi ale *Legendei Duminicii*. La o distanță de aproape 100 de ani, noua versiune a *Epistolei* se colportează în medii specializate aflate în contact cu spațiul mănăstirii, deloc deranjată de posibile valențe magice sau superstițioase ale *Talismanului*. La nivel popular, adaptându-se, *Legenda Duminicii* continuă să răspundă așteptărilor credincioșilor.

CENZURĂ, DEMOCRAȚIE ȘI AUTORITARISM

Bogdan Moșneagu

Despre cenzură s-a mai scris în literatura de specialitate, iar dacă ar fi să amintim cartea lui Adrian Marino poate că ar fi de-ajuns. Acest subiect a fost investigat de mulți cercetători străini și români (Marie Kuhlmann, Nelly Kuntzmann, Helene Bellour, Bogdan Ficeac, Francois Furet, J. Francois Revel etc.), însă cenzura interbelică nu a fost obiectul principal al analizei lor.

Se știe că libertatea cuvântului, libera expresie a ideilor și gândurilor, a fost și este considerată un barometru sensibil al gradului de maturizare al unei democrații. Poate că în România autoritarismul s-a instalat în 1938, însă semnele prezenței acestuia (existența cenzurii) au fost un fapt observabil de-a lungul deceniului carlist¹.

Din acest punct de vedere, s-ar putea afirma faptul că România nu se afla pe drumul cel scurt spre democrație. De altfel, dacă ar fi să dăm dreptate studiilor contemporane, acestea tind să asocieze existența cenzurii cu una din trăsăturile regimului totalitar. Bineînțeles că această ipoteză ar putea fi ușor infirmată, susținându-se faptul că cenzura, într-un fel sau altul, a fost o instituție care a însoțit statul de-a lungul întregii sale istorii. Este foarte adevărat, însă ceea ce interesează aici este gradul de intensitate al cenzurii și nu numai simpla ei existență.

Cert este faptul că cenzura interbelică și-a făcut simțită prezența într-o manieră care nu poate fi numită delicată. Ea a reprezentat un mod de a face politică, o perspectivă asupra societății, dar și o atitudine de permanentă ocultare a eșecurilor. Astfel, cenzura devenea un fenomen care putea să traducă în mod excepțional tensiunea epocii, oferind o largă deschidere asupra mentalităților timpului.

Cercetarea de față a folosit metoda clasică a investigației. Aproape în exclusivitate, materialul pe care se sprijină lucrarea face parte din surse arhivistice. Ele mi-au oferit o perspectivă extrem de variată asupra mecanismelor cenzurii, punându-mi la dispoziție exemple foarte concrete, dar mi-au și lăsat în același timp posibilitatea extragerii unor considerații mai largi, fără pretenția generalizării.

1. Cenzura: succint cadru teoretic

În calitate de concept, cenzura poate fi așezată alături de termeni ca propagandă, putere și autoritate, lărgindu-și sau obturându-și sensul și semnificația. Izolată de aceste cuvinte, cenzura ar putea fi definită în felul următor: ea reprezintă un proces ce are ca

¹ Se pot consulta documentele DJAN Iași, fond Prefectură: 1/1930, 1/1934, 2/1934, 3/1934, 3/1934, 1/1935, 104/1935, 1/1936, 111/1936.

urmărire blocarea sau manipularea unei părți dintr-un mesaj original sau a mesajului în totalitate². Definiția este exactă, însă se poate susține că ea prezintă numai un aspect al cenzurii, cel negativ, deoarece vorbește numai despre reprimarea informației.

Ipozeza mea este că cenzura poate fi și pozitivă, fără a se confunda cu propaganda. De exemplu, publicarea într-un ziar a unei informații ce ocupă foarte mult spațiu poate duce la excluderea altei informații care în acest fel este cenzurată. Ca și fenomenul puterii, cenzura poate fi în același timp pozitivă și negativă. Dacă excluderea, reprimarea, marginalizarea alcătuiesc aspectul negativ al puterii, retorica seducției și persuasiunea reprezintă aspectul ei pozitiv.

Cenzura operează la diferite niveluri sociale și politice, însă cel mai notoriu, dar și cel mai bine organizat proces de cenzură are loc în ceea ce privește mass-media. În acest caz, termenul se referă la reglementarea statutului informației de către mecanismul de putere al regimului aflat la conducere care își asumă dreptul de a selecta și a controla ideile în funcție de anumite criterii și valori³.

În general, statul obișnuiește să prezinte cenzura ca fiind o instituție necesară, un fel de dispozitiv de protecție a „interesului național“, a valorilor morale și a ethosului identitar.

2. Cenzura: organizare instituțională

O adresă a Corpului IV Armată din 1938 prevedea că cenzura era un atribut al autorității militare, iar ca urmare, cenzorii numiți de Ministerul de Interne trebuiau să-și desfășoare activitatea sub ordinele comandanților militari⁴.

Acest lucru însemna de fapt că cenzura intra în atribuțiile prefectului județului Iași. De altfel, conștient de această responsabilitate, prefectul îi scria lui Armand Călinescu că serviciul cenzurii avea nevoie de 15.000 de lei pentru a funcționa normal în continuare, cu același număr de angajați⁵.

Serviciul cenzurii ieșene avea trei birouri separate, fiecare specializat în blocarea unui tip de informație, având locații diferite. Astfel, exista un birou al presei străine cu sediul în localul poștei centrale, un birou al presei interne cu sediul în incinta prefecturii și un birou de control și presă de pe lângă localul prefecturii.

Personalul care lucra în acest serviciu fusese selectat cu atenție, fiind alese persoane cu pregătire superioară (licențiați), cu o cultură vastă și o cunoaștere foarte bună a limbilor moderne.

Șeful cenzurii era I. Ciocină, conferențiar universitar și fost atașat de presă la legația din Praga. El îndeplinea o dublă atribuție: supraveghea tot procesul cenzurii, ocupându-se de problemele delicate în raporturile cu celelalte instituții, dar era și cenzor la biroul presei străine. Tot la acest birou lucrau Teodora Constantinescu, licențiată în drept, cu atribuții de secretară, Florica Obreja-Iași, licențiată în drept, cu atribuții la biroul controlului și al presei, și Săpșa Avram, translator pentru limbile ebraică și poloneză.

La biroul presei interne lucrau Grigore Ștefaniu, licențiat în drept, și M. Vasilescu, delegatul Corpului IV Armată⁶. Primul avea dreptul să-și exercite profesia chiar la

² Tim O'Sullivan, John Hartley, Danny Saunders, Martin Montgomery, John Fiske, *Concepte fundamentale din studiile comunicării și studiile culturale*, Iași, Polirom, 2001, p. 62.

³ *Ibidem*.

⁴ DJAN Iași, fond Prefectură, dosar 1/1938, f. 213.

⁵ *Loc. cit.*, f. 40.

⁶ *Loc. cit.*, f. 42.

reședința poștei centrale ieșene, primind pentru acest lucru o delegație specială din partea prefectului⁷.

Personalul celor trei birouri începea lucrul la ora 5 dimineața, iar o parte dintre persoanele serviciului de cenzură aveau datoria, ca în aceeași zi, să se deplaseze la vama poștei și la mesagerii C.F.R., urmând, ca prin rotație, același număr de oameni să se ocupe de cenzura internă începând cu ora 3 dimineața. O altă sarcină a personalului cenzurii era aceea de a se ocupa de biroul de control și presă, alcătuind rezumate ale comunicatelor și telegramelor venite din partea guvernului, cu scopul de a fi difuzate în spațiul rural⁸.

În ciuda faptului că instituția cenzurii fusese atent organizată, iar sarcinile distribuite unor persoane special selectate, Ministerul de Interne, sesizat atât de reclamațiile verbale cât și de cele scrise ale redacțiilor publicațiilor periodice din provincie (privind maniera deficitară în care funcționa acest serviciu), hotărâ să înlăture condițiile de alegere a personalului, dar și programul de lucru al acestuia:

- se hotărâ ca la serviciul cenzurii să nu fie ales personal de origine etnică străină („mai ales evrei“), decât în cazul în care acesta ar fi fost absolut indispensabil;
- cenzorii erau obligați să fie prezenți la serviciu în orele de lucru care urmau a fi programate în funcție de orele de apariție ale publicațiilor, astfel încât livrarea acestora spre vânzare să nu fie împiedicată sub nici o formă;
- nici un cenzor, indiferent de motiv, nu putea lipsi fără a avea un înlocuitor;
- cenzura trebuia să se realizeze conform instrucțiunilor generale și speciale, excluzându-se interesele și preferințele personale⁹.

În ciuda noilor decizii venite de la București, hotărârile nu puteau fi respectate întocmai de un personal atât de restrâns. Ca atare, în luna octombrie 1938, serviciul cenzurii își recruta noi angajați. Păstrându-și personalul vechi, cenzura își îmbogățește numărul cu următorii angajați: locotenent magistrat Rudeanu Dumitru (reprezentantul Corpului IV Armată venit în locul lui M. Vasilescu, singurul înlocuit), Alex Pogonat (cenzor), Dumitru Șutu (cenzor), Alexa Flor (cenzor), Natalia Balș (translator) și Sanda Racoviță (translator)¹⁰.

Anul 1939 aducea câteva schimbări în personalul serviciului, determinate și de faptul că autoritarismul carlist punea accent pe fidelitatea cadrelor militare. Așa se explică faptul că în luna februarie șeful cenzurii era numit maiorul Traian Ulea. Alături de acesta, mai erau angajate încă două persoane, Tudor Danielescu și Maria Stancov¹¹, urmate la scurt timp de venirea lui Gheorghe State (prefectul justifică alegerea acestuia spunând că fusese selectat pentru completarea personalului)¹².

În urma acestui aflux de angajări, instituția cenzurii a fost reorganizată, noii veniți fiind integrați unui birou sau altul, astfel încât la 16 februarie 1939 cenzura avea următoarea structură:

- maiorul Traian Ulea ocupa postul de șef al cenzurii;
- biroul presei interne avea următorii angajați: Grigore Ștefaniu, Tudor Danielescu, Gheorghe State, Rodica Rom și Maria Stancov;
- biroul presei externe: Florica Obreja-Iași, Natalia Balș, Teodora Constantinescu, Avram Săpșa;

⁷ *Loc. cit.*, f. 1.

⁸ *Loc. cit.*, f. 42.

⁹ *Loc. cit.*, f. 202.

¹⁰ *Loc. cit.*, f. 313.

¹¹ DJAN Iași, fond Prefectură, dosar 225/1939, f. 23.

¹² *Loc. cit.*, f. 41.

• Teodora Constantinescu mai îndeplinea pe lângă atribuția de cenzor și pe cea de secretară în cadrul serviciului cenzurii¹³.

Însă formula organizatorică de mai sus nu a rezistat prea mult, deoarece unul dintre cenzorii noi, încălcând regulamentul cenzurii și permițând publicarea unui articol compromițător în ziarul „Iașul“, a fost destituit din funcția de cenzor la data de 1 mai. Locul său însă a fost imediat ocupat de avocatul Ion G. Barbu, numit chiar de prefect prin intermediul deciziei nr. 77¹⁴.

Luna noiembrie a adus noutăți în privința reorganizării serviciului cenzurii din București. Acest fapt a dus la tăierea fondurilor serviciului ieșean de cenzură care era finanțat de Ministerul de Interne prin intermediul cenzurii bucureștene, urmând ca instituția ieșeană să fie subvenționată de prefectura locală¹⁵.

Consecința directă a acestei schimbări a fost că serviciul cenzurii ieșene și-a restructurat birourile, personalul și programul de lucru. Astfel, Biroul presei interne (locale) avea următorul personal: Rodica Rom, Natalia Balș, Grigore Ștefaniu și Ioan Barbu. Aceștia executau serviciul prin rotație la 4 zile fiecare, în funcție de următorul orar: dimineața de la ora 9 la 11 cenzorii se aflau la Chestura Poliției sau la redacția ziarelor „Opinia“ și „Luptătorul“; seara de la 19,30 la 21,30 aceștia lucrau la Chestura Poliției pentru ziarele „Iașul“, „Luptătorul“ și „Prutul“; noaptea de la ora 1 la 3 personalul se afla la Chestura Poliției pentru ziarele „Iașul“, „Chemarea“ și „Prutul“.

Biroul presei externe era alcătuit din următorii angajați: Florica Obreja-Iași, Teodora Constantinescu, Gheorghe State și Săpșa Avram. Ei lucrau în fiecare zi de la ora 8,30 la 11,30 în raport cu numărul publicațiilor primite. Controlul acestora îl făceau la sediul Poștei Centrale și la Vama Iași (deoarece unele publicații soseau prin Vamă). În fiecare zi, la ora 5,30, câte un cenzor trebuia să facă de serviciu la oficiul central al Poștei, asistând la primirea și deschiderea publicațiilor străine.

Teodora Constantinescu lucra în același timp și la secretariatul cenzurii, de dimineață până la ora 13,30, iar după-amiaza între orele 16,30 și 19,30, având datoria de a trimite corespondența privind materialul cenzurat¹⁶.

3. A supraveghea (a cenzura) înseamnă a pedepsi și a fi pedepsit

Etica profesională a cenzorului era reglementată prin chiar statutul său în cadrul unei instituții care avea pretenția că apăra *interesul național* până în 1937, iar începând cu 1938 că proteja imaginea regelui și a anturajului său.

Responsabilitatea cenzorului era mare, într-un raport de echilibru cu puterea pe care i-o conferea rolul său de membru al unei instituții însărcinate cu utilizarea și selecția informației. Exercitându-și funcția de control și supraveghere, cenzorul era oricând în poziția de a face mici greșeli care se întorceau imediat împotriva lui. Și el, la rândul său, era supravegheat de superiorii săi, dar și de contestatarii care așteptau aceste gafe pentru a condamna întreg sistemul cenzurii.

Patru cazuri sunt elocvente, pentru a exemplifica lucrurile afirmate mai sus:

a. În aprilie 1939, prefectul județului Iași suspenda ziarul „Iașul“ timp de trei zile (23-25 aprilie), pe motiv că redacția acestuia, profitând de „slăbiciunea“ unui cenzor și

¹³ Loc. cit., f. 44.

¹⁴ Loc. cit., f. 94.

¹⁵ Loc. cit., f. 228.

¹⁶ Loc. cit., f. 265.

utilizând „mijloace nepermise“, publicase un articol compromițător, cu toate că acesta fusese interzis de către un alt cenzor cu câteva zile înainte.

Ceea ce îl nemulțumise pe prefect era faptul că ziarul „Iașul“ din 18.04.1939 publica un articol intitulat „Partizantul orb“ în care făcea se afirmația că, în mod oficial, România se afla alături de aliații săi din primul război mondial. În ciuda dispozițiilor primite de a nu publica aceste informații, ziarul recidiva în data de 22 aprilie și profitând de neatenția unui cenzor relua aceeași informație în articolul „Disciplina națională“.

Uimit de aceste lucruri, prefectul hotăra că vinovăția aparținea în primul rând cenzorului pe care îl și înlocuia pe data de 1 mai, îndepărtându-l complet din serviciul cenzurii, iar în al doilea rând redacției ziarului care ar fi trebuit să știe că nu avea voie să publice un asemenea articol¹⁷.

b. În octombrie 1939, cenzorul Grigore Ștefaniu era anunțat că rezidentul regal hotărâse ca acesta „să fie pedepsit“ cu pierderea salariului pe 10 zile din luna octombrie deoarece permisesse să apară în foaia „Iașul literar“ un pasaj nepermis din articolul intitulat „Evocare“¹⁸.

c. Coincidența făcea ca în ziua de 13 octombrie 1939 (când fusese „pedepsit“ cenzorul Grigore Ștefaniu) să fie penalizat și cenzorul Gheorghe State. Acesta era anunțat că fusese „pedepsit“ cu pierderea salariului pe 5 zile din luna octombrie pentru că lipsise de la serviciu pe data de 6 octombrie fără a anunța în prealabil acest fapt¹⁹.

În ziua de 17 octombrie, același cenzor era „muștrat“, atrăgându-i-se atenția că superiorii îi semnalaseră deseori faptul că nu respectă programul de lucru. I se sugera în același timp să-și anunțe absența de la serviciu în vederea găsirii unui înlocuitor. De asemenea i se amintea cenzorului Gheorghe State că absența sa din ziua de 16 octombrie putea fi tolerată, însă i se sugera că o altă abatere urma să fie aspru sancționată²⁰.

Probabil că absența repetată a cenzorului Gheorghe State își găsește explicația în noul statut pe care acesta îl asumase, acela de director al ziarului „Prutul“ (ziar aprobat de Secretariatul de Stat al Propagandei)²¹, State găsindu-și din ce în ce mai puțin timp pentru îndeplinirea atribuțiilor de cenzor.

Această situație nu a trecut neobservată, iar prefectul județului și șeful cenzurii, mirați de apariția ziarului „Prutul“, îl întrebau dacă Gheorghe State, în calitate de cenzor, putea să ocupe și funcția de director de ziar²². Răspunsul a fost unul negativ, motivându-se că State putea fi suspectat de redacțiile altor ziare că în calitate de cenzor el ar putea culege informații prețioase din paginile ziarelor pe care le controla (înainte ca acestea să fie date spre vânzare) cu scopul de a le introduce în articolele ziarului său. Ca urmare, Gheorghe State era suspendat din serviciul cenzurii începând cu data de 1 noiembrie²³.

d. În luna decembrie 1939, venea rândul Nataliei Balș să fie sancționată cu „muștrare scrisă“ și pierderea salariului pe 15 zile, la sugestia rezidentului regal al cărui ordin îl încălcase.

Rezidentul regal îi transmisese ordinul Nataliei Balș (prin intermediul chestorului Poliției Iași) de a publica integral sau deloc prelegerea ținută la solemnitatea de

¹⁷ Loc. cit., f. 105.

¹⁸ Loc. cit., f. 220.

¹⁹ Loc. cit., f. 222.

²⁰ Loc. cit., f. 224.

²¹ Loc. cit., f. 233.

²² Loc. cit., f. 226.

²³ Loc. cit., f. 230.

depunere a jurământului a Gărzii Naționale F.R.N. În ciuda acestei dispoziții, ziarele „Iașul”, „Opinia” și „Luptătorul” apăruseră pe piață prezentând doar fragmente din prelegere, în timp ce ziarul „Prutul” publicase integral textul discursului.

Ca urmare a acestui incident, rezidentul regal o acuza pe Natalia Balș de „vinovăție și voită neexecutare de ordine”, argumentând că cenzorul ar fi putut să blocheze apariția tuturor ziarelor până în momentul în care ar fi putut compara textele prelegerilor între ele. De asemenea, rezidentul credea că vinovăția acesteia era și mai mare, deoarece ea fusese inițial avertizată că putea să procure textul integral al discursului de la sediul central al Poliției, însă Natalia Balș nu avusese „conștiinciozitatea și bunăvoința” de a se deplasa în acel loc pentru a intra în posesia lui²⁴.

4. Practici ale cenzurii

Responsabilitatea cenzorilor de a îndeplini dispozițiile superiorilor se traducea în atitudinea acestora față de textele și articolele întâlnite în ziare, față de mijloacele folosite în suprimarea informației. Uneori, munca cenzurii era ușurată de cadrele poliției care interveneau pentru a distruge informația sau pentru a identifica în spațiul public existența informațiilor anterior interzise.

Practicile cenzurii reprezentau modalități concrete și punctuale de suprimare a informației, exersate în munca de zi cu zi de supraveghere a publicațiilor străine și românești, dar și modele de control al drumului parcurs de unele ziare sau reviste de la expeditor la destinatar.

Anul 1937 a fost un interval în care accentul cenzurii s-a îndreptat către presa externă, considerată (nu integral) periculoasă și dăunătoare. Cenzura acționa concret, cu ordine specifice, scoțând din circulație nu ziarul sau revista, ci numai numere ale acestora. Așa s-a întâmplat cu „Paris Midi” nr. 3271, cu săptămânalul „Samedi” nr. 44 și cu „Ce soir” nr. 299, toate apărute în luna decembrie²⁵.

Atunci când cenzura făcea exces de zel în suprimarea presei străine de extremă stângă, se întâmpla ca aceste măsuri să se extindă și pentru literatura socialistă. Astfel, în februarie 1937, Ministerul de Interne revenea asupra deciziei de confiscare a broșurii intitulată „De ce suntem socialiști” (de Leon Blum), tradusă de S.L. Livezeanu și editată de Cercul de cultură socialistă a Partidului Social Democrat, hotărând ca aceasta să fie pusă în circulație²⁶.

În schimb, literatura și presa comunistă erau categoric prohibite, lucru care făcea ca și propaganda de extremă să devină clandestină. Cenzurarea acesteia obliga partizanii grupărilor comuniste să caute mijloace de a introduce pe căi neoficiale textele și ideile lor în spațiul românesc. Ziarul armenesc comunist „Panvor” era una din publicațiile care, în ciuda interzicerii sale, pătrundea în țară prin intermediul unor canale de legătură pe care autoritățile nu reușiseră să le identifice. De aceea, cenzorii erau rugați să urmărească cu atenție publicația, mai ales că aceasta putea fi identificată ușor, având titlul scris cu caractere armenesti, dar și cu litere latine²⁷.

Pe tot parcursul anului 1937, Direcția Presei și Informațiilor din Ministerul Afacerilor Străine s-a străduit să censureze un număr considerabil de reviste și ziare străine cu

²⁴ *Loc. cit.*, f. 292 față/verso.

²⁵ DJAN Iași, fond Prefectură, dosar 51/1937, f. 9.

²⁶ DJAN Iași, fond Prefectură, dosar 50/1937, f. 4.

²⁷ *Loc. cit.*, f. 8.

caracter comunist, nazist și revizionist. Astfel, numai în luna ianuarie fuseseră prohibite un număr de 21 de publicații cu proveniențe diferite: spațiul german („Rusland am der Nahe“, „Siebenburgen Historische Romantriologie“, „Socialistische wiedergeburt“), spațiul sovietic („Pod znamenem Marxisma“, „Poslednia Novosti“) și spațiul francez („La Roulette“, „La Terre Sovietique“, „Les ouvriers devant la guerre“, „La Jeunesse de Trosky“, „Le peuple a la guerre“)²⁸. În luna martie, un alt număr de șapte ziare și reviste erau interzise²⁹, pentru ca în decembrie 1937, cenzura să mărească numărul publicațiilor interzise cu opt. Printre acestea, se aflau volumul în limba germană „Trianon-Ungaru“, ziarul „Nagyar Nap“, dar și hărțile geografice de orice fel în care România figura cu vechile hotare, anterioare primului război mondial, sau în care unele provincii românești erau prezentate ca făcând parte din granițele altor state³⁰.

Nici publicațiile românești nu erau trecute cu vederea, chiar dacă celor străine li se acorda o importanță deosebită. De exemplu, în luna iulie, cenzura reaproba apariția publicației „Minerva“, sub conducerea lui Petre Andrei, care până atunci fusese interzisă³¹.

Anul 1938, vital pentru relația monarhiei cu Garda de Fier, a reprezentat o adevărată vânătoare a publicațiilor, dar și a lucrurilor și obiectelor care aminteau într-un fel sau altul de succesul electoral al extremei drepte în alegerile din 1937 sau de seducția pe care o exercitase în rândul categoriilor diferite de cetățeni. În acest caz, cenzura acționa prin brațul ei militarizat: organele de poliție care nu numai că operau confiscări ale materialelor, dar le și distrugau. Așa s-a întâmplat în luna aprilie, când comandantul Legiunii de jandarmi I. V. Mircea nota într-un proces verbal că distrusese „prin ardere“ material de propagandă legionar: 150 de broșuri, 34 de calendare ale anului 1938, 39 de ziare „Buna Vestire“, 16 circulare, 32 de fotografii (cu Moța, Marin, Corneliu Codreanu și generalul Cantacuzino) și 327 de manifeste din timpul fostei campanii electorale³².

În același an, Carol instaura regimul autoritar, iar cenzura primea ordin de a bloca orice informații care ar fi putut să lezeze prestigiul autorității de stat. Dacă însă se întâmpla ca acest lucru să aibă loc, prefectul îl contacta imediat pe șeful cenzurii pentru a-i transmite să dea dispoziții personalului cenzurii să nu mai comită asemenea „gafe“.

Un incident petrecut la redacția ziarului „Luptătorul“ avea să provoace formularea unei dispoziții permanente, dată de prefectul Iașului pentru a spori gradul de control asupra informațiilor compromițătoare. Acest proces s-a declanșat în momentul în care trei locuitori ai comunei Rediu-Tătărași au anunțat ziarul „Luptătorul“ că primarul comunei fusese condamnat de judecătorul Ocolului Mixt Tătărași la o amendă de 4.000 de lei și la un an „interdicție pentru furt“. Informația a fost publicată într-un număr al ziarului, fapt ce a provocat intervenția prefectului. Acesta îi scria lui Edmond Munteanu, șeful cenzurii, că asemenea articole au puterea de a dăuna opiniei publice, dând naștere la curente defavorabile ordinii și siguranței, lezând prestigiul autorității care ar fi trebuit să rămână intact. Ca urmare a acestui fapt, prefectul dădea o dispoziție strictă ziarelor, ca în asemenea cazuri, persoanele ce veneau la redacție pentru a comunica asemenea știri să fie trimise la sediul prefecturii ieșene³³.

Aceeași problemă, a lezării autorității de stat, se relua sub o altă formă la sfârșitul lunii iulie, când ziarul „Chemarea“ (din 20 iulie 1938) publica știrea că directorul

²⁸ *Loc. cit.*, f. 12 față/verso.

²⁹ *Loc. cit.*, f. 13.

³⁰ *Loc. cit.*, f. 10 față/verso.

³¹ *loc. cit.*, f. 1-2.

³² DJAN Iași, fond Prefectură, dosar 1/1938, f. 17-18.

³³ *Loc. cit.*, f. 152 față/verso.

ziarului, Laur Preda, urma să fie primit în audiență de către ministrul de Interne. Pe data de 23, același ziar le făcea cunoscut cititorilor că audiența avusese loc și durase o oră întreagă. Și în acest caz, prefectul reacționa prompt, anunțându-l pe șeful cenzurii că știrea era falsă și că audiența nu avusese loc, hotărând (la ordinul Ministerului de Interne) ca ziarul să fie suspendat pe o durată de trei zile, începând cu 29 iulie, având obligația ca la reapariție să dea o dezmințire a acelei știri³⁴.

O mostră „exemplară” de practică a cenzurii o oferea cazul profesorului dr. Gr. Popa, al cărui articol publicat în revista „Însemnări ieșene” parcurgea drumul până la București pentru a fi corectat și cenzurat, deoarece serviciul cenzurii din Iași considera că textul era prea complicat pentru a putea fi prelucrat, urmând ca articolul să fie retrimis în Iași pentru a putea fi publicat în forma sa finală³⁵.

Serviciul cenzurii bucureștene hotăra ca pasajele însemnate cu roșu să fie înlăturate definitiv, iar cuvântul „partid” să fie înlocuit cu „Front”, reușind în acest fel să schimbe mesajul articolului, transformând un text polemic într-unul „inocent”³⁶.

Dosarul pe care l-am consultat conținea și materialul integral al textului, așa cum fusese cenzurat în 1939 la București. Pentru a exemplifica, voi cita câteva din pasajele înlăturate, în special pe cele care se refereau la instituția cenzurii.

Trebuie remarcat faptul că opiniile lui Gr. Popa nu erau din cele mai favorabile la adresa regimului autoritar. De aceea, cenzura intervenise chiar în titlul articolului. Dacă la început acesta se intitula „Un singur partid”, după trecerea sa prin mâinile cenzorilor acesta se schimbase în „Un singur F.R.N.”. El nota în articol că oamenii nu erau atât de naivi să creadă „că dintr-o dată se pot vindeca boli sociale, prin simpla contopire, într-o organizație unică, a mai multor înfiripări politice azi dispărute”. De asemenea, își dorea, la fel de mult ca și ceilalți, ca noul partid să-și expună public convingerile, dar și „limitele de organizare”, fiind absolut sigur că numele de F.R.N. nu reprezenta cea mai bună alegere: „Era mai bine să se cheme «Asociația pentru unificarea națională», căci așa ceva ne trebuie. «Renaștere» ar fi implicat oarecum ideea de adormire a sentimentului național, fapt care nu credem că a fost”.

Pe parcurs ce articolul se dezvoltă, ritmul acestuia crește, iar tonul acuzator la adresa eticii politicienilor aflați la conducere se amplifică. De altfel, pasajele cenzurate încep să se înmulțească o dată cu pagina numărul 2 a articolului, ajungându-se până acolo încât să se înlătore aproape complet textul unei pagini, alcătuiindu-se până în final de fapt un colaj cu texte mai mult sau mai puțin legate între ele.

Referindu-se la refacerea socio-economică a României, Gr. Popa se întreba retoric alături de cine ar putea întreprinde o asemenea acțiune: „Tot cu oamenii care sunt vinovați de cele întâmplate? Unii oameni care până ieri au încurajat crima politică sau care până nu demult au făcut demagogie, rătăcind mințile atâtor oameni de bunăcredință, dar neștiutori, greu ar putea fi puși acum să reorganizeze viața politică națională”.

El era convins că societatea civilă, ca și politica în general avea nevoie de libertatea cuvântului: „În sfârșit, condiția esențială pentru o viață politică bună este să se permită critica scrisă, sub răspundere penală a celui care scrie. Să se ia toate garanțiile unui scris cinstit și să se pedepsească oricât de sever șantajul și insulta, dar să nu se înăbușe scrisul onorabil, care trebuie să fie liber, oricât de sever ar fi el. Cenzura este și a fost mereu o mare greșală. Nu zicem nimic despre starea de asediu care în vremuri de nesiguranță trebuie să împiedice acte de violență. Dar scrisul trebuie să rămână liber

³⁴ *Loc. cit.*, f. 211.

³⁵ DJAN Iași, fond Prefectură, dosar 225/1939, f. 16.

³⁶ *Loc. cit.*, f. 24.

chiar și în vremurile cele mai grele, spre folosul celor care guvernează. Scrisul liber este un izvor de informații extrem de prețios și un regulator al actelor acelor care conduc. Se pot lua măsuri contra exagerărilor și a devierilor scrisului, făcute sub pretextul libertății, dar libertatea însăși a acestui scris nu trebuie oprită”. Autorul își încheia pledoaria sa în favoarea libertății cuvântului, scriind: „Așadar ridicarea cenzurii este o condiție primă pentru înfiriparea noii organizații politice de care ne ocupăm”³⁷.

5. Cenzura, un fenomen la fel de interesant ca puterea

Studiile culturale contemporane au dat în ultima vreme o importanță deosebită fenomenului puterii, însă au pierdut din vedere faptul că cenzura reprezintă un obiect de studiu la fel de important. Este adevărat că mulți cercetători consideră cenzura un dispozitiv subordonat mecanismelor de putere sau o ipostază a acestui fenomen. Însă o privire mai atentă ar putea nuanța aceste opinii, lărgind aria de studiu și constatând că cenzura reprezintă o dimensiune aparte care face parte din viața societății, oferind, spre deosebire de putere, un instrument de măsurare a libertății individuale ca fundament al unei societăți democratice.

Puterea, spre deosebire de cenzură, este un fenomen cu un grad de neutralitate mai ridicat și care nu oferă o perspectivă foarte clară asupra individului, ea reușind să descrie cu exactitate doar fenomene colective. Cenzura ipostaziază nivelul de independență al unui grup (colectivități), dar și gradul de libertate al unei persoane, observând-o în contact cu celelalte.

Cert este faptul că analiza cenzurii nu se va putea desprinde de analiza puterii, însă maniera în care este investigată contează. De aceea cred că ea ar putea fi cercetată cu o atenție și cu o rigurozitate la fel de mari ca acelea cu care este studiată puterea.

³⁷ *Loc. cit.*, f. 27-29.

CĂRȚI, BIBLIOTECI ȘI FONDURI SECRETE ÎN ROMÂNIA (1945-1989). STUDIU DE CAZ

Daniel Nazare

S. Kierkegaard afirma că nimic nu este mai învăluit în farmec și blestem decât secretul¹. Deținătorii puterii s-au înconjurat de secrete, iar cenzura asupra informațiilor, introdusă din secolul XVIII în forma pe care o cunoaștem astăzi², a constituit un mijloc eficient de control. Formele aberante ale cenzurii au fost atinse în statele totalitare, România făcând și ea parte din acest grup pentru jumătate de secol. Cărțile au avut și ele de suferit, atât cele din biblioteci, librării și anticariate, cât și exemplarele deținute de cetățenii deveniți indezirabili. În 1950 un ambasador occidental dintr-o țară căzută sub influență sovietică scria: „Ce casă de nebuni e comunismul. (...) Europa e un staul plin de socialiști behăitori care pur și simplu nu pot înțelege că pregătesc terenul pentru acești fanatici“. În schimb, în SUA dispar din biblioteci cărțile „comuniste“, chiar și cele editate de ONU sau UNESCO³.

O formă a cenzurii, asupra căreia vom insista, a reprezentat-o epurarea cărților din biblioteci. Cele care nu au fost distruse s-au păstrat în fonduri speciale, la care accesul era îngăduit. Am ales drept studiu de caz Biblioteca George Barițiu din Brașov⁴, aflată într-un oraș care s-a numit timp de un deceniu Stalin. Fișele din cataloagele acestei biblioteci mai păstrează și în prezent urmele trecerii unor cărți la fondul secret. Pentru istorici acest fapt reprezintă un mare avantaj, în condițiile în care, în marile biblioteci bucureștene, s-au șters urmele acestor fonduri⁵.

¹ Cuvântul provine din latinescul *secretus* (a separa, a pune la o parte) și poate fi definit ca o informație ascunsă celorlalți. Interdicția unei informații conferă o anumită putere sau iluzia acesteia (P. Arices, G. Duby, *Istoria vieții private*, vol. IX, București, Editura Meridiane, 1997, p. 147, 149).

² Cenzura are o întreagă istorie, imposibil de rezumat în câteva rânduri. Vom menționa doar două repere, cu valoare de model și pentru secolul XX. Papa Pius IV inițiază în 1563 primul catalog al cărților interzise (*Index librorum prohibitorum*), publicat cu regularitate până în 1948 și suspendat abia în 1966. În 1571 este editat și un *Index expurgatorius librorum*, în care se arată cum trebuie epurate părțile suspecte ale unor cărți tolerate (Marian Petcu, *Puterea și cultura: o istorie a cenzurii*, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 51).

³ Manifestul Partidului Comunist cu greu putea fi citit, iar alegerea ca președinte a lui R. Reagan a făcut ca cererile trimise de cititori, de retragere a cărților din biblioteci, să ajungă de la 3-5 pe săptămână la 3-5 pe zi. În ultimii ani s-a inițiat și o cenzură dinspre „stânga“, dar cititorii mai sunt preocupați de cărțile „obscene“ (așa numitele „biblioteci pudice“) și de cele de proastă calitate („cenzura disprețului“). Poate fi remarcat un laxism al criteriilor de selecție, ajungând pe lista neagră până și celebra 1984 a lui G. Orwell (M. Kuhlmann, N. Kuntzman, H. Bellour, *Cenzura și bibliotecile în secolul XX*, Timișoara, Editura Amarcord, 1999, p. 328, 329, 340).

⁴ Aceasta este succesoarea Bibliotecii Astrei (1930-1949), a Bibliotecii Regionale Brașov (1950-1967), a Bibliotecii Municipale Brașov (1968-1989). Din 1993 poartă numele lui George Barițiu, iar în prezent este bibliotecă județeană. În 1963 avea peste 160 de mii de volume, în 1985 peste jumătate de milion, iar în prezent aproape 800 de mii, numărându-se printre primele 15 biblioteci din România prin numărul de unități de bibliotecă.

⁵ *Gândirea interzisă. Scrieri cenzurate România 1945-1989*, coordonator științific P. Caravia, București, Editura Enciclopedică, 2000, p. 22.

Inventarul formelor de acces la carte constituie o condiție necesară pentru o istorie a lecturii, dar nu putem pretinde că știm cum au citit alți oameni, în alte timpuri. Parcurgerea individuală a unui volum este un act intim al forului privat, de dată mai recentă fiindcă, vreme de secole, se citea cu voce tare⁶. În România, mai ales după 1950, s-au făcut eforturi pentru înființarea de biblioteci în mediu rural și cu scopul de a eradica analfabetismul, ignorându-se înțelepciunea latină, care avertiza că „oamenilor de la țară nu le place să citească”⁷. Față de perioada anterioară, numărul știutorilor de carte crește foarte mult; spre comparație, analfabetismul este dominant în Balcani în 1910 (70-80% din populație), în timp ce în Anglia ajunge la 1%⁸. În Europa occidentală s-a produs încă de la sfârșitul secolului XVIII o „revoluție în lectură” (Leserevolution)⁹. România postbelică, atrasă de modelul modernizării forțate, avea nevoie de tot mai mulți știutori de carte, sprijinea alfabetizarea, fapt ce crea și o piață pentru carte. Există însă și un efect de bumerang pentru stabilitatea regimului: deslușirea slovelor îngăduie practica solitară a cititului, care permite fiecăruia să își facă o idee personală despre lumea în care trăiește, lectura fiind nu doar un prilej de delectare, ci și un mod de evadare din societatea comunistă.

Dacă alte spații publice sunt „zone deschise”, locuri unde te poți „adresa celorlalți”, bibliotecile rămân „spații închise”, unde nu găsești alteritatea decât în interiorul tău, sub impulsul gândirii altora¹⁰. Momentele de singurătate erau însă mult reduse în România comunistă, pentru că fiecare trăia sub privirile celorlalți, iar regimul dorea să controleze gândirea oamenilor. Orice lectură este, până la urmă, un drum între libertate și constrângere: „cititorii sunt niște călători; ei circulă pe pământurile semenilor ca niște nomazi ce braconază în locuri care nu le aparțin”¹¹. Referindu-se la Franța secolului XVIII, R. Chartier remarcă practica lecturii comunitare, care atestă și progresele alfabetizării. Spectatorii se adună în jurul celui care descifrează¹², cum se întâmplă și în România după 1947, când ziarele sunt citite cu voce tare la locurile de muncă. Pentru cei care nu dețin cărți sau nu au destule, bibliotecile publice le vin în sprijin, însă oferta este atent controlată, cu cât bibliotecile sunt mai mici. Anterior, doar fosta elite se bucură de privilegiul proprietății asupra cărților, însă urgia declanșată, după alungarea regelui Mihai I, le determină să le doneze bibliotecilor¹³, să le vândă în anticariate (de multe ori din motive financiare) sau chiar să le ascundă la țară, unde nu exista interes ca să fie citite.

⁶ Modalitățile cititului sunt multe și diferă după epoci, locuri, medii sociale (R. Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, București, Editura Meridian, 1997, p. 115, 181, 216).

⁷ *Ibidem*, p. 244.

⁸ *Europa Centrală. Nevroze, dileme, utopii*, Iași, Polirom, 1997, p. 134.

⁹ Robert Damton, *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*, Iași, Polirom, 2000, p. 214.

¹⁰ M. Kuhlmann, N. Kuntzman, H. Bellour, *op. cit.*, 1999, p. 122.

¹¹ *Ibidem*, p. 243.

¹² R. Chartier, *op. cit.*, p. 225.

¹³ În general, donațiile sunt considerate o „plagă a bibliotecilor” și se recomandă renunțarea la ele ca măsură de salubritate. Există însă momente în istoria unei biblioteci când astfel de donații au o valoare inestimabilă. Astfel, la Brașov, descendenții familiei Mureșianu au donat bibliotecii publice din Brașov aproape toate numerele din ziarul „Gazeta de Transilvania”, precum și mii de cărți. Periodicul ardelen apăruse aproape neîntrerupt între 1838-1945, iar reprezentanții ilustrei familii doreau să pună la adăpost cea mai bogată colecție din România, aparținând chiar redacției. Toate aceste valori au fost transportate în timpul nopții, cu complicitatea directorului de atunci al bibliotecii (Ion Colan), „recompensat” ulterior de autorități (*Țara Bârsei*, Brașov, 2003, p. 12). Gestul a fost unul precipitat, întrucât autoritățile sugeraseră urmașilor Mureșienilor să le predea la fabrica de hârtie la Zărnești, pentru a fi topite. Ca o ironie a sorții, fabrica era întemeiată de George Barițiu, primul redactor al „Gazetei de Transilvania”...

Când ai o carte, ea trebuie păstrată¹⁴, cu atât mai mult când proprietara ei este o bibliotecă publică. Cărțile din unele biblioteci din România au fost arse tocmai de cei obligați să le păstreze, nu în cadrul unor procesiuni impresionante ca în Germania lui Hitler¹⁵, ci pe ascuns¹⁶.

Puterea comuniștilor români era mult mai mare decât a bisericii din trecut, deși călugării catolici aveau și ei acces oriunde, până și pe vapoarele care plecau pe mare cu cărți interzise la bord. Situația nu se putea compara cu cea din Franța, acolo unde cabinetele de lectură din secolul XVIII difuzau pe lângă jurnale și noutăți chiar cărți interzise de biserică¹⁷. Ca o curiozitate, un fapt similar se petrecea, prin 1950-1952, la biblioteca ARLUS din București, acolo unde se puteau citi lucrări încă neeliminate din circulația publică, unele chiar cu caracter „fascist”¹⁸. Nu putem ști cu siguranță de ce aceste cărți puteau fi consultate. Era la mijloc doar lentoarea cu care se făceau epurările sau mai degrabă o stratagemă de atragere a cititorilor, pentru a-i identifica pe cei tentați să le studieze? În 1966, Zigu Ornea publică o carte consacrată junimismului, iar două decenii mai târziu aflăm cum a luat naștere această monografie. Într-un volum dedicat vieții lui Titu Maiorescu, istoricul literar bucureștean dezvăluie, într-o mărturie care sfidea dictatura încă atotputernică în 1986, nu doar laboratorul elaborării unei cărți,

¹⁴ R. Chartier, *op. cit.*, p. 197.

¹⁵ M. Petcu, *op. cit.*, 45-46. Arderca cărților reprezintă o formă aparte a cenzurii. Reprezentanții bisericii din trecut, atunci când ajungeau în orașe, cereau elitelor locale să ofere, pentru a fi arse pe rug, toate cărțile cu un conținut imoral. În 1821, H. Heine intuia ce se va întâmpla în veacul următor: acolo unde se ard cărțile, se va sfârși prin a fi arși oamenii. După ce Hitler preia puterea, studenții din Berlin organizează un marș cu torțe în spatele unui autocamion încărcat cu 25.000 de cărți. Procesiunea a ajuns în Operaplatz unde, într-un gest simbolic, pronunțându-se incantații, s-a dat foc acestor scrieri pe un rug de bușteni. Au asistat mii de oameni, la fel ca și la München, unde au fost prezenți 70 de mii de persoane. Flăcările au cuprins cărțile lui Emil Ludwig, H.G. Wells, laolaltă cu scrierile adversarilor ideologici, Marx, Lenin, Trotsky, Stalin, Kautsky, cu toții considerați de Hitler „împroscători de cerneală”. Paradoxal sau nu, toți aceștia au fost interziși parțial sau total (din cu totul alte motive) și de comuniștii români, un semn clar că extremele, fie ele de stânga sau de dreapta, se atrag. Expresiile inventate de jurnaliști („holocaustul cărților” în „Newsweek” sau „bibliocaust” în „Time”) sunt cât se poate de sugestive. Incendierea cărților constituie subiectul unor celebre opere literare sau cinematografice, dacă ar fi să amintim doar de *Fahrenheit 451* (temperatura la care hârtia începe să ardă!). Un caz demn de semnalat este cel al colaboraționiștilor francezi, care au ars mai multe cărți decât au cerut germanii (M. Kuhlmann, N. Kuntzman, H. Bellour, *op. cit.*, p. 39). În mai 1933, au fost proscriși în Germania 346 de autori, asemenea liste fiind mereu lărgite și publicate regulat de două ori pe an (cam la fel procedau și comuniștii!), următoarea fiind din iulie 1933, când s-au adăugat 291 de titluri. Spre comparație, prima listă din România (1945) cuprindea 616 titluri (aproape dublu primei liste germane), cu amendamentul că în acest caz se respectau și listele de publicații interzise elaborate pe plan internațional de învingătorii din cel de-al doilea război mondial.

¹⁶ Legende evocă utilizarea cărților lui Ion Pillat de la Miorcani pentru pârlițul porcilor și cererea redactată de o bibliotecă pentru decontarea unei cantități de benzină, necesară arderii cărților dintr-un conac bănățean (Marian Popa, *Istoria literaturii române de azi pe mâine*, București, Fundația Luceafărul, 2001, vol. I, p. 144). Avea dreptate M. Bulgakov când susținea că hârtia scrisă arde greu... Incendierea unor cărți la Biblioteca George Barițiu Brașov este controversată. Există mărturii orale care atestă arderca lor: evenimentul a fost atât de emoționant încât plângea până și omul de serviciu al bibliotecii. Într-o cronologie a bibliotecii acest eveniment este consemnat: „În perioada 1953-1957 director al bibliotecii este un oarecare Hirschhorn. De meserie croitor (...) el întreprinde o epurare masivă a fondului de carte; intervenind personal sau prin interpuși, pune pe foc mai ales cărțile privitoare la evrei și... femei celebre” (*160 de ani de la înființarea primei biblioteci publice la Brașov 1835-1995*, Brașov, 1996, p. 41). Alte mărturii neagă incendierea cărților, fiind mai curând vorba de crearea unei legende pentru înlăturarea directorului considerat sionist. Multe cărți au fost depozitate în spațiile insalubre ale Bibliotecii Centrale de Stat din București, plecând și de la Brașov un camion plin. Transportul nu a putut fi împiedicat de istoricul Constantin Stoida, care a intervenit pe lângă același director al bibliotecii.

¹⁷ R. Chartier, *op. cit.*, p. 209.

¹⁸ *Gândirea*..., p. 21.

ci și mecanismele cenzurii și autocenzurii într-un regim represiv: „Citeam, parcă în transă (...) Intimidat adesea (de fapt, ca să mărturisesc gândul întreg, îmi luam pe atunci mereu măsuri de precauție, deloc inutile), răspundeam că nu fac decât să citesc pentru simpla delectare, pentru informare și cunoaștere. (...) Am început lucrul efectiv pe la sfârșitul anului 1959 (...) lucram mai ziua toată la Biblioteca Academiei. Promisem să și scriu capitole (...) așa încât câțiva ani buni am stat neclintit, zilnic, la ultima masă din sala de lectură nr. 1 (...) temător nu numai pentru ceea ce citesc, dar și, mai ales, pentru ceea ce scriu”¹⁹. În momentele de respiro, atunci când părasea temporar masa de scris, Zigu Ornea acoperea cărțile pe care le citea cu altele având titluri neutre, pentru ca nimeni să nu poată vedea ce citea cu adevărat.

Biblioteca George Barițiu din Brașov păstrează mai multe broșuri după care s-au făcut epurările între 1945-1989: două din 1945 (numărul I și II), 1946 (două exemplare identice) și suplimentul din 1948, toate fiind arhivate în prezent la secția Colecții Speciale. Broșurile editate în 1948 și 1949 sunt astăzi accesibile și cititorilor la sala de lectură. Cea din 1945 (I) nu are nici o ștampilă pe ea, dar în interior pot fi remarcate corecturi făcute cu un creion colorat albastru²⁰. A doua broșură apărută în 1945 poartă două ștampile²¹, iar exemplarul este plin de bife în dreptul titlurilor, acest fapt atestând că probabil s-a realizat epurarea lor²². În 1945 a mai fost editată o broșură, pe care nu am identificat-o la biblioteca publică din Brașov²³. Cele două exemplare din 1946 sunt ștampilate²⁴, iar unul dintre ele conține opt pagini goale, care nu s-au imprimat la tipar²⁵. Suplimentul din 1948, structurat alfabetic și nu pe limbi ca cele anterioare²⁶ are pe copertă o dungă albastră, peste care este lipită o etichetă²⁷. Acest supliment venea în completarea unui volum de peste 500 de pagini, apărut tot în 1948 la doar câteva luni după înlăturarea monarhiei. Din păcate, ultimul dintre ele s-a păstrat la biblioteca brașoveană doar fragmentar (ultima cincime!) și aceea strecurată, fără a fi lipită, între paginile broșurii apărute în anul următor, 1949²⁸. În prefața impresionantului volum din

¹⁹ Z. Ornea, *Viața lui Titu Maiorescu*, vol. I, București, Editura Cartea Românească, 1986, vol. I, p. 5-6.

²⁰ Sunt corectate cuvinte scrise greșit (mai ales în limbi străine), dar există și semne în dreptul unor autori brașoveni; între ei liderul PNȚ Victor Jinga, căruia îi vor fi arse cărțile câțiva ani mai târziu.

²¹ Prima are următorul înscris: „Casa de citire Al. Bogdan” (cum se numea biblioteca în perioada de până la instaurarea regimului comunist), iar cea de-a doua „Orașul Stalin Biblioteca Centrală Regională”.

²² Cu excepția titlurilor în limba maghiară ignorate total (deși biblioteca avea un important fond de carte), restul au fost comparate cu cele existente în fișiere. În dreptul unor titluri sunt trecute și cotele sau numerele de inventar, pe care nu le-am putut identifica la fișiere și pe cărțile propriu-zise, un semn că operațiunea a fost făcută impecabil. Există și un caz interesant: cartea lui G. Volpe, *Istoria mișcării fasciste*, apărută în 1940, are în broșură titlul subliniat cu stiloul, iar pe marginea din dreapta apare scris cuvântul *da*, lucrarea fiind importantă pentru cei care făceau epurarea.

²³ Cuprindea 328 de titluri, dintre care în jur de 150 în limba italiană.

²⁴ Prima dintre ele poartă următorul înscris: „Lupta poporului. Redacția. Succava” (în plus cu cernelă roșie este trecut pe copertă numărul 17), iar cea de-a doua „Biblioteca Cercului de Studii și Documentare a Comitetului Județean al P.C.R. nr. 32382”.

²⁵ Un noroc pentru cei care făceau epurarea, pentru că titlurile erau în limba italiană, iar biblioteca nu le avea.

²⁶ Apar și titluri în limba spaniolă, iar cele în limba maghiară au fost traduse, fiind de altfel singura limbă străină pentru care s-au realizat tălmăcirii românești, în unele cazuri aproximative.

²⁷ Eticheta are culoarea roz și pe ea a fost trecut cu cernelă roșie numărul 349.

²⁸ În secolul XVIII, librăriile din Franța dețineau volume atât de dorite de cititori „încât librarul este silit să rupă cartea în trei bucăți” (R. Chartier, *op. cit.*, p. 213). Prin contrast, în România comunistă, cărțile pentru care s-ar fi bătur oamenii în librării erau date la topit din cauza „șopârlor” strecurate în text. Este un caz fericit că s-a păstrat la Brașov, chiar și rubrii în bucăți, un volum cu ajutorul căruia s-au epurat alte cărți. Ar fi fost mult mai bine dacă aceasta era o carte de lectură, ruptă în bucăți de cititorii avari să o citească, precum odinioară în librăriile din Franța. Ea este păstrată în prezent la depozitul general al sălii de lectură, are cota I-9219 (din 1966 cărțile sunt așezate după format), iar paginile părții din 1948 sunt între 401-522. Ultimul număr (522) este cel atestat în descrierile

1948 se anunța că va fi urmat de suplimente anuale²⁹. În 1949 apare o altă broșură (*Publicații nedifuzabile. Liste de circulație internă*), care la Brașov, în ciuda titlului, s-a aflat după 1965 la fișier, purtând totuși dunga roșie a secretizării³⁰. Pe exemplarul din 1949 sunt subliniate cu creion roșu câteva zeci de titluri (între autori A. Christie, K. Kautsky, J. Verne). Se ajunge, așadar, de la interzicerea publicațiilor în 1945 la secretizarea lor în 1949³¹.

Dacă primele liste vizau doar publicațiile aflate în instituții (inclusiv din biblioteci), cea din 1948 le incrimina și pe cele deținute în locuințe, din acest motiv broșura fiind difuzată și public la un preț de 200 de lei³². Într-o sinteză a lui Bogdan Ficeac (*Cenzura comunistă și formarea „omului nou”*) apar unele confuzii. S-a reținut o singură broșură, considerându-se că „în 1949 (!) a fost alcătuită lista publicațiilor interzise”. În realitate, cea din 1948 poartă acest titlu, iar cele apărute în 1945-1946 cuprind publicații scoase din circulație în anii 1945-1946. „Aceasta este o broșură cu circa 70 de pagini³³, conținând peste 2.000 de autori și câteva zeci de mii (!) de cărți interzise”. Mai mult, anexa doi conține „câteva zeci de mii (!) de colecții retrase din circulație”³⁴. Probabil nici în toată Europa nu existau atunci „câteva zeci de mii de colecții”. Au fost apoi și cazuri concrete ale unor scriitori citați cu toată opera la index, deși, parcurgând titlurile din broșurile editate între 1945-1949, concluziile sunt altele³⁵.

Aceste broșuri au fost folosite pentru a scoate din circulație inclusiv lucrări ale unor lideri comuniști, care nu puteau fi interzise în mod public, ci scoase din circulație în mod secret³⁶. În fișierul alfabetic al Bibliotecii George Barițiu din Brașov sunt trecute

bibliografice ale volumului și reprezintă numărul total de pagini. Îi lipsesc cărții paginile de început, care cuprindeau și celebra prefată des citată în studiile scrise după 1990, precum și 402 de pagini cu titluri de cărți prohibite. În schimb, pe una dintre ultimele pagini există însemnarea: „Editată Ministerul Artelor și Informațiilor 1948, București”. Ele au aparținut cu siguranță celui mai important volum prin care au fost epurate cărți între 1945-1989. De altfel, având în vedere importanța acestuia pentru o istorie a cenzurii în România, cele 522 de pagini au fost recent reeditate sub titlul sugestiv *Cartea Cărilor interzise*, București, Editura Victor Frunză, 2003. Idealul exprimat în prefața volumului din 1948 era ca epurarea să fie bine făcută, atât de bine încât cărțile să se mai găsească doar în câteva biblioteci „oficiale documentare”, unde vor putea fi studiate de istoricii viitorului. Finalitate pe undeva apropiată de cea preconizată și pusă în practică de adepții lui Hitler.

²⁹ Ele urmau să cuprindă o mic de titluri, dar un astfel de supliment a apărut doar în 1948, restul neputând fi identificate (*Gândirea*..., p. 24).

³⁰ Pe coperta interioară sunt cinci bife de inventar și un număr (167104), adăugat cu stiloul, fără să fie încadrat de ștampila bibliotecii.

³¹ Până în 1949 nu putem vorbi de fonduri secrete de bibliotecă, ci doar fonduri de publicații interzise, pentru că cele din 1945-1948 aveau un pronunțat caracter public (I. Costea, I. Kiraly, D. Radosav, *Fond secret. Fond „S” special. Contribuții la istoria fondurilor secrete de bibliotecă din România. Studii de caz. Biblioteca Central Universitară „Lucian Blaga” Cluj-Napoca, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995, p. 7, 38). Astfel, în titlul broșurilor din 1945-1946 apare expresia „scoase din circulație”, la cele din 1948 „interzise”, iar la cea din 1949 „nedifuzabile”.*

³² *Ibidem*, p. 39.

³³ În realitate avea 102 pagini.

³⁴ B. Ficeac, *Cenzura comunistă și formarea „omului nou”*, București, Editura Nemira, 1999, p. 38.

³⁵ Astfel, nu toată opera lui Felix Aderca a fost trecută la index. Una dintre cărți (*Domnișoara din Strada Neptun*) conține în dreptul titlului o precizare importantă pentru istoria lecturii „Liber doar în librării” (*Publicații nedifuzabile. Liste de circulație internă*, 1949, p. 5), un indiciu că bibliotecile au fost controlate înaintea librăriilor. O soartă și mai bună decât librăriile aveau cărțile aflate în „anticării”. În dreptul unora care trebuiau epurate din biblioteci și librării se face precizarea că pot rămâne în „anticării”. Ion Agârbiceanu, L. Blaga, Al. Brătescu-Voinești, Brăticeni, I. G. Duca, C. C. Giurescu și Sextil Pușcariu nu au avut integral opera pusă la index (ultimul doar două cărți); în schimb, T. Arghezi a avut trecut la index nu doar *Bilete de papagal*, iar Nicolae Iorga nu doar 28 de lucrări, ci de câteva ori mai multe, fiind autorul român cu cele mai multe titluri epurate.

³⁶ În noua conjunctură de după 1953 era necesar să fie înlăturate urmele stalinismului lor (I. Costea, I. Kiraly, D. Radosav, *op. cit.*, p. 42). În regimurile comuniste, liderii anteriori devin brusc „răi”, după ce părăsesc puterea, dar Ceaușescu ajunge la index în plină glorie (*Gândirea*..., p. 117), la fel ca și G. Gheorghiu-Dej.

la index și o serie de titluri care stârnesc nedumerirea³⁷. Opera lui Nicolae Iorga a fost în mare parte pusă la index la catalogul alfabetic al aceleași biblioteci³⁸, inclusiv sinteza de *Istoria românilor* în 10 volume³⁹. Multe cărți ale marelui istoric sunt epurate fără ca titlurile să se regăsească și în broșurile din 1945, 1946, 1948 și 1949⁴⁰, semn că cenzura se putea exercita și local⁴¹.

Paradoxal, unii dintre cei trimiși de la centru să supravegheze sunt îngăduitori, dacă dăm crezare unui referat: „o primă problemă asupra căreia vreau să mă opresc este atitudinea pe care trebuie s-o avem în raporturile noastre cu cei pe care îi controlăm. O atitudine familiaristă, și prin aceasta neprincipială, a avut tov. Maksutovici la Biblioteca Regională din Brașov, de natură să coboare specificul instituției noastre”⁴². O serie de biblioteci ale unor instituții indezirabile (inclusiv eclesiastice) au fost topite în biblioteca publică din Brașov, ștampilele din cuprinsul lor atestând proveniența⁴³. La biblioteca brașoveană, cărțile epurate au fost depozitate într-un subsol, închis cu o ușă de fier, prevăzută cu un lacăt la care doar directorul avea cheia. Însă, din fericire, cenzura acționează „ca una ce ar închide cu cheia cușca leilor fără a-și da seama că aceștia din urmă, ieșiți pe o altă ușă, au scăpat deja”⁴⁴.

³⁷ Th. Nica, *Oaia de rasă Karakul*, București, 1941; N. Bălșanu, *Nu injurați. Împotriva: hulelor, injuriilor, ocărilor, blestemelor, porecelor*, București, 1943; D. Contescu, *Hrănirea vacilor de lapte*, București, 1944; Oct. Rațiu, *Plantarea pomilor roditori*, București, 1943; *Mulgerea rațională și îngrijirea (!) laptelui în micile gospodării*, București, 1944; *Ajutorul URSS pentru România obținut de guvernul Groza*, București, Ministerul Propagandei, f.a.; *Să alegem pe cei mai buni oameni ai muncii în consiliile de conducere a (!) cooperativelor*, București, Editura P.M.R., 1951; *Adevărata față a democrației burgheze dezvăluită de scrierile noastre*, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1952; *Sărăcirea oamenilor muncii din țările capitaliste și coloniale ca urmare a pregătirilor de război*, București, 1952; I. Adameșteanu, *Intoxicațiile animalelor domestice*, București, Editura Agro-silvică de stat, 1955; M. Iordache, *Țesături pe gustul oamenilor muncii*, București, 1955; M. Ioniță, *Cum combatem răia neagră a cartofului*, București, 1956; C. Adam, *Pentru o producție de 50.000.000 hl lapte*, București, Editura Politică, 1962; A. Ionete, *Creșterea porcilor*, București, Editura Agro-silvică, 1962; Ioan Baieș, *Combaterea ciorilor* (Cărticica plugarului nr. 17), f.a..

³⁸ De fapt, până în 1989, cărțile puse la index erau mult mai numeroase decât cele la care accesul se putea obține fără restricții. Majoritatea cărților istoricului se păstrează în fondul documentar, care cuprinde cărți apărute între 1800 și 1950. Din păcate, nici unul dintre cataloage nu conține prima ediție a cărții *Sfaturi pe întineric*, scoasă din circulație încă din 1945, un indiciu că primele epurări au fost bine făcute, spre deosebire de cele din ultimii ani ai dictaturii, când multe dintre cărțile proscrie au scăpat.

³⁹ Volumele aveau un regim diferit în bibliotecile din România: la Biblioteca Centrală de Stat se aflau la liber, în afară de volumul IX (*Întregitorii*), pe când la Biblioteca George Barițiu din Brașov toate erau puse la index. Apar însă și neconcordanțe: într-un registru inventar din 1962 volumele sunt trecute la fondul secret și la BCS și la BCU București (*Ibidem*, p. 265, 559).

⁴⁰ Erau și cazuri ciudate: volumul *Brodnicii și românii* se afla atât la fondul documentar, cât și la cel secret/special, iar un cititor abil putea să ajungă mai repede la el dacă cerea cota de la fondul documentar.

⁴¹ În multe situații, cenzorii locali au fost „creativi”. De pildă, în indexul din 1948 se află trecută cartea *Neamul românesc în Basarabia*, București, 1905, care însă nu se regăsește și la biblioteca publică din Brașov. Aici exista volumul *Neamul românesc în Bucovina*, București, 1905, omis în toate broșurile, dar trecut la secret de cenzorul local. Semn că și aici, la fel ca și la București sau la Cluj, se opera nu doar cu broșurile, registrele inventar, cataloagele și fișele cărților, ci direct la rafturile din depozite, prin răsfoirea cărților (*Ibidem*, p. VIII). Trebuie să recunoaștem că această lectură fugitivă, de multe ori făcută de oameni incompetenți, a dus la epurarea multor lucrări. De fapt, este mult mai ușor să înlătură, decât să alegi. Formula lapidară „nu este de folos regimului democratic”, indiferent cine o pronunța, era suficientă pentru a decide secretizarea unei publicații, la aceste epurări producându-se și furturi, dificil de reconstituit.

⁴² El reflecta o analiză a muncii din cadrul serviciului bibliotecii-anticariate-muzeu pe perioada decembrie 1964-iunie 1965 (Marin Radu Mocanu, *Cenzura comunistă – documente*, București, Editura Albatros, 2001, p. 245-246).

⁴³ O parte dintre aceste cărți arată impecabil, iar anii de interdicție au făcut ca unele din ele să rămână cu paginile lipite. O situație similară cărților păstrate în Franța în *infern*, cuvânt care denumea podul mănăstirii călugărilor feuilantini, în care sunt păstrate cărțile eretice (M. Kuhlmann, N. Kuntzman, H. Bellour, *op. cit.*, p. 130).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 236.

Din 1965, biblioteca publică din Brașov dobândește un sediu nou în clădirea care adăpostise în perioada interbelică Camera de Comerț și Industrie, desființată după 1947. În spațioasele încăperi s-au instalat anterior reprezentatii ARLUS, care au amenajat un cinematograf în fosta sală de conferințe. Se difuzau numeroase filme cu Stalin, iar în camerele care prisoseau se editau ziare obediente regimului. Însă obsedantul deceniu a trecut și, parafrazând o veche zicală, ura însăși a obosit cu timpul. Clădirea devine bibliotecă, iar accesul la cărți se simplifică⁴⁵. Fondurile documentare au fost desființate formal în 1968 (nu și la biblioteca publică din Brașov!), dar cele secrete (speciale) s-au menținut până în 1989. Asistăm la o *mutato nomini*, fondul secret devine fond special, însă esența rămâne aceeași. Instrucțiunile elaborate în 1968 recunosc doar fondurile de circulație curentă și pe cele de circulație specială, clasificare menținută și de normele din 1981⁴⁶. Anterior anului 1965 puțini își asumau riscul de a citi cărțile trecute la index, fără a beneficia de un permis de acces la fondul special. După 1970, consultarea devine permisivă, fiind restricționați cu precădere cititorii din afara granițelor țării. Relaxarea o probează mărturia scriitorul Mircea Zăciu, care a susținut în jurnalul său că a luat acasă, cu complicitatea unei bibliotecare, o carte trecută la index. Aceasta era *Schimbarea la față a României* a lui Emil Cioran aflată, poate nu întâmplător, printre lecturile favorite ale lui... Nicolae Ceaușescu. Există, fără îndoială și cititori tolerați, pentru că, până la urmă, nici unul nu este egal cu altul în ochii bibliotecarului. Ipoteza trebuie însă verificată cu mijloace cantitative, fiind necesară o lărgire a contextului de analiză. Pot fi revelatoare și listele celor care au avut acces la fonduri, pot fi luate în calcul și citările cărților trecute la index din cărțile acestora. Însă și aici precauțiile nu sunt inutile. Pentru că, spre a oferi doar două exemple, la sinteza lui M. Mușat și I. Ardeleanu au trudit și alții, iar la Institutul de Istorie din Cluj academicianul Ștefan Pascu, un apropiat al puterii, era singurul care dădea aprobările pentru consultarea cărților din fondul de circulație restrânsă⁴⁷.

Semnificația unei opere se schimbă atunci când se modifică compoziția publicului care o receptează. În aceste condiții multe cărți, puse anterior la index, sunt reeditate după 1965, însă cu prefețe justificative și pasaje amputate. Asistăm la diminuarea treptată a controlului exercitat asupra lecturii, deși ne-am fi așteptat, mai ales după 1971, ca măsurile să fie tot mai dure. De pildă, trei scriitori afirmați în România comunistă, dar nevoiți să ia calea exilului (Dumitru Țepeneag, Ben Corlăciu, Petru Popescu, pentru a ne limita doar la trei exemple) au după plecare toate cărțile puse la index. Astfel, la Biblioteca George Barițiu din Brașov fișele cărților acestora au fost intercalate în cataloage abia după 1989. Pledează pentru această ipoteză faptul că fișele sunt completate cu pix sau cerneală, de câteva persoane cărora le poate fi recunoscut scrisul. Ele nu mai poartă în partea din stânga sus obișnuita dungă roșie, care marchează trecerea la fondul secret. Presupunem că operațiunea s-a petrecut, sub presiunea timpului, în primele luni după decembrie 1989. Cărțile acestor trei autori au avut cu siguranță o soartă ingrată, ele fiind depozitate într-un loc separat, la fel ca și fișele. Prin contrast, cărțile scriitorilor care au luat doar câțiva ani mai târziu calea exilului

⁴⁵ Cărți, unele aparent nevinovate, sunt trecute la index: M. Ioniță, *100 întrebări și răspunsuri privind producerea nutrețurilor*, București, Editura Agro-silvică, 1965; *Activitatea cultural-artistică desfășurată de syndicate*, București, Editura Politică, 1966; *Activitatea economică în atenția organizațiilor de partid*, București, Editura Politică, 1968; I. Achim, Pavel Floruț, *Întrecerea siderurgistilor*, București, Editura Politică, 1980 etc.

⁴⁶ Instrucțiunile din 1960 impuneau următoarea clasificare: fond uzual, fond documentar, fond special (I. Costea, I. Kiraly, D. Radosav, *op. cit.*, p. 272/273, 302, 318).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 329.

(Gabriela Melinescu, Ion Caraion și George Astaloș, pentru a ne rezuma tot la trei exemple) au avut un alt regim. Fișele s-au păstrat în cataloage, au fost tipărite, fiind însă marcate în partea din stânga sus cu o dungă albastră și nu roșie, cum se obișnuia. În ultimul deceniu de comunism nu apar multe cărți trecute la fondul special în catalogul bibliotecii brașovene. Faptul surprinde, pentru că la 28 iulie 1983 și la 9 iulie 1988 au fost elaborate liste cu 36, respectiv 152 de autori interziși. Astfel, cărțile lui Dorin Tudoran, scriitor silit să ia calea exilului, nu erau marcate în catalogul alfabetic, deși scriitorul avea interzisă întreaga operă. Aceeași situație pentru Emil Hurezeanu și Vlad Georgescu, care desfășurau peste hotare o acțiune fâțișă împotriva regimului comunist, întreținând speranța românilor la posturile de radio occidentale⁴⁸. Lui Corneliu Vadim Tudor îi era tolerat volumul *Saturnalii*, deși acesta fusese pus la index în urma unor proteste internaționale⁴⁹, întrucât conținea versuri antisemite. Într-o țară în care nu se mai găseau alimente, într-un Brașov în care se contestase violent regimul Ceaușescu în 1987, a te mai ocupa de punerea la index a unor autori trecuți în lumea liberă sau care, dimpotrivă, cântau regimul pe două voci, părea un lux inutil. În realitate lucrurile erau mult mai complicate. Au fost identificate o serie de documente prin care se cerea epurarea cărților, dar este posibil ca majoritatea dispozițiilor să fi fost verbale. Cei care aduceau la îndeplinire asemenea ordine erau oameni de maximă încredere și îndeajuns de speriați pentru a nu divulga operațiunea. Bibliotecarii puteau avea și ei inițiativa⁵⁰, însă ipostaza de „igienist al lecturilor“ (Julien Cain) trebuia completată cu cea de „filtru între om și torentul de cărți“ (Ortega y Gasset).

În ultimii ani ai dictaturii au avut loc mutații importante în comportamentul cititorilor, care prevesteau sfârșitul dictaturii. H. R. Patapievici, studiind dosarele de securitate de după 1965 constata, într-o emisiune televizată, difuzată pe postul România Cultural, că Securitatea ne lăsa mai multă libertate decât știam noi să fructificăm. Interlocutorul său, istoricul Marius Oprea, opina că Securitatea era la fel de brutală în anchete în 1950 și în ultimii ani ai dictaturii. Mărturiile orale ale bibliotecarilor din vechea generație evidențiază curajul unor cititori ai bibliotecii brașovene. Astfel, o muzeografă, cu un spirit liberal rămas intact până astăzi, se referea la cărțile lui N. Ceaușescu de la secția împrumut. Credea că și ele vor fi epurate și vor face mult loc altora. Rigoarea normei a suscitat întotdeauna erezia. Autorii interziși erau ceruți cu voce tare de un medic, iar un funcționar CFR rostea de fiecare dată la intrarea în secție o întrebare plină de tâlc. „Salutul“ („Aveți Orizonturi roșii de Pacepa?“) nu era rostit cu voce joasă doar pentru bibliotecari, ci ajungea la urechile tuturor cititorilor, fiind rostit la fiecare nouă vizită. Cititorii decupau din periodice (mai ales din revista *Boabe de grâu*) fotografii cu familia regală, iar perioada interbelică era atent studiată. Există probabil și o anumită complicitate a bibliotecarilor. Dacă o revistă legionară apărută la Brașov (*Sabia lui Traina*) se găsea prinsă cu o bandă de culoare albă pe care scria „publicație ultrareacționară!“, o alta cu un conținut subversiv pentru regim purta o

⁴⁸ Istoricul Vlad Georgescu era trecut în lista autorilor interziși cu întreaga operă, însă Emil Hurezeanu scăpase, deși avea un volum de versuri apărut în 1979, prefăcut de Ștefan Augustin Doinaș, premiat de Uniunea Scriitorilor și lăudat de Nicolae Manolescu în „România literară“ (M. Zăciu, M. Papahagi, A. Sasu, *Dicționarul scriitorilor români*, D-L, București, Editura Fundației Culturale Române, 1998, p. 547).

⁴⁹ *Gândirea...*, p. 518, 529, unde cartea este citată de două ori: o dată la numele Tudor, iar altă dată la prenumele (!) Vadim, în ultima variantă anul editării fiind 1938 (corect 1983). O altă inexactitate: nu istoricul Paul Cernovodeanu a avut toată opera trecută la index, ci Dan Cernovodeanu (*Ibidem...*, p. 118).

⁵⁰ Adrian Marino, într-o sinteză recentă, acordă credit unei formulări radicale dintr-un document: „orice bibliotecar poate epura «oricând... i se pare» că o carte n-ar corespunde“ (A. Marino, *Cenzura în România. Schiță istorică introductivă*, Craiova, Editura Aius, 2000, p. 69).

bandă pe care bibliotecarul notase pentru colegii săi atenționarea „se împrumută!”. Atunci când se făceau inventare, cel mai mult praf aveau lucrările referitoare la clasicii marxism-leninismului, un indiciu că rămăneau în depozite și nimeni nu dorea să le citească. În limba română, Marx nu a fost tradus niciodată corect și integral, iar studenții români plecați după 1990 în vest au constatat cu uimire cât de multă atenție s-a acordat lecturilor celui pe care comuniștii români doar îl citau fără să-l citească.

Cărțile provoacă revoluțiile sau nu au nici pe departe eficacitatea pe care le-o atribuim, se întreba R. Chartier cu referire la Revoluția Franceză din 1789⁵¹. Istoricul francez constata o creștere a nivelului de instrucție a populației, având ca efect crearea unei armate de oameni fără post sau angajați sub valoarea lor. De aici frustrarea, resentimentul multora, dorința de răzbunare a acestor intelectuali ratați⁵², *alienate intellectuals*, cum îi numea M. Curtis. Prin contrast, la succesul revoluției române din 1989 au contribuit intelectuali de primă mărime, pentru cărțile cărora oamenii se înghesuiau în librării.

Dacă te uiți mult într-o groapă întunecată se uită și ea la tine, afirma un filosof german. Reflexele perioadei anterioare nu au dispărut după 22 decembrie 1989. Așa cum despre moartea lui Stalin putem afla astăzi anevoie din ziarele timpului, tot astfel și evenimentele din 13-15 iunie 1990 cu greu pot fi reconstituite din presa vremii, supusă atunci unui amplu proces de manipulare. Multe numere din luna iunie 1990, inclusiv din metamorfozată *Scânție*, care s-a dovedit atunci campioana diversiuilor, nu se regăsesc în bibliotecile din România (o excepție fericită în județele Covasna și Harghita!), semn că cineva încă mai veghea... Acest fapt se petrecea doar la câteva luni după ce în multe orașe din România fuseseră arse operele lui Ceaușescu. La Biblioteca George Barițiu din Brașov, „operele” tiranului au fost salvate, ca o ironie a sorții, tocmai de bibliotecarii martori la epurările din primii ani de comunism. Cărțile au fost astfel protejate și pot depune mărturie peste timp despre o epocă neagră. În primii ani după 1990 pe cutia care adăpostea fișele din catalogul alfabetic nu era trecut numele fostului președinte. O anumită jenă făcea ca acest sertar să nu poată rivaliza cu cel care găzduia fișele cărților lui Nicolae Iorga. Merită să medităm dacă cel mai prolific autor român, după marele istoric, nu este chiar N. Ceaușescu... În alte biblioteci din România s-a încercat epurarea scrierilor unor colaboraționiști ai regimului (Dumitru Popescu-Dumnezeu, Dinu Săraru etc.), un proces paralel cu cel de redare în circuitul public a scrierilor trecute anterior la index⁵³.

În 1968, într-un eseu celebru, R. Barthes asocia atotputernicia lectorului cu „moartea autorului”⁵⁴. U. Eco avertiza și el că există cititori virtuali, cititori ideali, cititori model, supercititori, cititori proiectați, cititori informați, arhicititori, cititori implicați, metacititori⁵⁵. Recent, R. Chartier, în articole răspândite și pe internet, constată moartea lectorului și dispariția lecturii ca o consecință a „civilizației ecranului”, vorbind de un triumf al imaginii și al comunicării electronice, de o a treia revoluție a cărții, care transformă modalitățile de inscripționare și de transmitere a textelor. Pentru unii, lectura cărților constituie încă un soi de fortificație defensivă, pentru Borges chiar „o formă a fericirii”. Cititul ca acțiune era din vechime o îndeletnicire vitală. Astfel, îngerul morții nu a putut să îl ia pe regele David pentru că acesta citea continuu

⁵¹ R. Chartier, *Originile culturale ale revoluției franceze*, Timișoara, Editura Scdona, 1998, p. 77, 124.

⁵² *Ibidem*, p. 212.

⁵³ Informațiile nu concordă totuși: se vehiculază în cuprinsul aceluși lucrări atât anul 1991, cât și primele zile ale revoluției din decembrie 1989 (*160 de ani...*, p. 48, 209).

⁵⁴ Roland Barthes, *Le Bruissement de la langue. Essais critiques*, IV, Paris, Editions du Seuil, 1984, p. 63-69.

⁵⁵ Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Constanța, Editura Pontica, 1996, p. 18.

Scripturile⁵⁶. Sunt însă și opinii contrare: lectura cărților „nu te amuză, nu te educă, nu te schimbă în bine și nu te ajută să îți omori timpul”⁵⁷. Cât despre cenzura în biblioteci, aceasta rămâne adesea clandestină, greu de reconstituit de istorici, având toate aparențele unei crime perfecte⁵⁸.

⁵⁶ Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, Editura Cartea Românească, 1988, p. 127.

⁵⁷ R. Darnton, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁸ M. Kuhlmann, N. Kuntzman, H. Bellour, *op. cit.*, p. 237. Un caz demn de menționat este cel al fiului unui fruntaș nazist, care și-a consacrat o bună parte din viață colectării operelor complete ale celor care au căzut victime „bibliocaustului” (peste 10.000 de volume din care intenționează să constituie o bibliotecă anume). O bibliotecă conținând cărțile interzise în perioada comunistă ar fi utilă și în România.

DOSARELE SECURITĂȚII ȘI AUTOCENZURA SOCIALĂ

Andi Mihalache

În România postcomunistă *tăcerea* este ruda săracă a secretului, iar *confidențialitatea* forma lui respectabilă. Ironic sau nu, putem spune că în țara noastră secretele represiunii comuniste sunt ocrotite de lege, în sensul propriu al cuvântului. Secretul este o competență nelicită, nelegitimă. În etica lui nu contează ce e bine și ce e rău, ce e adevărat și ce e fals. Interesează, îndeosebi, ceea ce se spune și ce nu. Secretul fiind o convenție, un pact, pare mai important gestul de a nu spune decât lucrul nespus. Indicibilul, nespusul creează legături, complicități sociale dar și ierarhii, delimitări între cei care dețin un secret și cei care nu îl știu sau se tem de divulgarea lui.

Alături de o utilizare deja consacrată în *lupta politică*, electorală, unde secretul unui adversar, odată oferit publicului larg, pare că nu este o lovitură sub centură ci o victorie a adevărului împotriva minciunii. În anii de după 1989, toate lucrurile aflate sub egida „strictului confidențial” devin, paradoxal, apărătoarele acelor principii pe care le încălcau flagrant în vremea comunismului. Astfel, adevărurile tănuite ajung, chipurile, să aibă o *funcție civică*, aceea de a apărea consensul național, pacea socială. Mai dobândesc, totodată, un *caracter patrimonial*, de suferință a unora trecută sub tăcere în numele tuturor. Tragediile unor indivizi anume sunt date uitării sub pretextul că ar fi fost ale întregii societăți, ale tuturor românilor, și ar fi indecent, se spune, să fie revendicate de un individ ori altul. A nu vorbi despre tine deoarece același necaz s-a întâmplat și altuia este o nouă ipostază a cenzurii nu atât politice cât sociale. Într-o formă sau alta, oamenii refuză astăzi ideea că suferința ar fi un merit. În cele din urmă, secretele comunismului sunt apărate chiar cu ajutorul valorilor democratice și a celor religioase. Se pretinde că nu e cazul să mai dezgropăm trecutul, că trebuie să respectăm, măcar acum, intimitatea individului, drepturile omului și că nu ar fi creștinește să ne răzbunăm. De aceea, se consideră că e bine ca toate secretele vieților noastre din comunism să fie păstrate cu grijă de un mic grup de funcționari, de o instituție specializată, SRI-ul. Deoarece solicită permanent un credit de încredere, secretul întemeiază astfel o relație de comunicare *sui generis*. Miza secretului de stat nu stă în informația tănuită. Se concentrează mai degrabă în ordinea pe care o periclitează dacă e divulgat. De aceea, decide ce trebuie să se știe și ce nu în sfera publică. Secretul îi dă acesteia contur, limite, o decupează ca să spunem așa, construind, prin omiterea adevărilor stânenitoare, identitatea istorică a unei comunități. Ideea că secretul protejează face din adevăr o traumă. Se spune că suferințele provocate de Securitate au fost atât de mari încât actuala lor investigare ar fi prematură și ar fi de luat în calcul posibilitatea ca reînvierea lor prin cuvinte să genereze riscul retrăirii lor în fapte. Secretul este un adevăr neînsușit. El joacă un rol de mediator între adevărurile contradictorii, între ceea ce vrea

și ceea ce nu vrea să mai știe un grup social despre el însuși. Elimină o parte din acele aspecte care contrazic nevoia de a ne explica coerent imaginea de sine. Pe fondul acestei căutări obstinate a continuității, a identității istorice, secretul divulgat trece drept eveniment nedorit, traumatic, tulburător de sensuri. În plus, o dată dezvăluit, secretul este egalitar, distrugător de sociabilități, complicități, valori. Cele din urmă indică gradele diferite ale apropierii de secret. Avem, în principiu, secretul dosarelor Securității, deținut actualmente de instituția moștenitoare, Serviciul Român de Informații. Tăcerea privitoare la administrarea acestor secrete este de două feluri: 1) tăcerea asupra secretelor știute că există, dar care nu sunt date încă publicității și 2) tăcerea cea mai deplină, asupra acelor secrete neștiute de nimeni că există ca atare. În primul caz, secretul suspendă niște adevăruri, refuzând actualizarea lor. În al doilea caz, secretului îi este contestată propria existență, afirmându-se fie că nu e nimic de ascuns, fie că nimic nu s-a întâmplat. Secretul neștiut ca secret scoate anumite știri din fluxul amintirilor, le sustrage comemorării, accentuându-le paseitatea (pastness). Neantizează așadar anumite fapte istorice, torturi sau delațiuni de exemplu, pretinzând despre unele că nu au avut loc pur și simplu. Secretele Securității sunt aflate însă în mod aleatoriu, fragmentar, îndemnându-ne să anticipăm, să ne închipuim descoperiri și mai cutremurătoare. Oricât ar vrea să fure memoriei unele lucruri, să creeze pete albe, secretele fostului regim funcționează, involuntar, ca *tăceri active*, ca focare permanente de conflict. Susținând o tradiție a tezaurizării informațiilor cu caracter politic și istoric, tăcerea nu amplifică atât dezinformarea cât mai ales incertitudinile, fabulațiile. Ea multiplică astfel imaginarul, zvonistica și alte asemenea zone de reproducere culturală a secretului de stat.

Dacă nu ar fi atât de mult negociat, așa cum se întâmplă de fapt în relația CNSAS-SRI, secretul dosarelor nu ar transforma cunoașterea în privilegiu, nu ar exista ca formă de putere. Secretul divulgat mai degrabă amnistiază decât inculpă, demascarea informatorului Securității neprovocând indignare ci transformându-l mai curând în victimă, în persoană supusă șantajului, obligată să acționeze împotriva unei presupuse conștiințe și să dea informații compromițătoare despre alte persoane apropiate. După cum reiese din cazul Ristea Priboi, mult mai compromis este demascatorul decât demascatul. Cel pomenit mai sus intenționează istoricului Marius Oprea un proces unde nu Priboi trebuie să dovedească neimplicarea sa în represiiunile de la Brașov, ci Marius Oprea trebuie să dea socoteală pentru îndrăzneala de a scrie despre activitatea fostului ofițer de securitate.

Or, apărând în acest fel secretele trecutului, nu facem decât să le menținem într-o acută actualitate. De asemenea, obișnuind oamenii cu ideea că nu e decent să accedă la secretele propriilor vieți, autoritățile transformă prezenta șicanare de ordin legislativ, birocratic, într-un element de cultură politică, de mentalitate. Se resemnează cu gândul că biografiile, legitimitatea actualilor lideri politici nu este esențială, că adevărurile comunismului nu țin loc de eficiență economică. De la cultul *personalității* trecem la adorarea ferventă a *utilității*. Trăind într-o lume secretomană, istoricul se poate lăsa influențat de starea generală de spirit, împărtășind convingerea unora că istoria comunismului nu poate fi, deocamdată, scrisă, dat fiind că principalele surse nu ne sunt încă accesibile. Este foarte adevărat că multe fonduri de arhivă nu sunt accesibile istoricilor comunismului și există pericolul de a întocmi lucrări insuficient documentate, doar cu ceea ce avem acum la dispoziție. Adică să riscăm ca mai târziu, după darea în cercetare a altor dosare, cărțile noastre să devină caduce, expirate, aidoma știrilor de o zi ale presei. Reticențele acestea aparțin în special învățământului universitar care, în așteptarea unor bilanțuri definitive asupra comunismului românesc, preferă să evite includerea acestui subiect în tablele de materii. *O societate care protejează secretul cu*

asemenea înverșunare, îl fetișizează foarte mult, se lasă fascinată de el și tinde, previzibil am spune, să își înțeleagă chiar și trecutul prin lentila unor nesfârșite conjurații. În plus, istoricul nu poate aștepta la nesfârșit, nu poate ceda neajunsurilor de ordin birocratic. Deși izvoarele istoriei comunismului sunt într-adevăr trunchiate, soluția de moment nu poate fi decât de factură metodologică. Important este ca istoricul să își formuleze prudent temele de interes și să își delimiteze cu precizie sursele, în așa fel încât, studiile lor să își păstreze valabilitatea în ciuda trecerii timpului.

Ca interesat de sondarea istoriei din perspectivă cultural-antropologică, consider că cercetările asupra perioadei 1945-1989 pot progresa printr-o investigare interdisciplinară a documentului, cu condiția de a nu insista pe caracterul lor edit sau inedit, ci pe calitatea lor de *text*. Abordate din perspectiva hermeneuticii și analizelor de discurs, „urmele” lăsate de comunism ne pot oferi numeroase indicii despre codurile culturale ale societăților „democrat-populare”, despre viața privată, despre raporturile dintre putere și autoritate, despre simbolurile și tabu-urile acestor regimuri. Or, dacă rămânem la convingerea că istoricul trebuie neapărat să „descopere” mereu ineditul, lucrurile nemaivăzute, toate aceste subiecte de cercetare vor fi mereu marginalizate, lăsându-se pentru mai târziu aprofundarea istoriei comunismului. Mai trebuie precizat că, în acești ani de după prăbușirea regimului totalitar, istoricii au stabilit trăsăturile de bază ale sistemului în care au trăit 45 de ani. Marile adevăruri ale comunismului nu au cum să ne mai scape. Oamenii au însă tendința firească de vrea să uite și cred că ceea ce ar conta astăzi nu sunt amănuntele strict factuale, exactitățile ușor de alungat din memorie, ci anumite interpretări ale lor, anumite învățăminte care s-ar putea extrage din ele. În plus, ținând cont de asiduitatea cu care Securitatea își urmărea victimele, credem că în locul unei *istorii a represiei*, puțin posibilă din cauza volumului uriaș de documente care nu ne stă încă la dispoziție, putem scrie o foarte interesantă *istorie a vieții cotidiene*, bazată chiar pe minuțioasele dosare de urmărire.

Astăzi, într-o lume excedată de *informații*, istoria nu mai poate avea un public decât dacă oferă *semnificații*, dacă evită vechea paradigmă empiristă, a „istoricului-detectiv” care, de dragul cât mai multor „dezvăluiri”, ratează interpretarea acestora. Una din cutumele activității de cercetare dă întâietate documentului nepublicat, de arhivă, făcându-se deci confuzia între izvorul *inedit*, absolut necunoscut, și cel *needitat*, știut, consultat de mulți istorici și totuși favorizat din start ca izvor de primă mână numai din cauză că nu a fost, deocamdată, tipărit. Or, dacă apreciem mai mult descoperirea și mai puțin analiza sursei, de ce mai publicăm volume de documente, răbindu-le „virginitatea”, iar eventualilor pasionați plăcerea căutării și a lecturii primordiale? În plus, dacă urmăm logica mai sus menționată, discipline ca numismatica sau arheologia, care nu folosesc documente de arhive, trec drept neserioase. Nimeni nu poate nega că editarea documentelor este indispensabilă istoricului, reconstituirii factuale, dar aprecierea nu se aplică și analizelor de discurs axate, inevitabil, pe scrieri încredințate tiparului. Departe de a contesta valoarea argumentativă a documentului de arhivă, nu vrem decât să observăm că acesta devine util numai dacă se completează, în aceeași povestire, cu alte tipuri de surse, el neavând o relație privilegiată cu adevărul. De vreme ce în comunitatea științifică internațională s-a convenit că devine document tot ceea ce poate da informații viabile asupra trecutului, credem că valoarea unui izvor este dată de contribuția lui la formularea unor ipoteze despre trecut și nu de locul depozitării sale. Căutările arhivistice de lungă durată nu scuză cantonarea în aprecieri de ordin formal, descriptiv. Iar înțelegerea documentului în litera lui este deosebit de riscantă pentru cercetătorii regimului comunist, cunoscut ca fiind unul al automistificării prin excelență. De aceea,

istoria culturală își propune să nu echivaleze *interpretarea* documentului cu *parafrizarea* lui, nu confundă *sensul* îndeobște precis al unui text cu *semnificația* adesea labilă pe care o poate dobândi în diverse contexte și lecturi. Insist asupra aspectelor de ordin metodologic în deplină cunoștință de cauză, considerând că opțiunea culturalistă este una din căile de urmat pentru acei tineri conștienți că munca de descifrare a documentului nu trebuie să fie un scop în sine, ci doar o etapă în drumul către sinteză. Fără puneri în intrigă, istoria nu mai poate spera să-și recâștige auditoriul. Iar acest produs final, sinteza, nu are cum să rezulte din lectura brută a sursei, el conturându-se cu greu, numai în urma unor foarte serioase aprofundări interdisciplinare.

CHEIA ȘI PSALTIREA*

Autorul se situează de la început în cuprinsul studiilor recente de istoria culturii, mai exact într-un unghi favorabil pentru explorări multiple de antropologie istorică. Urmărind fenomene specifice culturii tradiționale rurale, optează pentru o redefinire argumentată a conceptelor operatorii pentru analiza sa. Astfel, cultura populară și cultura savantă, oralitatea și scrierea sunt redistribuite în noi unități de sens, toate fiind, în același timp, rezultate și instrumente ale cercetării. Cercetarea sa fundamentează observația că „oralitatea nu mai trebuie definită ca absență a scrierii, după cum popular nu semnifică exclusiv oral“. El preferă termenul de cultură comună, ca „loc de trecere între lumea scrisului și cea a oralității“, referindu-se în special la studiile lui Roger Chartier și Alexandru Dușu asupra uzajelor cărții și a practicilor de lectură.

Pe urma studiilor românești asupra circulației cărții în mediile de cultură tradițională premoderne sau din modernitatea timpurie, Alexandru Ofrim își propune să identifice heteropraxii ale scrisului și ale cărții, înțelegând prin acestea alte utilizări decât cele frecvente astăzi, cu referire specială la cele „ceremoniale“, taumaturgice sau divinatorii.

Investigarea sa acoperă un spațiu cronologic amplu (secolele XVII-XIX) și un repertoriu impresionant de surse scrise (texte religioase, cărți populare, cronică, însemnări, rețete medicale, legiuri, hrîsoave, relatări ale călătorilor străini, memoria-listică modernă sau contemporană ș.a.), dar și figurative (pictură murală, icoane, xilografuri). Propune și o lectură istorică asupra textului folcloric și etnografic, convins că se apropie astfel de o sumă de reprezentări culturale puțin expuse coroziunii eveni-mențiale. Autorul și-a urmărit subiectul până în zilele noastre, atât cât „durata lungă“ a mentalității colective i-a îngăduit acest lucru.

Titlurile alese de autor refac treptat o altă lume, în care scrisul are încă puteri magice: „scrisul, cartea și călătoria sufletului către lumea de dincolo“, „cartea și solidari-tățile locale“, „cartea ocrotită de blestem“, „utilizarea apotropaică a scrisului și a cărții“, „Psaltirea neagră“, „carte și prezicători în comunitatea tradițională“. Ultimul dintre subcapitole explică și surprinzătoarea formulă sub semnul căreia autorul și-a așezat întregul demers: „cheia și psaltirea – divinația juridică“. Este una dintre cele mai interesante instrumentalizări a cărții. Ghicitorul, numit și pascălitor sau zodier în unele comunități după cartea sa – calendar, putea fi chiar un slujitor al bisericii, care invoca forțele justițiare ale textului sacru, Biblia sau Psaltirea, pentru a identifica un răufăcător. Cheia bisericii și Psaltirea formau un „dispozitiv magic“ capabil să exprime, ca și ordalie, „judecata lui Dumnezeu“. Autorul găsește neașteptate prelungiri ale acestor practici în riturile școlărești, mai ales din mediile de internat, în care elevii folosesc Biblia „ca oracol“ pentru întrebările care îi frământă.

* Alexandru Ofrim, *Cheia și psaltirea. Imaginarul cărții în cultura tradițională românească*, cuvânt înainte de Irina Nicolau, Pitești, Editura Paralela 45, 2001, 364 p.

Lecturând cu atenție această lucrare captivantă, putem înțelege și rațiunile, mai puțin recunoscute, de valorizare a cărților ca mijloc „de a exorciza necunoscutul și teama, de a da un sens evenimentelor haotice ale vieții”.

Alexandru Istrate

„IUBITE CETITORIULE...”*

Cartea de față constituie, pentru un intelectual cu preocupări de cultură română medievală, o provocare; și aceasta pentru că aduce în atenția cititorului o problemă studiată mai puțin la noi (câteva nume impuse demult în istoria și critica literară vor fi inserate mai jos) și asupra căreia reflectă și autoarea rândurilor de față.

Discipol al profesorului Paul Cornea, în onoarea căruia a apărut, acum patru ani, volumul omagial, îngrijit împreună cu Liviu Papadima, Mircea Vasilescu, cadru didactic la Facultatea de Litere din cadrul Universității bucureștene, unde predă cursuri de literatură română – secolul XIX, pe care, de altfel, le-a ținut și la Universitatea „Sapienza”, din Roma, între 1994–1995, publică în cartea sa forma prescurtată a tezei de doctorat, susținută în martie 1999, cu titlul *Formarea sistemului de receptare în literatura română veche*, coordonată de același profesor. Poate că pentru cine cunoaște mai mult activitatea jurnalistică a redactorului șef de la actuala „Dilema veche” (fosta „Dilema”, din cuprinsul căreia Mircea Vasilescu culege o parte din articolele sale, adunându-le într-o culegere cu titlul *Mass-comedia. Situații și moravuri ale presei de tranziție*, apărută în 2001), cartea de față poate apărea, oarecum, o preocupare ciudată, dacă nu inoportună pentru autorul ei. Și totuși mărturisim că ne-a captivat pentru interesul cu care sunt abordate probleme dificile și mereu actuale ale culturii noastre medievale.

Autorul încearcă, prin interpelarea prefețelor, epilogurilor sau altor texte ce însoțesc manuscrisele și tipăriturile medievale românești să surprindă *publicul, cititorul* pentru care au fost construite, deseori folosind ghilimelele pentru cei doi termeni, căci este vorba, până la urmă, de un închipuit cititor, nu însă total absent – o dovedește multitudinea însemnărilor marginale întâlnite pe texte de secol XVIII, mai cu seamă (însemnări ce nu au fost analizate *in extenso* de către autor, cu toate că subtitlul cărții reclama o astfel de investigație).

Înainte de a-și expune propriile opinii privitoare la practicile lecturii și formarea „ideii de cititor” în cultura română, autorul face o inventariere a preocupărilor istoriografice referitoare la receptarea textului, subiect aflat în centrul teoriei literare din anii '70-'80, cu reprezentanții Școlii de la Konstanz – Hans Robert Jauss (cu a sa carte, o retrospectivă, de fapt, a acestui subiect de cercetare, *Teoria receptării. Identificare retrospectivă a antecedentelor sale istorice*), Harald Weinrich, Karl Mannheim, Wolfgang Iser, Karlheinz Stierle, Hans Ulrich Gumbrecht –, cei care au inițiat o promițătoare direcție pentru promovarea „istoriei literare a cititorului”. Inițiativa lor a fost continuată de o altă direcție de cercetare ce venea din alt spațiu istoriografic, cel francez al Școlii de la Annales, prin introducerea conceptului de „longue durée”, ce însoțea și noua metodă de investigare a fenomenului receptării scrierilor – și a celui istoric, în general –, prin plasarea lui într-un cadru mai larg, care să permită unghiuri de analiză

* Mircea Vasilescu, „Iubite cetitoriule...” . *Lectură, public și comunicare în cultura română veche*, București, Editura „Paralela 45”, 2001, 187 p.

diverse și concluzii susținute de probe multiple. Acestui subcapitol îi urmează, firesc, o radiografiere a aceluiași subiect aducând în atenție perspective istoriografice consacrate, mai vechi sau mai noi, asupra literaturii române vechi – așa-zis „vechi“, de fapt, căci există deja istorici care se îndoiesc oarecum de autoritatea apelativului –, insistând asupra celor care tratează și problemele lecturii, ale cititorului, scos din pasivitatea la care fusese condamnat ceva timp din cauza direcțiilor de cercetare ale istoriei literare tradiționale. N. Iorga, Nicolae Cartoian, Sextil Pușcariu, Ștefan Ciobanu, Alexandru Dușu, Dan Horia Mazilu, Eugen Negrici, într-o ordine strict cronologică, sunt câteva din numele reprezentative pentru tratarea problemelor lecturii în spațiul literar românesc.

Înainte de a trece problematica lecturii și a cititorului în cultura română veche, autorul volumului aflat în atenția noastră înfățișează, în câteva rânduri, condiția primului element din triada Autor – Text – Cititor. Prin urmare, între cei care scriu, recrutați din rândul știutorilor de carte – călugări, preoți, boieri, negustori sau o parte din orășeni –, cu un statut confuz, așa cum observă autorul cărții, însuși termenul de „scriitor“ având, pentru acea vreme, „o accepție foarte apropiată de esența etimologică“ (p. 73), se desprinde *copistul*, cu un loc privilegiat în discursul lui Mircea Vasilescu, și datorită locului său, de prim plan, din cuprinsul prefetelor, dar și „figură a intermedierii“, cum îl categorisește cercetătorul, căci „el este principalul exponent al tranzitorului și al mișcării“ (p. 79), pentru a-l deosebi de *cărturar*, „om al cărții, deopotrivă receptor al culturii și producător al ei“ (p. 81) și, mai mult decât atât, de *intelectual*, termen înstăpânit deja în limbajul unor istorici literari, precum Virgil Cândea, cel care l-a impus definitiv, de altfel. În legătură cu practicile de lectură și comunicarea culturală, în general, Mircea Vasilescu remarcă preponderența oralității la toate nivelele de lectură, de la aceea a elitei, până la cea populară; de la chiar textul predosloviilor cărților literaturii medievale, „deși ele, datorită statutului lor, sunt destinate prin excelență scrierii“ (p. 86), până la modul de receptare a textului, identificat datorită însemnărilor marginale întâlnite pe manuscrise și tipărituri, două modalități de producere a textelor care au coexistat, fapt ce „a avut consecințe la toate nivelurile utilizării cărții“, fiind „una dintre principalele cauze care prelungesc viața categoriilor și comportamentelor culturale de tip medieval“ (p. 90).

O altă cale găsită de a identifica cititorul cărții medievale este analiza formatului acesteia, care sugera, cu destule argumente, destinația ei, având ca suport volumele tipărite între 1508-1820 inventariate în *Bibliografia românească veche*. Se deosebesc, astfel, formatele mari – *in folio* și *in quarto*, destinate cărților de uz bisericesc, folosite în timpul slujbei – păstrate până aproape de sfârșitul secolului XVIII, dar și cele de format mai mic, *in octavo*, din ce în ce mai mult întâlnite în această perioadă, înălțurând, încet dar sigur, monopolul bisericesc al tipăririi, căci între 1780 și 1820 apar în acest format – mult mai practic decât celelalte –, alături de manuale de școală, cărți de sfaturi practice, calendare, cărți destinate uzului bisericesc: psaltiri, catehisme, ceasloave, culegeri de învățături creștinești, investigație foarte utilă pentru depistarea profilului cititorului la sfârșitul veacului XVIII și începutul epocii moderne.

Pentru a proba câteva din concluziile sale, autorul lucrării găsește de cuviință să expună, pe câteva pagini, către sfârșit, fragmente elocvente pentru problematica studiată, extrase din predosloviile câtorva scrieri, însoțite de comentarii lămuritoare. O scurtă, dar necesară bibliografie încheie cartea lui Mircea Vasilescu, ce constituie o introducere așteptată și, în același timp, o sinteză a preocupărilor pentru literatura medievală și, în special, a celor axate pe teoria și practica lecturii în evul de mijloc.

Cătălina Chelcu

TEXTE UITATE*

Obişnuiţi cu alte practici de lectură şi, în general, cu o altă tratare a cărţii ca bun simbolic al societăţii contemporane, rămânem uimiţi când descoperim ce semnificaţii stăteau în spatele unui gest devenit pentru noi cotidian, ce gusturi şi sensibilităţi modelau vechile cărţi pe care le achiziţionau şi citeau predecesorii noştri. De la texte care reunesc imaginarul fantastic şi modelul hagiografic creştin la cele sapienţiale, de la manualele şcolare, necesare pregătirii omului civilizat al Luminilor, la retorica lui Ioan Maiorescu, întâlnim tot atâtea repere ale unei culturi scrise, departe de a fi uniformă, aflată într-o dinamică pe care ciocnirea dintre tradiţional şi modern o întreţine, o sporeşte şi o clarifică.

Aceste *texte uitate*, pe care autorii antologiei de faţă ni le readuc atenţiei, ne arată o lume a cărţii dominată nu doar de *înţelepciunea dinăuntru*, cum o numea regretatul Alexandru Duţu, ci şi de raporturile cu lumea exterioară, indiferent că se materializau sub forma unei meditaţii politice sau în adoptarea unui alt model al civilizaţiei. Ele nu se reduc însă numai la o îmbogăţire a listei de titluri care se citeau sau erau oferite spre citire. O lectură atentă pune în lumină o lume căreia cartea îi păstra şi îi introducea noi sensuri, căreia autorii îi ofereau noi prilejuri de sporire, desfătare, reflecţie şi instruire.

Ceea ce merită de remarcat de la început este faptul că selecţia acoperă o perioadă dintre cele mai interesante din istoria românească (secolul XVIII – prima jumătate a secolului XIX, cu excepţia primului text), textele selectate constituindu-se ele însele în reflecţii ale schimbărilor de mentalitate care marcau societatea. Luăm ca exemplu primele două texte. Atât cel referitor la Sfântul Hristofor, protector împotriva morţii bruşte, cât şi cel privitor la fulgere şi trăsnete sunt semnificative pentru dezvoltarea unui interes aparte faţă de eschatologia individuală în intervalul 1780-1820, lucru dovedit, deopotrivă, de sporirea, în această perioadă, a reprezentărilor iconografice ale sfântului chinocefal şi de amplificarea produselor literaturii de premoniţie, de interpretare a semnelor şi protecţie a destinului.

Demn de reţinut mi se pare şi interesul unora dintre editori pentru demersul pluridisciplinar, ca cel al Silviei Marin Barutcieff care asociază demersul filologic şi urmărirea evoluţiei reprezentărilor iconografice, ceea ce creează o bază mai solidă prezentării subiectului său (*Viaţa Sfântului Hristofor*). La fel, Cătălina Velculescu nu se mulţumeşte doar cu prezentarea textelor avute în vedere şi a istoriei lor, ci încearcă să urmărească în paralel reprezentările întâlnite în credinţele populare şi cele vehiculate de textul scris sau manuscris, faţă de fenomene mai neobişnuite ca tunetele sau fulgerele interpretate în raport cu o viziune specifică asupra universului. Toate aceste demersuri pun încă o dată în valoare faptul că produsul scris este unul deschis, după cum atestă libera circulaţie a unor teme şi motive, supus unei lecturi şi interpretări variate, lipsite de opacitate sau rigiditate.

În mod similar, se prezintă şi cazul uneia dintre primele cărţi originale de înţelepciune românească, prezentată de Adriana Mitu în acest volum, sau a manualelor şcolare tipărite pentru ortodocşii români şi sârbi din monarhia habsburgică a ultimului sfert de secol XVIII. Prima demonstrează existenţa unor persoane cu excelente lecturi, capabile de a utiliza la fel de uşor discursul panegiric, pamfletul politic sau genul epistolar pentru

* *Texte uitate, texte regăsite*, ediţii şi studii introductive de Silvia Marin-Barutcieff, Cătălina Velculescu, Adriana Mitu, Manuella Anton şi Andrei Nestorescu, cuvânt înainte de Cătălina Velculescu, Bucureşti, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, 2002, 221 p.

a propune, în spiritul Luminilor, o altă viziune asupra funcționării unei societăți, a normelor care reglementează raporturile dintre categoriile sociale sau a calităților care definesc modelul prințului luminat. Critica moravurilor și a decăderii societății moldovenești ia forma unei exprimări culte, centrate pe opoziția între un prezent nedemn și un trecut glorios în care pot fi găsite oricând modele (*Cuvânt de îngropare, ce să zice grecește epitafion, vechiului Ștefan vo<ievo>d...*). Regăsim, de asemenea, arheologia cultural-politică tipică Luminilor al cărei principal instrument de acțiune este starea moravurilor ce permite în viziunea autorilor o prospectare mai profundă a oricărei societăți (*Correspondenție între doi streini asupra obiceiurilor Moldovii și a Țării Muntenestei*). Dacă paternitatea acestor texte va rămâne cea stabilită de N.A. Ursu, respectiv ca aparținând lui Gherasim Putneanu, din cercul progresist al episcopului Leon Gheuca (1769-1786), atunci surpriza va fi cu atât mai mare, ținând cont de poziția socială a autorului.

De la critica societății trecem la reforma ei educațională. Manualele școlare selectate pentru această antologie de Manuela Anton, respectiv trei manuscrise de la Biblioteca Academiei Române, mai degrabă dau seama de manierele în care statul habsburgic concepea politica sa educațională decât de un orizont de așteptare al cititorilor români, așa cum își intitulează editoarea colajul (textele alese și studiul introductiv sunt grupate sub titlul *Manualele școlare ca pregătire a orizontului de așteptare pentru cititorii români din secolul al XVIII-lea*). Editoarea explică de altfel foarte bine mobilurile politicii educaționale iozefiniste care înțelegea să ofere nu numai „instrumentele de atingere a mântuirii”, dar și pe cele de realizare a bunilor cetățeni. Ne explicăm astfel modul în care sunt concepute textele acestor manuale: asimilarea corectă a instrumentelor necesare, citire și scriere, trebuie dublată de asimilarea modelului luminist de civilitate care asigură armonia socială, evită dezordinile și superstițiile, raționalizează spațiul public și individual, permite, în fine, un excelent raport între stat și cetățeanul său.

În fine, introducerea retoricii lui Ioan Maiorescu în această antologie este justificată de Andrei Nestorescu prin importanța ei pentru „cunoașterea cât mai nuanțată, în amănunte semnificative, a ideologiei literare a epocii (pre)pașoptiste, ca și pentru aprecierea, la adevărata lui valoare, a nivelului atins de învățământul umanist (inclusiv de cel teologic) în Principate” (p. 165). Modernitatea terminologică, claritatea și rigurozitatea ideilor exprimate demonstrează un travaliu deosebit al autorului asupra limbii române, revalorizarea modelelor antice în dauna celor contemporane, în special franțuzești, care au creat în Valahia mai degrabă o cultură a superficialității. În acest punct, Maiorescu se întâlnește cu unele afirmații exprimate în textele culese de Adriana Mitu. A deprinde regulile unei exprimări corecte și frumoase înseamnă a beneficia de o educație clară, rațională și de modele prestigioase, pe care antichitatea le oferă în bună măsură. Nu știm ce impact a avut acest text al lui Ioan Maiorescu, dar nu putem să nu remarcăm eforturile sale de a permite asimilarea noilor termeni prin apelul permanent la sinonimie. Acest aspect de mediere culturală nu trebuie neglijat când avem de-a face cu astfel de texte. Fenomenul este suficient de relevant și în timpul revoluției de la 1848, doar câțiva ani mai târziu, când noutatea limbajului ideologiei revoluționare este destul de deconcertantă și reclamă eforturi suplimentare de „traducere” la un nivel cât mai larg, pentru o masă rurală încă departe de a fi suficient pregătită pentru inovații lingvistice, sociale și politice.

Chiar dacă autorii edițiilor de față nu-și propun pentru început decât introducerea în circuitul științific al acestor texte, meritul lor nu este deloc redus. Selecția operată,

grija pentru o ediție critică coerentă și studiul introductiv pertinent, atașat fiecărui text în parte, ne confirmă profesionalismul specialiștilor, consacrați sau mai tineri, interesul și pasiunea lor în regăsirea unor produse scrise care, deși uitate, ne readuc atenției un univers livresc cu alte înțelesuri, reconstituind un traseu cultural ale cărui repere trecute nu întotdeauna le vizualizăm corect.

Nicolae Mihai

SCRIPTA MANENT*

Astăzi cititul este o deprindere atât de uzuală, încât nu pare aptă de o istorie proprie. Dintre cei legați de viața cărților, autorii rămân personaje-simbol, care se expun prin chiar actul publicării și *se livrează*, ca produs asociat textelor proprii, în industriile mass-media. Cititorii apar doar ca cifre, rubrici în sondajele de opinii sau destinatari ocazionali ai autografelor. Între autor și cititor nu se află decât un singur text, dar drumurile în sens invers sunt nenumărate, neștiute și poate niciodată încheiate. Poate că un parcurs real între cei doi nu este cu adevărat încheiat decât printr-o altă scriere și printr-o altă lectură, care să inverseze raporturile dintre ei. Deși asociem involuntar *scrisul* și *cititul*, cel dintâi este astăzi mai prestigios. Asta nu înseamnă, firește, că se pot spune neapărat mai multe lucruri despre *scris* ci, eventual, că ne-ar interesa mai curând cel care s-ar încumeta să o facă.

Alberto Manguel a ales însă tema mai puțin spectaculoasă a *cititului*, invitând la o reflecție asupra experienței personale și la parcurgerea unui consistent florilegiu de ilustrări istorice. Acest volum al traducătorului și editorului născut în 1948 la Buenos Aires, premiat în 1992 pentru romanul *News From a Foreign Country Came*, apreciat în egală măsură pentru ulteriorul *Dictionary of Imaginary Places*, ne poate îndreptăți să vorbim despre *profesia* de cititor. O profesie și o identitate în același timp, de vreme ce, în accepția sa, lectura rămâne un fapt extrem de personal, care ar putea să justifice echivalarea istoriei literaturii, așa cum este consacrată în manuale școlare și în biblioteci, cu istoria unor lecturi dependente de șansă și de circumstanțe.

Autorul admite că nu se poate explica riguros ceea ce se întâmplă cu cel care are în față un text, ce și cum își apropie și cum duce el mai departe rândurile abia citite. În consecință, demersul său se orientează după criteriul aparent mai accesibil al lecturării *silențioase*, respectiv *declamate*. Determinând o anume succesiune cronologică, autorul ne propune o reîntâlnire cu deprinderi mai puțin frecventate astăzi. Antichitatea și Evul Mediu occidental se pot astfel regăsi din perspectiva lecturii publice, al cărei rost principal era socializarea indivizilor. Cunoscuta formulă *scripta manent, verba volant*, tradusă acum ca o valorizare a scrisului în contrast cu efemeritatea vorbirii, este reasezată în contextul bibliofililor de altădată. Anticii apreciau însușirea cuvântului scris, transpunerea literii în cuvânt, a semnului inert în spirit activ. *Verba volant* nu avea deci conotația deranjantă a perisabilității, ci trimitea spre utilizarea optimă a textului prin lectură, a scrisului prin vorbire. Mai mult, pentru societățile religioase parcurgerea textelor sacre presupunea nu doar recitarea ci chiar participarea corporală și sonoră la „interpretarea” și redarea cât mai vizibilă și mai convingătoare a celor scrise.

* Alberto Manguel, *A History of Reading*, London, Flamingo, 1997, 372 p.

În plin Ev Mediu, scriitorii presupuneau că cititorii lor vor *asculta*, mai degrabă decât vor *vedea* textele, așa cum ei înșiși vorbeau pe măsură ce își compuneau lucrarea...

Practic, lectura silențioasă nu este nici astăzi exclusivă, „cititul cu glas tare” fiind încă întreținut în anumite medii sau circumstanțe, în cele școlare de pildă. Trecerea de la o predominantă la alta este însă indiscutabilă și cu implicații majore pentru istoriile personale ca și pentru cele macrosociale. Lectura tăcută presupune diminuarea efortului fizic și a timpului necesar pronunției, îngăduind o mai mare concentrare intelectuală, reveniri, selecții personale în interiorul textului, conectări rapide la alte informații sau idei. Însă chiar această libertate provoacă reacții contrare din partea celor îngrijorați de necunoscutele lecturii. O comunicare fără martori între cititor și autor încurajează fără îndoială creativitatea și abilitățile personale dar, în același timp, diminuează autoritatea canoanelor interpretative.

Autorul ne atrage atenția și asupra importanței *locațiilor*, a *decorului* în actul lecturii. Forța cadrului spațial nu este mai redusă decât cea a decupajului temporal, dictând condiții exprese și impunând rețete de lectură. Toate acestea ne fac „să nu revenim niciodată la aceeași carte sau chiar la aceeași pagină”, în spiritul gânditorilor antici, care sugerau că nu te poți scălda de două ori în apele aceluiași râu. Actul lecturii este, deci, o realitate flotantă, dar prin acesta nu mai puțin autentică, alimentând trăiri poate volatile, dar nu mai puțin semnificative pentru cel care le experimentează.

Lectura se învață, presupunând însușirea unui corpus minim de convenții culturale, simpla recunoaștere a semnelor grafice nefiind suficientă pentru identificarea sensurilor. Complexitatea acestei învățări, orizontul și flexibilitatea proprii fiecărui cititor, fac de fapt diferența între novicii și inițiații textului scris. Cei dintâi trebuie încă asistați, atenționați sau chiar constrânși spre binele lor și mai ales al celor care nu îi creditează cu suficiente abilități intelectuale. Cei din urmă sunt mai ales profesioniști ai cărții, foarte probabil chiar autori, dar poziția lor socială nu îi scutește de suspiciuni, opinia comună fiind deseori reticentă față de acest iluzoriu univers de hârtie.

În final, orice text depinde în primul rând de generozitatea publicului său. Autorul își exersează scrisul mai întâi în fața prietenilor, iar rostul primelor lecturi este tocmai de a pregăti desprinderea de mediul complice al prelecturilor comune și intrarea într-o lume a unor atitudini care, nu rareori, ne contrariază. Dincolo de acest cerc fragil, lectorul-autor citește pentru a ajuta nu textul său, ci lectura altora. Lecturile publice, care au asigurat, de pildă, o bună parte din succesul lui Dickens printre contemporanii săi, apropie din nou scrisul de citit prin coincidența fizică a celui solicitat și dă astfel iluzia publicului că participă direct la re-conceperea unei opere.

Meritul principal al lucrării lui Alberto Manguel nu este cel al sistematizării; mai multe *istorisiri* alcătuiesc totuși o *istorie*, chiar dacă povestirea se fragmentează de mai multe ori în jurul cărții ca obiect, al cititorului, al autorului de carte, al spațiului de depozitare sau de lectură. Chiar titlurile alese semnaleză bruște schimbări de perspectivă – *Forma cărții*, *Lecturi interzise*, *Traducătorul ca cititor*, *Nebunul cărților* – contrariind poate așteptările celor care și-ar dori un parcurs ordonat cronologic, o *narațiune istorică*. Autorul mizează însă pe adevărul cărții sale, pe forța în sine a lecturii și pe dorința fiecărui cititor de a-și oferi textul care îi lipsește.

Cătălina Mihalache

IPOSTAZELE SCRISULUI*

Lucrarea de față finalizează niște eforturi începute în 1968, sub îndrumarea unor mari nume ale istoriografiei franceze: Pierre Chaunu, Lucien Febvre, Michel de Certeau. Ajutorul lor a fost indispensabil autorului dacă ținem cont că realizarea unei cărți despre istoria și funcțiile scrisului constituie una din cele mai mari aventuri ale profesiei noastre. A glosa în mod pertinent despre acest mod de comunicare, începând cu originile lui sumeriene și terminând cu zilele noastre, poate dezamăgi, recunoaște Henri-Jean Martin, atât specialiștii dornici de amănunte cât și iubitorii istoriei de popularizare. S-a lăsat însă fascinat de acele schimbări mentale pe care evoluția scrisurilor, a cărților și cuvântului imprimat a evidențiat-o mult mai clar decât alte fenomene, instituții sau practici (moartea, munca, educația, timpul, sexualitatea).

Toate întrebările care reieșeau din această provocare puteau primi răspuns în măsura în care Martin apela la una din cele două metode de lucru avute la dispoziție: prima se mai numește și studiu de caz, din care se extrag, riscând însă, concluzii cu valabilitate mai largă; a doua ar fi sinteza și a fost preferată de autor în ciuda neîncrederii actuale în asemenea abordări.

Principala ipoteză de lucru a lui Henri-Jean Martin a fost aceea că scrisul, imprimat ori nu, funcționează, de când s-a născut, ca instrument de putere, dând unor categorii specializate (scribii antici, grămăticii cancelariilor medievale, secretarii secolului XX) posibilitate de a influența, prin însăși actul redactării, anumite decizii și mai ales punerea lor în aplicare. Altfel spus, își propune să surprindă mereu maniera destul de personală prin care mărunțul funcționar pune uneori pe papirus, pergament sau hârtie hotărârile superiorilor săi, tinzând, involuntar ori nu, să li se substituie. Ca exercițiu de putere, scrisul crea, grație retoricii, realități poate inexistente, dar greu de contestat din pricina uriașului prestigiu simbolic pe care știința de carte îl avea mai ales în vremurile dominate de analfabetism.

În concepția lui Henri-Jean Martin, scrisul este un bun indicator al modalităților prin care grupări concurente dintr-o societate își dispută competențele culturale, transmițându-ne nouă, istoricilor, informații prețioase despre evoluția unor sensibilități, reprezentări și gusturi. Oarecum surprinzător, el deduce însă, sub influența studiilor despre istoria lecturii, necesitatea de a-și reorienta ancheta, interesându-se mai mult de receptori și mai puțin de emițătorii cuvântului scris. De altfel, unul din obiectivele istoriei culturale, căreia i se subsumează și demersul lui Henri-Jean Martin, este acela de a demonstra că modalitățile publice și private de a citi produc modificări substanțiale chiar și în felul cum sunt scrise ori pricepute textele. În această ordine de idei, autorul încearcă să se despartă de perspectivele economice asupra istoriei cărții și de analizele dedicate exclusiv sondării mediilor sociale din care se recrutau autorii și cititorii, concentrându-și atenția pe relațiile oarecum personalizate dintre cititori și cărțile lor, pe modul cum aceste relații erau marcate de instrucția, ideologia, psihologia și de experiența de viață a individului. Ținând cont de atâtea trăsături particularizante, autorul descoperă, oarecum previzibil, multe tipuri de scriere și de lectură, fiecare cu actorii săi și cu un context istoric aparte. Simpla parcurgere a cuprinsului este o bună mărturie în acest sens.

Receptarea unui text este condiționată și de forma în care respectivul text ne este prezentat. De aceea, Martin îl privește ca document în sine, căutând să surprindă:

* Henri-Jean Martin, *Histoire et pouvoirs de l'écrit*, Paris, Albin Michel, 1996, 536 p.

a) numeroasele prefaceri produse de-a lungul timpului în tehnica scrierii și în suporturile pe care aceasta era oferită destinatarilor; b) în ce măsură maniera de a scrie traduce ceva din logica și din felul de raționanță al unei epoci; c) semnificațiile sociale date lecturii; d) etapele trecerii de la cultura orală la aceea scrisă, dar și momentele de recrudescență ale celei dintâi.

Referindu-se la scris, la carte, la tipărituri, la presă sau pur și simplu la epistole, autorul are în vedere calitatea lor de repere în timp și spațiu, puțința de a ne conserva gândurile, de a le transmite mai departe, indiferent de ceea ce posteritatea vrea să înțeleagă din ele. Mereu le-am încărcat cu niște înțelesuri anume, în așa fel încât ele să ne înapoieze, la nevoie, ceva din noi înșine, să ne dea șansa de a ne acomoda mai bine cu trecutul nostru, cu mediul social. Volumul insistă asupra practicilor sociale aferente diferitelor tipuri de scriere și mai ales asupra reprezentărilor integrate acestor practici: scrierea ca înșiruire a unor rune secrete, manuscrisele pictate din scriptoriile medievale, în cuprinsul cărora imaginea concuza cu textul, cărțile cu valoare de ctitorie, cărțile-amuletă, cu puteri miraculoase, cărțile-artizanat, cărțile ca produs de serie, trăirea romanelor istorice sau a foiletoanelor ca istorii reale, lectura cu voce tare și cititul în tăcere, capacitățile de simbolizare și puterea de convingere pe care fiecare în parte ori toate la un loc le-au deținut într-o societate dată.

Gabriel Leanca

ISTORIA DIN GHIOZDAN*

Acest volum reunește mai multe lucrări prezentate și publicate în ultimii ani de autoare cu prilejul reuniunilor internaționale și proiectelor dedicate, în general, valențelor identitar-civice ale învățământului istoric în contextul est-european postcomunist. Sunt preocupări care continuă firesc și binevenit studiile similare dedicate modernității românești, cel mai cunoscut dintre ele fiind *Între bunul creștin și bravul român. Rolul școlii primare în construirea identității naționale românești (1831-1878)*, apărut la Iași în 1999.

Istoria recentă este însă un teritoriu mult mai exigent cu exploratorii săi, cerând mai mult curaj, abilitate în identificarea și exploatarea surselor, dar mai ales justa raportare la susceptibilitățile și controversalele momentului. Chestionând resorturile polemicilor din anii '90, autoarea sistematizează dilemele începutului – istoria românilor sau istoria României, istorie națională sau „istorie integrată” – și sfârșitul surprinzător de zgometos al acestui deceniu („scandalul” manualului Sigma). Această ultimă polemică a făcut obiectul unui studiu foarte documentat: *Între naționalism și europenism sau două concepte și pantoful Cenușăresei*. Câteva remarci triste despre dezbaterile din jurul manualelor școlare și a istoriei naționale în România, în care degingolada și agresivitatea aparițiilor publice din toamna anului 1999 sunt „disciplinate” într-o analiză foarte pertinentă despre ierarhii, decizii politice, mass-media, memorii colective, orgolii și frustrări mai mult sau mai puțin „de specialitate”. Atentă la detaliile conjuncturale și la reprezentările de durată, autoarea își distribuie cu precizie informația și propriile judecăți, într-un stil alert și fără eufemisme, surprinzând cu acuitate spaima de istorie

* Mirela Luminița Murgescu, *Istoria din ghiozdan: memorie și manuale școlare în România anilor 1990*, București, Editura Dominor, 2004, 191 p.

recentă, de lectură și de trecut care domină și acum spiritele. Evaluarea consecințelor rămâne deschisă, depășind simpla distribuție a participanților în două tabere, conservator-autoritară și pluralist-innoitoare.

Toate titlurile propuse gravitează în jurul observației, deranjante fără îndoială, că „o bună parte a populației, și chiar intelectuali și istorici consacrați, percep identitatea într-un mod extrem de demodat și învechit, ca pe un dat, într-un anume fel obiectiv și etern, și nu ca pe un construct social în permanentă mișcare și evoluție“. Identitatea ar putea fi aici, la fel de bine, înlocuită cu istoriografie, sau, pur și simplu, cu lecția de istorie. Deși tonul este combativ, autoarea insistă că „aceste texte nu au fost scrise la origine ca o critică, chiar dacă la o primă lectură ar putea să pară așa“, situându-și constant observațiile într-un cadru comparativ european și căutând mereu precedentele istorice.

Mirela Luminița-Murgescu și-a propus nu atât o istorie cât mai ales o „radiografie a memoriei istorice românești așa cum rezultă din manualele de istorie“. În realitate, nu doar manualele ci și autorii/utilizatorii lor sunt vizați în acest demers, cadrele instituționale, valorile sociale și mizele politicilor educaționale implicate în „construirea unor afecte și reprezentări despre trecut“. Iar manualele nu sunt doar de istorie, ci și de geografie, educație civică, literatură, care conțin de obicei mesaje identitare mult mai puternice prin simplitatea și perseverența lor. Urmărind valorile și exemplaritățile propuse, autoarea selectează argumentări cronologice, insistând pe relaționarea românilor cu spațiul geografic propriu, panteonul școlar, informația despre minorități, dar și „istoria condensată în coperte“. Este o analiză „de pionerat“, încă prea puțin exersată la noi dar promovată de instituții precum „Georg Eckert Institute for Internationale Textbook Research“ din Braunschweig sau recent înființatul Center for Democracy and Reconciliation in Southeast Europe, cu sediul la Tesalonik.

Cătălina Mihalache

DIN TRECUTUL LECTURII*

Istoria cărții și a lecturii constituie direcții de investigație sistematic explorate de istoriografia occidentală. Sinteza acestor preocupări și-a găsit reflectarea într-un volum colectiv coordonat de doi dintre cei mai importanți cercetători ai domeniului; Guglielmo Cavallo, istoric și filolog cu preocupări relative la istoria cărții de la Antichitate la Renaștere (*Libri e lettori nel Medioevo*, 1989; *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, 1989; *Libri e lettori nel mondo bizantino*, 1990; *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, 1992), și Roger Chartier, istoric cunoscut datorită analizelor sale privitoare la emergența textelor în lumea modernă (*Livres bleus et lectures populaires*, în *Histoire de l'édition française*, sous la direction de H.-J. Martin et R. Chartier, tome II: *Le livre triomphant. 1660-1830*, 1984, și volumul care reunește principalele sale studii, recent tradus în limba română sub titlul *Lecturi și cititori în Franța Vechiului Regim*, 1997).

Inițiativele menite să reunească într-un cadru tematic unitar contribuțiile unor autori cu preocupări similare reprezintă o practică deja omologată de spațiul istoriografic occidental. Miza esențială a unor astfel de întreprinderi constă în identificarea ideilor directoare în funcție de care pot fi stabilite coordonatele metodologice și conceptuale susceptibile de a fi aplicate tuturor analizelor. În cazul volumului care face

* Guglielmo Cavallo et Roger Chartier (sous la direction), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Édition du Seuil, 2001, 587 p.

obiectul acestei prezentări, coerența abordării are la bază o raportare sistematică la pluralitatea palierele lecturii. Astfel, varietatea impresionantă a publicului cititor presupune tipuri diverse de acces la text marcând totodată distanța dintre mesajul transmis de autori și maniera de comprehensiune specifică fiecărui mediu de receptare în parte. De asemenea, cercetările punctuale avansate în fiecare capitol oglindesc relația de interdependență statuată între creator și receptor. Din acest punct de vedere este evident că textele își dezvăluie semnificațiile în funcție de publicul care le asimilează. Sub raport metodologic, autorii propun interpretări de factură antropologică, făcând trimitere la mediul social și la ambianța culturală specifice fiecărui grup de cititori. Caracterul interșanjabil al acestor medii exercită o înrăurire fundamentală asupra modalităților de acces la text, astfel încât lectura nu constituie doar o practică în sine, ci trebuie raportată la gesturi, spații și obiceiuri.

Obiectivul fundamental al lucrării este acela de a reconstitui modalitățile de asimilare a cărții în societatea occidentală începând cu antichitatea. Astfel, repertoriul tematic se deschide cu o analiză privitoare la „inventarea” lecturii în Grecia arhaică și clasică (Jesper Svenbro), investighează tipurile de raportare la text care au caracterizat lumea romană (Guglielmo Cavallo), lectura specifică monahismului medieval timpuriu (Malcolm Parkes), modelul impus de scolastică (Jacqueline Hamesse) și valoarea actului lecturii în ultimele secole ale Evului Mediu (Paul Saenger). Cultura scrisă vehiculată de minoritari face de asemenea obiectul unui capitol distinct consacrat lecturii în comunitățile iudaice din Europa occidentală în Evul Mediu (Robert Bonfil). Tranziția spre modernitate este urmărită în secvențele consacrate modelului umanist de lectură (Anthony Grafton), elementelor specifice Reformei protestante (Jean-François Gilmont), dar și restructurărilor produse în contextul Contra-Reformei (Dominique Julia). O analiză specială este dedicată practicilor lecturii și materialelor vehiculate la nivelul culturii populare, de la etosul renașcentist la cel clasicist (Roger Chartier). Următorul capitol debutează cu o reflecție consacrată revoluției produse în sfera receptării cuvântului scris la sfârșitul secolului XVIII (Reinhard Wittmann) și este continuat cu o discuție privitoare la noii cititori ai secolului XIX: femei, copii, muncitori (Martyn Lyons), pentru ca volumul să se încheie cu o reflecție asupra avatarurilor generalizării lecturii (Armando Petrucci).

O provocare constantă o reprezintă stabilirea unei distincții între „lumea textului” și „lumea cititorului”, după definiția propusă de Paul Ricoeur pentru cele două spații de interacțiune ale culturii scrise. Astfel, raportarea la producția livrescă depinde de competența lectorului, fapt care pune în evidență contrastele între indivizii familiarizați cu practicile lecturii și cei pentru care întâlnirea cu cartea este pasageră. De aici necesitatea unei istorii a trend-urilor mentale care au animat utilizarea scrisului și au determinat posibilitățile de înțelegere specifice diverselor epoci și spații de receptare. Astfel, cartea a reprezentat o prezență inegală la nivelul grupurilor sociale, ceea ce evidențiază contrastele majore care au opus, pe durata lungă, diferitele tipuri de raportare la text.

Demersul de față poate fi considerat o provocare istoriografică de mare amploare datorită complexității subiectului propus și a dificultăților metodologice și conceptuale la care a trebuit să răspundă. Cu toate acestea, arhitectura suplă a volumului și coerența interpretărilor constituie sugestii convingătoare pentru întreprinderile colective întreprinse în spațiul istoriografic românesc.

Bogdan-Petru Maleon

Din pleiada șazecistă, Matei Călinescu s-a impus, aparent fără obstacole, printre cei dintâi, angajat la un proiect cu dublă față: una literară, poetică, iute consemnată ca eveniment notabil; alta critică, estetică, de teorie a unui domeniu care începea să se deschidă spre noile achiziții din lumea apuseană, într-un moment când și societatea noastră cunoștea o scurtă, dar salutară, deschidere. A fost un moment de care „literații” au știut să profite mai mult decât alte categorii din sfera „umanioarelor”, atât de afectată în deceniul anterior. Fapt explicabil, cumva, deoarece literații operau cu simboluri, metafore, subtexte mai greu de sesizat și care puteau fi până la urmă admise de cenzură. Mai greu, dacă nu imposibil, era pentru istorici, al căror discurs intra mai direct în strategia de legitimare a sistemului. Literații au profitat în fel și chip, spre lauda lor, creând o breșă pe care sistemul n-a mai fost în măsură să o elimine, în pofida străduințelor de mai târziu. Ca într-o cunoscută reflecție clasică, cei atenți la vântul bun, au putut naviga mai cu folos, pe când neatenții, ghinionisții, pentru a nu mai vorbi de adversarii (reali sau imaginari) ai regimului au fost siliți „să plutească în ape joase și la strâmtoare”.

Matei Călinescu a fost nu numai atent la bătaia vântului (V. Bukoski a făcut din „schimbarea vântului” o metaforă pentru autobiografia sa romanesacă) ci totodată sensibil la noile provocări din domeniul ales, ca și Sorin Alexandrescu sau Gelu Ionescu, dintre comilitonii cu destin analog, ceea ce i-a adus aproape instantaneu prețuirea breslei, notorietatea și o bursă UNESCO în Anglia și Franța, decisivă pentru biografia sa. Născut la 15 iunie 1934, el a parcurs un traseu destul de obișnuit în epocă (asistent, apoi lector la catedra de literatură universală, redactor la „Gazeta literară”, „Viața românească” etc.), publicând într-o cadență unică poezie (*Semn*, 1968; *Versuri*, 1970; *Umbre pe apă*, 1972) și proză (*Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*, 1969), dar s-a desprins iute de „pluton”, prin amplitudinea, temeinicia, echilibrul, eleganța demersurilor sale. Dacă *Titanul și geniul în poezia lui Eminescu* (1964, an fast, când Eugen Simion publica un volum privitor la *Proza lui Eminescu*) privea un demers recuperator, după o lungă „injustiție” la adresa poetului, următoarele cărți fixau deja repere pentru un discurs mai amplu, relativ la modernitatea literară. Titlurile cu tentă cenușie, afectând parcă neutralitatea (*Aspecte literare*, 1965; *Eseuri critice*, 1967 etc.) nu-l pot amăgi pe lectorul avizat. Ele țineau de un program și configurau, pas cu pas, un proiect care s-a vădit viager.

Marea temă studiată mereu de Matei Călinescu este modernitatea, deși nu a ezitat (era însă un reper util) să se ocupe de *Clasicismul european* (1971) și alte chestiuni de interes istorico-literar, estetic, filozofic. *Eseuri despre literatura modernă* (1970), *Conceptul modern de poezie: de la romantism la avangardă* (1972), *Fragmentarium* (1973) indică nu numai o direcție tematică, dar și un ritm de afirmare într-un peisaj cultural devenit sensibil la asemenea oferte. Este direcția urmată și după stabilirea în Occident, unde avea să aprofundeze aceeași temă, în *Fețele modernității: avangardă, decadență, kitsch* (1977), reluată mai amplu în *Cinci fețe ale modernității: modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism* (1987), volum în care autorul își extindea analiza până în zilele noastre.

De la *premodern* la *postmodernitate* cu analize sistematice și secvențiale, autorul a extins, adâncit și nuanțat mereu o temă inevitabilă în orice tentativă de a explica lumea

* Matei Călinescu, *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, Iași, Polirom, 2003, 405 p.

modernă, cu spiritul, evoluția, tipologiile ei atât de diverse și contradictorii. Împreună cu D.W. Fokkema a coordonat un volum colectiv (*Explorând postmodernismul*, 1988), iar pe cont propriu *Relectura* (1993), care încheia oarecum un demers inițiat cu un sfert de veac înainte. Spuneam oarecum, fiindcă în același timp, Matei Călinescu a continuat să se ocupe de problematica modernității și în cele mai insolite forme, precum *dialogul* cu Ion Vianu (1994) sau volumul de „amintiri, lecturi, reflecții” despre Ioan P. Culianu și Mircea Eliade (2002). Toate implică un studiu atent și comprehensiv, început în țară și extins mereu în mediul academic din Statele Unite. Identitatea, specificul, relația cu celălalt, lumea imaginarului intrau nu mai puțin în proiectul său, dezvoltat și în texte mai puțin extinse, publicate în revuistica de la noi sau din alte părți ale lumii.

Rereading a văzut de curând lumina tiparului și la noi, sub titlul: *A citi, a reciti. Către o poetică a (re)lecturii*, la Editura Polirom (2003, 405 p.), sporind astfel seria *Litere* cu un text de referință, după cele subscrise de Paul Cornea, Adrian Marino, Dan Horia Mazilu, Nicolae Manolescu, Dan Mănuță, Liviu Papadima, Monica Spiridon etc. Primul din serie, Paul Cornea, semna chiar o *Introducere în teoria lecturii*, admirabilă, făcând parcă pandant cu *A citi, a reciti. Teoria celui dintâi și poetica ultimului* stau pesemne într-o bună relație, solidare cu un anume tip de reflecție asupra domeniului.

Prefățându-și cartea, în versiunea românească, Matei Călinescu subliniază faptul că atribuie *lecturii* și *relecturii* un sens temporal, atent însă și la raportul acestuia cu forma spațială și la subtextul inerent autobiografic. „Pe tot parcursul acestui studiu – explică autorul – mă concentrez asupra citirii și recitirii ca procese, ca activități dependente de timp, ca explorări, ca vizități și (poate nostalgice) revizități ale textelor, cu plimbări prin păduri textuale, excursii de plăcere, hoinăreli sau pelerinaje. Din punctul de vedere adoptat aici, interpretările trebuie considerate mijloace pentru atingerea unui scop, acest scop fiind continuarea lecturii, extinderea ei în relectură și în scris și în rescris. Aici nu citesc sau recitesc pentru a interpreta; interpretez (printre multe alte activități) pentru a citi, a reciti și a înțelege recitirea. /Distincția dintre citire și recitare, care pare atât de evidentă pe plan empiric și pragmatic, este, pe plan teoretic, pe cât de inevitabilă, tot pe atât de imposibil de susținut. Strategia mea constă în a recunoaște această imposibilitate (cu un mare număr de exemple specifice și în termeni analitici cât se poate de preciși), și a profita, în același timp, din punct de vedere critic, de inevitabilitatea distincției, de necesitatea de a reafirma (în pofida tuturor aporiilor) și de intuițiile adesea paradoxale privind procesul lecturii cărora le poate da ființă o astfel de reafirmare. / Orice act critic, bun sau rău, inteligent sau obtuz, lămuritor sau opacizant, impresionist sau sistematic, pre-structuralist sau post-structuralist, presupune (re)citare, chiar dacă n-o știe”.

Am reproduș acest lung pasaj de pe coperta cărții fiindcă el rezumă cel mai bine finalitatea demersului, dar și spre a ilustra succint un tip de discurs ce privilegiază analiza conceptuală, observația psihologică, reflecția de sine, „ideile și temele profunde ale cărții” stând într-un raport intim cu „sensul ei ascuns autobiografic” (p. 13).

Pe frontispiciu, autorul a pus câteva reflecții despre recitare luate din Schopenhauer, Wittgenstein, Camus, Nabokov, Perec, spre a sugera oarecum multitudinea de perspective, complexitatea lor, afinitățile. Analiza unor „modele de lectură” o începe însă cu Borges. „Întotdeauna recitesc mai curând decât să citesc”, mărturisea autorul lui *El Aleph*, a cărui (re)citare sugerează reflecții dintre cele mai subtile, conturând un orizont al lecturii asociative, nesfârșite. Citim diacronic, recitim sincron, conchide autorul, în alt capitol, atent la nevoia unei cunoașteri simultane, „spațiale”, a întregului. Ceea ce el numește „paradoxul lui Nabokov” rezumă, în fond, mai toată analiza: „nu poți citi o carte, o poți doar reciti” (p. 34), fiindcă numai prin recitare se ajunge la

asimilarea sintetică a mesajului, diacronia devine sincronie, sursă de neliniști creatoare, în sensul unei interogații fără capăt.

În definitiv, ce, cum și de ce (re)citim? Putem decodifica oare mesaje? Întrebări inevitabile, ca și acelea pe care autorul le-a diseminat de-a lungul discursului său: „Cum se maschează semnificația în text? Care este relația dintre înțelesul latent, ascuns, și înțelesul ostentativ, înșelător? Cum poate descifra un *outsider* înțelesul tănuț?” Chestiuni multiplicabile la nesfârșit, ca în mai toată cartea lui Matei Călinescu, nutrită ea însăși din interogațiile și îndoielile altora, asumate ca experiențe productive.

Ca și în reflecția proustiană despre lectură ca citire a sinelui, „cititorul postulat în paginile acestea – ni se spune la urmă – este invitat să mediteze, în aceeași modalitate generală a lecturii sinelui, dar cu accentul pe experiențele-i *literare* proprii – la una dintre posibilitățile majore, deși des ignorate, deschise de lectură: actul (re)citirii și epifaniile sale“ (p. 294).

La un deceniu după ediția princeps, *A citi, a reciti* se prezintă acum în frumoasă haină românească, lucrată atent de Virgil Stanciu, și în deplină acuratețe editorială, asigurată de Dan Petrescu, „mare cititor cu lupa și scalpul“, cum îl prezintă autorul însuși, a cărei competență în universul lecturii se vedește admirabilă și incitantă, sursă – la rândul ei – de tensiuni creatoare. Introducându-ne cu grație în acest univers, Matei Călinescu invită pe oricine să reia pe cont propriu aventura de la capăt, convins că, în fond, „sfârșitul e locul de unde pornim“. Nu e simplu paradox, însușit de la un spirit afin, ci o idee adâncă, la care merită să revenim cu obstinație metodică.

Alexandru Zub

FRAGMENTE DESPRE SCRIS ȘI ORALITATE

Din uriașa operă a lui A.D. Xenopol readucem în memoria cititorilor noștri trei scurte fragmente legate, întrucâtva, de tema acestui număr al „Xenopolianeii”, scrisul și cititul. În primul rând, este vorba de o pagină din cunoscutul *Memoriu asupra învățământului superior în Moldova. Cu ocasiunea aniversării de 50 de ani a înființării acestui învățământ, 16 iunie 1885*. Apoi, aducem în atenție unele idei dintr-o alocuțiune ținută la Academie, în ziua de 21 martie 1895, pentru ca, în final, să redăm câteva rânduri găsite în culegerea de însemnări intitulată *Amintiri din călătorie* (1901).

* *
 *

Sistemul propunerii obiectelor, a scrierii și cetirii în clasul elementar era acel lancastrian^{*}. Băieții stăteau în niște bănci în fața păretelui, pe care erau atârnate mari tabele cu litere sau silabe și de care ei erau îndepărtați prin cercuri de fer. Ședatorii sau monitorii făceau pe băieți luătorii aminte asupra formei unei litere, apoi ordonau scrierea ei, pe care băieții o efectuau cu degetul pe niște table cu năsip. Ședatorii apoi observau și îndreptau greșelele și după aceea dădeau ordinul: „îndreptează primare”, și unul din băieți care purta acest titlu trăgea cu o mala^{**} peste tablele de năsip pentru a le netezi și apoi se proceda la scrierea altei litere. După ce deprindeau astfel formarea literilor se începea scrierea pe placă, și numai cât când erau elevii înaintați puneau slovele pe hârtie. Unii profesori precum era Verescu, de la clasul cel elementar, erau îmbrăcați în anterie și santamarcă^{***} având fes pe cap, și se preumbla prin clas cu mâinile la spate, privighind pe ședatori și aruncând din când în când ochii pe tablele de năsip. Elevii erau cu toții îmbrăcați în anterie care li se ridica une ori din dărpăt, când profesorul trebuia să aplice unui din ei numărul de vergi regulamentare pentru greșele făptuite. (*Memoriu asupra învățământului superior în Moldova. Cu ocasiunea aniversării de 50 de ani a înființării acestui învățământ, 16 iunie 1885*, Iași, Tipografia Națională, 1885, p. 36-37)

* *
 *

^{*} Învățământ mutual, în care profesorul este ajutat de monitori, adică elevii cei mai înaintați, numiți pe românește *ședatori*.

^{**} Instrument de lemn ce slujește pietrarilor pentru a șlefui tencueala.

^{***} Un fel de polcuță scurtă până la brâu, cu mânici. Să vină termenul de la francezul *Sante-en-barque*?

„Domnilor Colegi,

Comisiunea d-voastre, cercetând cu luare aminte lucrările săvârșite de așezământul nostru în decursul anului încheiat, are onoare a vă expune în rândurile următoare părerile de respectuoasă bucurie pentru consolidarea viitorului României prin creșterea familiei regești, precum pe de altă parte aprobă, cu durerea în suflet, protestările ridicate de Academie contra îngenuncherii unei părți din neamul nostru, ba chiar a trunchiului și rădăcinii lui.

Dacă însă Academia Română nu a putut rămâne nemișcată față cu evenimentele mari, ce ating interesele generale ale neamului românesc, ea nu a uitat misiunea ei de căpetenie, sporirea și adăogirea fondului intelectual al poporului român. În această privință constatăm cu plăcere activitatea desvoltată de membrii ei, în decursul anului trecut, prin comunicările variate făcute de ei în ședințele ei ordinare, precum și prin publicațiunile, parte apărute, parte începute, ale deosebitelor lucrări științifice și literare aprobate de ea.

Nu putem însă ascunde părerea noastră de rău, că nu se dă comunicărilor de peste an, cele mai multe făcute oral, nici un soi de publicitate, încât rămân cu totul necunoscute. Ar fi de dorit ca să se înființeze o publicare periodică, deși nu legată de răstimpuri anumite, care să reproducă comunicările de peste an făcute în sânul Academiei. Publicul cetitor ar fi pus astfel în cunoștința lucrărilor Academiei, după cum se face aceasta la toate Academiiile din lume, care publică toate *Comptes-rendus*, *Monatsberichte*, *Rendiconti* ale comunicărilor membrilor lor. Observăm că această lipsă este foarte simțită și împiedică Academia Română de a exercita, în toată întinderea ei culturală în sânul poporului român.

Comisiunea a constatat, cu o vie mulțumire, sporirea neîncetată a publicărilor documentale, prin care publicarea, alături cu cultivarea limbii românești, Academia își îndeplinește menirea ei de căpetenie. Comisiunea însă ar exprima dorința ca sporirea activității desfășurate cu publicarea documentelor să nu se mărginească, ca până acuma, numai la documentele privitoare la relațiunile externe, ci să se întindă și asupra acelor interne, referitoare la așezămintele poporului nostru, la starea lui culturală și economică. Documentele de acest fel sunt adunate în număr de mai multe zeci de mii, dar zac toate infundate prin lăzi, fără chiar ca consultarea lor să fie cu puțință. Atare lăsare în părăsire a publicării documentelor interne aduce o mare piedică studiului istoriei naționale în adevăratul înțeles al științei istorice, care astăzi nu se mai poate mărgini la desvoltarea politică, ci trebuie să se întindă asupra acelei culturale și economice. Comisiunea e de părere a se numi de îndată din sânul Academiei o comisiune, care să studieze această cestiune și să ne dea avizul asupra modului cum ar trebui începută această publicare. În cazul cel mai greu ar trebui numaidecât să se întrerupă publicarea colecțiunii externe sau să se alterneze publicarea unui volum de documente externe cu aceea a unuia de documente interne.

Comisiunea arată deplina sa bucurie, când vede cum se înmulțește în fiecă an numărul operatelor și mai ales acel al cărților prezentate la premii. Nu poate însă împiedeca rostirea părerii sale de rău asupra modului cum sunt întocmite premiile Academiei, toate cu mult prea mari și cari ar trebui numaidecât să se fracționeze. Așa cum sunt ele fixate, mai mult descurajează mișcarea culturală decât o încurajează, deoarece adeseori Academia e silită să premieze cu un premiu poate prea mare o singură lucrare din mai multe, care au aproape aceași valoare și pentru *un autor* ce se încurajează, se descurajează dzeci. În toate Academiiile din lume sunt premii mult mai

numeroase, însă în sume mult mai mici. Ar trebui să se ducă discuțiunea în plen asupra acestei prea însemnate cestiuni.

Tot atât de însemnată este cestiunea localului, care a devenit absolut neîndesulător pentru bogatele colecțiuni ale Academiei. Comisiunea e însă de părere a păstra mai multă independență și a nu recurge la Stat pentru dobândirea sumelor necesare, ci să se facă un împrumut cu amortizare, cu care să se întâmpine această cheltuială.

Comisiunea încheie această scurtă băgare de seamă, rostind mulțămirile ei Delegațiunii, asupra modului cum și-au îndeplinit misiunea în decursul anului trecut și rostește dorințele ei cele mai vii pentru prosperarea așezământului nostru, atât de strâns legată cu acea a culturii poporului român.

Comisiunea: *I. Vulcan, I. Caragiani.*

Raportor: *A. D. Xenopol**. (*Analele Academiei Române*, seria II, tom. XVII, 1894-1895, *Partea administrativă și desbaterile*, p. 194-196)

* *

*

Cum să spun eu însă, cele ce am văzut; cum să descriu, în cuvintele sărace, minunata bogăție a viei realități? Limba are doar în primul loc de ținută a transmite idei, și dacă ea trezește icoane, aceste trebuie să se afle de mai înainte în conștiință. Ideile nefiind decât o răsfrângere în mintea celui ce le încheagă, cu cât mai palidă trebuie să fie această răsfrângere în mintea celui căruia le transmiți, și cât de slăbit trebuie să fie acest al doilea răsunset al aievei celei mândre și impunătoare! De aceea simt că, de și gândul meu înfierbântat pare că vrea să sfărâme înguste forme în care ie nevoit să se înghezuiască, rețeaua de fier a limbei îl ține pe loc și nu-i dă voie să desfășure largile și puternicile sale aripi.

Dar e așa de dulce a reproduce prin scris gândurile ce-ți frământă mintea! O cugetare scrisă te privește parcă de sub umeda cerneală; când o ștergi, o refaci și o poleești, ea samănă a lua o formă tot mai deplină, și când în sfârșit o vezi tipărită, ea pare a-ți surâde ca portretul unui prieten din privazul ce-l cuprinde. Când vor trece aceste rânduri, pe sub ochii acelor ce au văzut lucrurile descrise, se va întâmpla poate ca un cuvânt fericit, o înlănțuire de gânduri potrivită, să recheme, ca prin lovitura unei vârguți năsdărvane, în mintea cetitorului, încântătoare tablouri ce au lucit cândva sub ochii lui la lumina soarelui, sau au licărit pe sub genele lui, la zarea amurgitoare a visătoare luni. Cel ce nu a avut fericirea de a le vedea, va fi adus cel puțin a visa frumusețile descrise; și de câte ori visul nu ține el în viață, chiar locul lumii aievea! (*Amintiri de călătorie*, Iași, Tipo-litografia H. Goldner, 1901, p. 95)

SUMAR

ARHEOLOGIA LECTURII

| | |
|---|----|
| <i>Istoria ca lectură a lumii (Alexandru Zub)</i> | 1 |
| <i>Lectura astăzi (Alexandru Călinescu)</i> | 3 |
| <i>L'écrit à l'écran, un livre de sable (Roger Chartier)</i> | 9 |
| <i>Scris și citit, artă și tradiție. Note de lectură la H.G. Gadamer (Andi Mihalache)</i> | 21 |
| <i>Istoria și tentația literaturii (Florin Căntec)</i> | 40 |
| <i>Practicile scrisului și lecturii. Stadiul cercetărilor în istoriografia românească (Alexandru Ofrim)</i> | 47 |

DIN ISTORIA CĂRȚII

| | |
|--|-----|
| <i>Actul de ctitorire și cartea liturgică în Țările Române (Arcadie M. Bodale)</i> | 55 |
| <i>Universul lectorilor și al lecturilor în secolul XVIII. Cine, cum și de ce citea? (Mihaela Gheorghiu)</i> | 90 |
| <i>Negustori și lecturi la cumpăna secolelor XVIII-XIX (Ruxandra Moașa-Nazare)</i> | 103 |
| <i>Un manuscris inedit despre tipografiile românești (Dan Jumară)</i> | 117 |
| <i>Distribuția cărții tipărite în Țările Române până la 1829 (Elena Chiaburu)</i> | 122 |
| <i>Câteva reflecții asupra cărții de istorie în prima jumătate a secolului XIX (Alexandru Istrate)</i> | 140 |

„DRAGĂ PRIETENE, ÎȚI TRIMIT ACEASTĂ SCRISOARE...”

| | |
|---|-----|
| <i>Marcus Tullius Cicero: între rerum civilium status și ars scribendi (Camelia Sărbușcă)</i> ... | 148 |
| <i>Sensibilități, reprezentări și sociabilități epistolare: corespondența Alexandrinei Magheru, 1840-1860 (Nicolae Mihai)</i> | 153 |
| <i>O ipostază a Scrisorii căzute din cer, la începutul secolului XX (Laura Jiga)</i> | 165 |

SECRETE, CENZURI, PROHIBIȚII

| | |
|--|-----|
| <i>Cenzură, democrație și autoritarism (Bogdan Moșneagu)</i> | 179 |
| <i>Cărți, biblioteci, fonduri secrete în România (1945-1989). Studiu de caz (Daniel Nazare)</i> | 188 |
| <i>Dosarele Securității și autocenzura socială (Andi Mihalache)</i> | 198 |

REFLEXE CRITICE

| | |
|--|-----|
| <i>Cheia și psaltirea (Alexandru Istrate)</i> | 202 |
| <i>„Iubite cetitorie...” (Cătălina Chelcu)</i> | 203 |
| <i>Texte uitate (Nicolae Mihai)</i> | 205 |
| <i>Scripta manent (Cătălina Mihalache)</i> | 207 |
| <i>Ipostazele scrisului (Gabriel Leanca)</i> | 209 |
| <i>Istoria din ghiozdan (Cătălina Mihalache)</i> | 210 |
| <i>Din trecutul lecturii (Bogdan-Petru Maleon)</i> | 211 |
| <i>Despre jubilația lecturii (Alexandru Zub)</i> | 213 |

XENOPOLIANA: RESTITUTIO

| | |
|--|-----|
| <i>Fragmente despre scris și oralitate (A. D. Xenopol)</i> | 216 |
|--|-----|